

De la monoculture de la Raison à l'écologie des Savoirs – Boaventura de Sousa Santos et la lutte contre l'épistémicide

Luis Felipe Garcia

in : C. Bertot (dir.), *L'art du comprendre – Visages de la pensée ibérique*, n. 25, Paris, Vrin, 2018

0 – INTRODUCTION

Si la philosophie se fait, comme l'ont avancé Gilles Deleuze et Félix Guattari, « conformément à l'esprit d'un peuple et à sa conception du droit »¹, alors elle se décline selon les spécificités des collectivités qui l'articulent. Cette thèse indique que la philosophie, comme l'entrevoit déjà Nietzsche, est marquée par des caractères nationaux² : notamment les philosophies du *Cogito* françaises, les philosophies de l'absolu allemandes et l'empirisme radical anglais. Deleuze et Guattari confèrent une épaisseur conceptuelle à ce rapport entre géographie et savoir sous la notion de *géophilosophie*³. Le geste deleuzo-guattarien reste pourtant restreint aux trois pays mentionnés, et lorsque la question des philosophies d'autres pays se pose, en l'occurrence celle de l'Espagne et de l'Italie, les auteurs cherchent plutôt à expliquer ce qui a empêché leur développement⁴.

La question de la géophilosophie offre un bon fil conducteur pour cerner la démarche conceptuelle du philosophe et sociologue portugais Boaventura de Sousa Santos. En effet, Santos, à partir d'un *topos* géographique autre que celui de Deleuze et Guattari, vise aussi à explorer le rapport entre terre (géo), savoir (philosophie)⁵ et pouvoir (« l'esprit d'un peuple et sa conception du droit »), tout en y opérant un double élargissement du domaine

¹ DELEUZE, G., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Editions de Minuit, p.100.

² Nietzsche est identifié par Deleuze et Guattari comme le précurseur de l'idée : « Nietzsche a fondé la géophilosophie en cherchant à déterminer les caractères nationaux de la philosophie française, anglaise et allemande », *op. cit.*, p.98.

³ La formule géo-philosophie avait déjà été employée par Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe dans le titre d'un programme de recherche de la Faculté de Philosophie de l'Université de Strasbourg (cf. Nancy, Jean-Luc, « Présentation », *Lignes*, 1993/1, n° 18, p. 121-125) ; l'exploration soignée de telle notion mise en œuvre par Deleuze et Guattari consolidera par la suite la formule.

⁴ Selon Deleuze et Guattari, « peut-être l'Espagne était-elle trop soumise à l'Eglise, et l'Italie trop proche du Saint-Siège (...). L'Italie et l'Espagne manquaient d'un milieu pour la philosophie, si bien que leurs penseurs restaient des "comètes", et qu'elles étaient prêtes à brûler leurs comètes. L'Italie et l'Espagne furent les deux pays occidentaux capables de développer puissamment le concettisme, c'est-à-dire ce compromis catholique du concept et de la figure, qui avait une grande valeur esthétique mais déguisait la philosophie, la détournait sur une rhétorique et empêchait une pleine possession du concept », *op. cit.*, p. 98-99.

⁵ La démarche de Santos, comme on verra par la suite, vise à explorer la consolidation des savoirs *lato sensu*, et non seulement celle des *concepts philosophiques*, comme c'est le cas chez Deleuze et Guattari.

d'exploration afin d'avancer : (i) au-delà de la triade européenne France-Allemagne-Angleterre (pour y inclure la pensée ibérique, asiatique, américaine, africaine et d'autres), et (ii) en deçà des frontières nationales afin de prendre en compte le rapport entre l'esprit des collectivités non-nationales et l'expression de leurs savoirs (le féminisme, l'indianisme, le savoir des paysans et d'autres). Cette transformation de la philosophie nationalement déclinée dans des savoirs infra- et internationalement coprésents conduit à une réinterprétation de la géophilosophie, maintenant comprise comme une *géopolitique des savoirs* dont l'équilibre ne saura être trouvé qu'au sein de ce que Santos appelle une *écologie des savoirs*.

Le but de cet article est de réarticuler cette notion d'*écologie des savoirs* à partir de la perspective ouverte par la *géophilosophie* afin de saisir les grandes lignes des enjeux politiques de la transformation épistémologique plaidée par le penseur portugais⁶. L'argument sera développé en quatre étapes : (i) premièrement, on va examiner comment Santos saisit la *géophilosophie* comme une *géopolitique de la philosophie* où les paradigmes et thèses fondamentaux prennent parti à un jeu de pouvoir cognitif ; sur cette arrière-fond, on avancera (ii) une analyse des enjeux sociopolitiques de la globalisation d'un modèle de connaissance, dont les effets font appel à (iii) l'articulation d'une notion de savoir suffisamment flexible pour faire place à d'autres modes de connaître ; ce qui ouvrira finalement l'horizon à (iv) l'ébauche du projet d'un *équilibre écologique des savoirs*.

I – LA GEOPHILOSOPHIE COMME GEOPOLITIQUE DES SAVOIRS

Une des grandes intuitions de la géophilosophie, c'est d'entrevoir le lien constitutif entre la production du savoir et les spécificités du contexte socio-politique de telle production. Il s'agit bien d'un lien *constitutif* puisque le rapport s'articule dans les deux sens : d'un côté, le contexte socio-politique joue un rôle fondamental dans l'émergence de la pensée philosophique (la démocratie en Grèce, l'Etat moderne en Europe) et de ses flexions particulières (l'empirisme *anglais*, le rationalisme *français*, l'idéalisme *allemand*) ; d'un autre côté, la philosophie contribue à consolider le contexte dont elle est un composant (les coutumes en Angleterre, les contrats en France et les institutions en Allemagne)⁷. Entre le

⁶ L'argument développé dans cet article se base fondamentalement sur l'essai récemment paru de Santos intitulé : *Epistemologies of the South – Justice against Epistemicide*, New York, Routledge, 2014.

⁷ Selon la formulation de Deleuze et Guattari « le droit anglais est de coutume ou de convention, comme le français, de contrat (système déductif), et l'allemand, d'institution (totalité organique). Quand la philosophie se

contexte et les idées, le mouvement d'allers-retours sert à consolider des pratiques sociales par la sédimentation des idées qui les composent et les renforcent.

Or s'il y a un rapport constitutif entre pratique sociale et production conceptuelle, alors les conflits entre des pratiques concurrentes se jouent aussi bien au niveau sociopolitique qu'au niveau épistémologique ; cela veut dire que la pratique parvenant à s'imposer dans une dimension prend la relève pour s'imposer aussi dans l'autre de telle sorte qu'une domination politique conduit à une domination épistémologique et vice-versa. Santos explore précisément cet aspect de la géophilosophie afin de mieux cerner les liens entre *savoir* et *pouvoir* dans un contexte international plus large, celui du capitalisme global.

D'abord il faut remarquer que l'idéalisme allemand, l'empirisme anglais et le rationalisme français constituent des déclinaisons de la pensée moderne manifestant l'expression épistémologique de ce qu'on a conventionné appeler « modernité ». La modernité, affirme Santos, constitue elle aussi un mouvement complexe d'allers-retours entre diverses pratiques sociales et des opérateurs cognitifs qui en sédimentent certaines au détriment d'autres. Autrement dit, la modernité comporte une constellation de pratiques sociocognitives au sein de laquelle certaines parviennent à s'imposer, tandis que d'autres en sont marginalisées, en fonction du contexte de leurs articulations.

Le contexte majeur de la modernité est la consolidation de l'Etat moderne et d'une grammaire universaliste trouvant son expression juridique majeure dans la déclaration des *Droits de l'Homme* ; c'est au sein de ce contexte, avance Santos, que le paradigme sociocognitif de la modernité parvenant à s'imposer est celui qui oscille entre les idées directrices de « régulation » et d'« émancipation », puisqu'en effet, et l'Etat et le Droit contiennent cette ambiguïté de constituer en même temps l'instrument par excellence de contrôle social et l'arène politique au sein de laquelle les groupes sociaux historiquement opprimés ont l'espoir de se faire entendre. En d'autres termes, la connaissance oscillant entre la régulation et l'émancipation serait le corrélat épistémologique de l'ambiguïté politico-juridique des notions modernes d'Etat et de Droit⁸.

reterritorialise sur l'Etat de droit, le philosophe devient professeur de philosophie, mais l'allemand l'est par institution et fondement, le Français l'est par contrat, l'Anglais ne l'est que par convention », *op. cit.*, p.101.

⁸ Enrique Dussel soulève le même point dans une série de conférences tenues à Francfort en 1992, à l'occasion du cinq-centenaire de l'arrivée des Européens en Amérique. Dussel souligne cette ambiguïté caractéristique de la modernité contenant, d'un côté, une force émancipatrice issue de la notion de pensée autonome et, d'un autre côté, le risque de dérive sur-régulatrice, voire colonisatrice, issue de l'imposition de certaines valeurs sous le masque de *l'a priori*, cf. Dussel, E., *El encubrimiento del Otro – hacia el origen del mito de la Modernidad*, La

Il est important de souligner, insiste Santos, qu'un tel modèle de connaissance ne constitue pas tout simplement une conséquence du contexte sociopolitique puisqu'il en est aussi la cause : il renforce et consolide une pratique sociale dont il est l'héritier. Ainsi, en ce qui concerne la *régulation*, les pratiques ayant été consolidées par le contexte sociopolitique de la modernité qu'elles renforcent et sédimentent se manifestent : *au niveau politique*, dans la théorie hobbesienne de l'Etat ; *au niveau économique*, dans le libéralisme lockéen-smithien ; et *au niveau social*, dans le contrat rousseauiste. A la régulation répond l'idée dialectiquement opposée d'*émancipation*, laquelle s'exprime dans la modernité à travers le langage esthétique (la littérature et les arts), scientifique (la science et la technologie) ou juridico-morale (l'éthique et le droit).

Il y a pourtant un élément qui s'ajoute à la modernité ayant une influence déterminante sur ce processus de sédimentation conceptuelle : le mode de production capitaliste. Suite au développement du capitalisme et à son entrecroisement avec la modernité, la capacité de contrôle et de maîtrise de la nature en vue d'une multiplication de la production devient la forme privilégiée de savoir, raison pour laquelle l'idée directrice de *régulation* prend la relève sur l'*émancipation* ; autrement dit, le besoin capitaliste d'organiser la nature pour en tirer le meilleur profit contribue de manière déterminante à la consolidation de pratiques sociocognitives visant le contrôle et la *régulation*. C'est ainsi que l'*ordre* est consacré comme la façon hégémonique de connaître, et le *désordre* ou le *chaos* comme la notion hégémonique d'ignorance ; par suite, même l'*opposé dialectique de la régulation*, l'*émancipation*, sera poussé à re-codifier ses pratiques sociocognitives dans le langage de l'ordre afin de s'exprimer selon le code cognitivement légitimé par les pratiques sociales consolidées. C'est ainsi que les véhicules privilégiés d'expression de l'émancipation – les arts, la science et le droit – furent stimulés, sous l'influence de l'impératif capitaliste de la productivité, à adopter la grammaire de la régulation en vue d'une maîtrise progressive de la nature. Dans ce scénario, les idées émancipatrices perdent de la valeur tant qu'elles sont exprimées dans un langage autre que celui de la régulation déjà validé par les savoirs de l'ordre.

A partir de cet arrière-fond sociopolitique de consolidation de l'Etat européen moderne et de consécration de l'impératif capitaliste de la productivité, le philosophe portugais explore la sédimentation de certains savoirs à l'intérieur de l'Europe au préjudice d'autres dont la

Paz, Facultad de Humanidades y Ciencias de l'Educacion 1994, p. 7-8. Selon Boaventura de Sousa Santos, cette dérive sur-régulatrice vient de la conjonction de la modernité et du capitalisme, cf. SANTOS, B.S., *Toward a new common sense – law, science and politics in the paradigmatic transition*, New York, Routledge, 1995, p.56-57.

grammaire ne résonnait pas autant les intérêts de la modernité capitaliste. C'est ainsi que le savoir d'un Hobbes, où l'Etat trouve sa justification majeure, ou d'un Descartes, où la raison régulatrice et mathématique décèle son origine divine, sont entérinés ; tandis que le savoir d'un Nicolas de Cues, plaidant pour une *ignorance savante*, ou d'un Pascal, pour qui les limites de la raison ne nous permettent que de parier sur le meilleur sans pour autant pouvoir l'affirmer, ne résonnant pas la confiance capitaliste dans les vertus de la raison ordnatrice, rencontrèrent un succès considérablement plus discret⁹.

Boaventura de Sousa de Santos nous offre ainsi un tableau complexe de la modernité où les lignes de forces des concepts philosophiques et des modèles épistémologiques se trouvent dans un jeu de forces au sein duquel le contexte sociopolitique joue un rôle majeur dans la consolidation de certains savoirs au détriment d'autres. Cette vision de la modernité ouvre l'horizon sur la relecture des auteurs dont les projets philosophiques furent moins puissamment explorés en raison de leurs résonances mineurs avec les impératifs politico-économiques de leurs époques. Les exemples de Pascal et de Nicolas de Cues sont particulièrement expressifs puisqu'ils nous permettent de voir que la géophilosophie, c'est-à-dire le rapport constitutif entre le contexte sociopolitique et la production conceptuelle, ne se joue pas seulement au niveau national, mais aussi à l'intérieur d'un même univers culturel-linguistique ; c'est ainsi que le francophone Pascal et le germanophone Cues élaborent des constellations conceptuelles dont le succès est affaibli en raison de leurs dissonances à l'égard des impératifs sociopolitiques de leurs contextes.

Si le contexte sociopolitique joue un rôle déterminant déjà dans la confrontation entre des univers conceptuels concurrents à l'intérieur de la pensée considérée comme philosophique, son influence est encore plus nuisible pour les pratiques sociocognitives n'ayant pas le même privilège épistémologique – notamment les savoirs paysan, tribal, indigène, et d'autres. De tels savoirs ne seront pas simplement laissés à la marge comme des univers conceptuels de succès mineur, mais ils seront délégitimés dans leur propre nature épistémologique : ils seront niés en tant que savoir, ou, comme le condense Santos dans une formule remarquable, ils subiront un *épistémicide*¹⁰.

⁹ Santos explore ce qu'il appelle « les philosophies du Ouest non-Occidental » lesquelles seraient constituées par des savoirs philosophiques non-consolidés en raison de leurs incompatibilités avec les impératifs de la modernité capitaliste – les univers conceptuels de Pascal et Nicolas de Cues en constituent, selon lui, un exemple, cf. SANTOS, B. S., *Epistemologies of South*, p. 99-115.

¹⁰ La formule est particulièrement puissante en raison de sa résonance avec le mot *génocide* ; comme on verra par la suite, l'épistémicide jouât un rôle majeur dans la déshumanisation des indigènes lors de la colonisation. La

Pour illustrer son propos, Boaventura de Sousa Santos, originaire d'un pays protagoniste des prémices de la colonisation et de son impact sur l'avènement du capitalisme et de la modernité, tourne son attention vers l'impact épistémologique de ce jeu de forces politico-cognitif sur les savoirs issus des colonies. Le penseur portugais, qui a vécu au Brésil et dont la thèse de doctorat porte sur les favelas de Rio¹¹, explore ainsi le rapport entre la consécration de l'image moderne-capitaliste de la connaissance et la marginalisation des pratiques sociocognitives alternatives issues des collectivités économiquement exploitées.

Selon le philosophe portugais, la consolidation de certaines pratiques sociocognitives implique non seulement la marginalisation de pratiques alternatives comme aussi la production de zones d'invisibilité épistémologique et juridique. En effet, une des principales difficultés posées par la modernité consiste en la consolidation d'une pratique sociocognitive se prenant pour la seule capable d'exprimer le vrai et le juste ; cela veut dire que sa grammaire conceptuelle tend à exclure d'autres grammaires conceptuelles possibles consolidant ainsi une évaluation unilatérale de pratiques sociocognitives suivant ses propres critères, c'est-à-dire selon le pouvoir régulateur, la productivité, etc. L'entérinement de telle pratique conduit à la légitimation d'un critère universel de distinction entre le vrai et le faux (dimension épistémologique) et entre le juste et l'injuste (dimension sociopolitique), ce qui implique en filigrane une autre distinction : celle entre ce qui satisfait un tel critère, pouvant donc être vrai ou faux et juste ou injuste (dimension sociocognitive moderne), et ce qui ne le satisfait pas, ne pouvant ainsi être ni vrai ni faux et ni juste ni injuste (couches épistémologiquement délégitimées).

Il s'avère ainsi, affirme Santos, que l'universalisation d'un critère de distinction entre le vrai et le faux, le juste et l'injuste, repose sur un système de présélection de ceux dont le langage habilite à avoir une prétention légitime à la vérité et à la justice au préjudice de ceux dont les paroles sont vidées de sens par le langage censé être celui de la justice et de la vérité tel qu'il fut légitimé par les pratiques sociocognitives consolidées. En d'autres termes, le triomphe d'un système universel visible de distinction du vrai-faux et du juste-injuste produit de zones de non-existences juridiques et cognitives dont les sujets ne sont jamais traités

notion de *génocide* ne fut pourtant jamais employée pour caractériser la mort systématique des indigènes, puisque le terme n'a été créé qu'à la suite de la Seconde Guerre Mondiale. Pour une belle reconstruction de l'importance de la création du concept pour la reconnaissance du phénomène, voir l'excellent ouvrage de Samantha Power, *A Problem from Hell, America and the Age of Genocide*, New York, Basic Books, 2002.

¹¹ La thèse, soutenue en 1973 et éditée récemment (SANTOS, B. S., *O Direito dos Oprimidos*, Sao Paulo, Cortez, 2015), consiste en une analyse sociologique du droit informel et de la résolution de litiges au Favela du Jacarezinho à Rio de Janeiro.

comme étant capables de produire leurs propres critères de vérité et de justice, mais plutôt comme des objets devant se soumettre à des critères qu'ils n'ont pas eux-mêmes produits.

La modernité capitaliste est marquée ainsi par la consolidation de ce que Santos appelle une *pensée abyssale*, c'est-à-dire une pensée qu'en introduisant un critère prétendument universel de vérité et de justice jette dans l'abîme du non-sens plusieurs pratiques sociocognitives alternatives. La ligne abyssale est tracée à plusieurs niveaux : *politiquement*, entre la condition naturelle des sauvages et la zone de civilité de l'Etat ; *juridiquement*, entre l'a-légalité de cette condition naturelle (ou état de nature) et le couple légal-illégal rendu possible lui aussi par l'Etat ; et *épistémologiquement* entre les pratiques associées à la non-raison et celles gisant sous l'égide de la distinction du vrai et du faux. C'est-à-dire d'un côté de la ligne, le vrai ou le faux, le juste ou l'injuste, *les citoyens* ; de l'autre côté de la ligne et au-delà de l'abîme, le ni-vrai-ni-faux, le ni-juste-ni-injuste, *les sauvages*.

Cette ligne métaphorique entre la citoyenneté et la non-citoyenneté sauvage, entre le monde de la vérité et de la loi et le monde de l'a-légalité insensée, trouve son corrélat dans d'autres lignes beaucoup moins figurées et métaphoriques. Comme remarque Santos, « les véritables lignes abyssales émergent à la moitié du XVIème siècle avec les lignes d'amitié »¹². Telles lignes, dont la première résulte du Traité du Cateau-Cambresis (1559) entre l'Espagne et la France, introduisent :

« ...l'idée d'un ordre commun global et établissent une dualité abyssale entre les territoires de ce côté de la ligne et les territoires de l'autre côté de la ligne. De ce côté-ci, s'appliquent la confiance, la paix et l'amitié ; de l'autre côté, la loi du plus fort, la violence et le pillage. Quoiqu'il arrive de l'autre côté de la ligne, ce n'est pas soumis aux mêmes principes éthiques et juridiques valables de ce côté-ci. »¹³

La ligne abyssale métaphorique s'engendre ainsi simultanément à d'autres lignes abyssales non-métaphoriques introduisant elles aussi la séparation entre un domaine où les principes de justice et vérité s'appliquent et un domaine où ils ne s'appliquent pas, puisque « quoiqu'il arrive de l'autre côté de la ligne, ce n'est pas soumis aux mêmes principes

¹² SANTOS, B. S., *Epistemologies of the South – Justice against Epistemicide*, New York, Routledge, 2014, p. 121, (traduction personnelle).

¹³ *Idem*, (traduction personnelle).

éthiques et juridiques valables de ce côté-ci ». Il s'agit d'un contexte sociocognitif dont Pascal, avec sa grande perspicacité, a bien saisi l'enjeu : « trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence, un méridien décide de la vérité. (...) Plaisante justice qu'une rivière borne. Vérité au-deçà des Pyrénées, erreur au-delà. »¹⁴. Autrement dit, la ligne servant à consolider les pratiques sociopolitiques d'une certaine collectivité au détriment de celles d'autres collectivités est aussi une ligne servant à légitimer certains critères de vérité et de justice en circonscrivant ainsi le domaine de leur application – au-deçà de la ligne, vérité et justice ; au-delà, barbarie. Les carrefours entre justice, pouvoir et connaissance révèlent ainsi l'influence décisive du contexte sociopolitique, non seulement sur la détermination des degrés variés de succès de concepts philosophiques, mais aussi sur la dé-légitimation épistémologique de certains savoirs.

Dans un scénario ainsi dessiné, on assiste, avance l'auteur, à la naissance d'une cartographie abyssale où l'au-delà de la ligne devient le point aveugle de la connaissance et de la justice ; une zone d'invisibilité juridique, épistémologique et même politique. C'est ainsi que l'*état de nature*, c'est-à-dire l'état dans lequel se trouvent ceux qui ne sont pas soumis aux principes de justice, donc des entités juridiquement et politiquement inexistantes, sera explicitement attribué par Hobbes, aux « sauvages en de nombreux endroits de l'Amérique »¹⁵, puisque, comme dira Locke, « au commencement, tout le monde était comme une Amérique »¹⁶. L'au-delà de la ligne devient dès lors un vide légal géographiquement localisé, car, comme dit la dictée populaire « il n'y a pas de péché au sud de l'équateur »¹⁷ ; cela indique que l'avènement de l'Etat moderne exprimé par la modernité occidentale « loin de signifier l'abandon de l'état de nature et le passage à la société civile, signifie plutôt la coexistence de l'état de nature et de la société civile séparés par une ligne abyssale »¹⁸.

¹⁴ PASCAL, *Pensées*, frag.56, Paris, Gallimard, 2004, p.87.

¹⁵ HOBBS, T., *Léviathan*, trad. Tricaud, F., Paris, Sirey, 1971, p.125.

¹⁶ LOCKE, J., *Traité du gouvernement civil*, trad. Mazel, D., Paris, Flammarion, 1984.

¹⁷ Cette formule, à l'origine « *ultra aequinotialem non peccavi* », renvoie au théologien et poète néerlandais Gaspar van Baerle qui justifiait ainsi les excès de l'empire colonial néerlandais au nord du Brésil dans son récit originalement rédigé en 1631, *Rerum per octennium in Brasilia et alibi nuper gestarum sub praefectura* ; la formule est devenue célèbre au Brésil depuis sa reprise critique par l'écrivain brésilien Euclides da Cunha (cf. CUNHA, E., *À margem da História*, Editora Lello Brasileira, Porto, 1967, p. 23) la culture populaire s'en approprie par la suite et en fait le motif d'une fameuse chanson brésilienne composée par Chico Buarque et Ruy Guerra. Le sociologue Sergio Buarque de Hollanda, dans son étude *Racines du Brésil* en résume bien l'enjeu à partir d'un renvoi au propre van Baerle, « c'est comme si la ligne séparant les hémisphères séparait aussi la vertu du vice » (traduction personnelle), cf. HOLLANDA, S. B., *Raizes do Brasil*, Sao Paulo, Companhia das Letras, 1995, p.197-8, n.40.

¹⁸ SANTOS, *op. cit.*, p.122.

La même cartographie abyssale créatrice du vide légal produit aussi un vide cognitif ; une fois que des principes alternatifs de vérité et de justice sont rendus épistémologiquement invisibles par l'universalisation d'un critère de vérité engendré au sein de la modernité, les savoirs des peuples dont les comportements s'organisent et s'orientent autour d'autres principes ne peuvent être saisis que comme des croyances incompréhensibles. Au-delà de la ligne se situent ainsi « la magie et l'idolâtrie », le ni-vrai-ni-faux des collectivités qui ne sauront avoir leurs mots lorsqu'il est question de connaissance. Il s'ensuit une remise en question de la pensée indigène, non pas seulement en ses manifestations factuelles, mais dans son essence même, en tant que faculté ; dès lors même leur humanité devient un objet de controverse devant être sanctionnée par une bulle papale en 1537, qui attribue aux indigènes une âme passible de conversion¹⁹, c'est-à-dire une âme reconnue dans sa capacité de recevoir du savoir mais non pas d'en produire. En d'autres termes, à l'état de nature attribué aux indigènes s'ajoute l'oblitération de leurs pratiques cognitives et de leur capacité à produire du savoir, ce qui conduit éventuellement à une remise en question de leur pleine humanité. Une région de sub-humanité se produit ainsi presque simultanément au rayonnement du concept d'humanité en Occident.

La dimension historique de concrétisation de ce que Santos appelle « la ligne abyssal » indique ainsi que l'universalisation du critère de vérité et de justice dont la modernité capitaliste est la porteuse implique en filigrane la distinction entre le compréhensible (domaine du vrai et du faux) et l'incompréhensible (le ni-vrai-ni-faux : l'au-delà magique), entre le légitime (domaine du juste et du injuste) et l'illégitime (le ni-juste-ni-injuste : l'au-delà sauvage), entre l'humanité dont la prétention à la justice et à la vérité sont légitimes et la sub-humanité qui n'a pas mot à dire sur des questions si importantes puisqu'elle est *sauvage*. L'humanité (vérité et justice) moderne implique ainsi la sub-humanité (magie et sauvagerie) moderne, ou, dans les mots de l'auteur « la négation d'une partie de l'humanité est sacrificielle puisqu'elle est la condition de l'affirmation d'une autre partie de l'humanité comme universelle »²⁰.

¹⁹ Voici la traduction française de la bulle *Veritas ipsa* du 2 juin 1537 : « Nous, qui, malgré notre indignité, tenons la place du Seigneur sur terre, et qui désirons, de toutes nos forces, amener à Son bercail les brebis de Son troupeau qui nous sont confiées et qui sont encore hors de Son bercail, considérant que ces Indiens, en tant que véritables êtres humains, ne sont pas seulement aptes à la foi chrétienne, mais encore, d'après ce que Nous avons appris, accourent avec hâte vers cette foi, et désirant leur apporter tous les secours nécessaires. (...) Nous déclarons et décidons, que les Indiens et les autres peuples doivent être invités à la dite foi du Christ par la prédication de la parole de Dieu et par l'exemple d'une vie vertueuse ».

²⁰ SANTOS, *op. cit.*, p.124.

Cette première incursion dans l'univers conceptuel articulé par Boaventura de Sousa Santos nous permet d'entrevoir une des forces majeures de son entreprise philosophique, à savoir : l'exploration du carrefour entre savoir et politique (y inclut l'économique, le social et le juridique). Un rapport qu'il l'exprime lui-même de façon paradigmatique : « pas de justice cognitive globale, pas de justice globale »²¹. En effet, comme on a vu, les pratiques sociocognitives entérinées par l'avènement de la modernité et du capitalisme ont mis à la marge d'autres pratiques sociocognitives moins utiles aux impératifs dominants de la productivité, de l'universalisation et de l'ordonnance. Cela indique que le savoir est non seulement décliné selon le contexte socio-politique de sa formulation, tel que si bien formulé par l'idée de géophilosophie, mais qu'il est aussi le produit d'un conflit entre des pratiques sociocognitives diverses au sein duquel les impératifs politico-économiques jouent un rôle majeur. Autrement dit, la géophilosophie, nous permettant d'entrevoir les rapports entre les contextes sociopolitiques anglais, français et allemand et leurs respectives philosophies, ouvre aussi l'horizon pour la thématization d'une géopolitique des savoirs d'après laquelle la pensée de ces trois pays se situe dans un rapport politico-économique à la pensée d'autres collectivités : si bien au niveau infranational, où des pratiques sociocognitives furent marginalisées par l'imposition de certains impératifs (ce qui inclut non seulement des concepts philosophiques mis à l'écart par la modernité, comme *le pari* de Pascal ou *l'ignorance savante* de Nicolas de Cues, comme aussi des univers épistémologiques entièrement négligés, comme les savoirs paysans, plébéiens, populaires) ; comme aussi au niveau international, au sein duquel le savoir d'autres cultures furent délégitimés – la pensée amérindienne, africaine, parmi d'autres.

Le passage de la géophilosophie à la géopolitique des savoirs ouvre ainsi l'horizon pour comprendre, d'une part, l'imposition de certaines pratiques sociocognitives à l'égard d'autres dans un jeu de force conceptuel manifesté dans la propre histoire de la philosophie, et, d'autre part, l'effet politico-conceptuel de l'établissement d'une pratique sociocognitive se prétendant porteuse des conditions de vérité et de juridicité. Ainsi, les allers-retours entre le socio-politique et le cognitif nous permettent de comprendre non seulement les conflits précédant la consolidation de certaines pratiques comme aussi la production de zones d'invisibilité juridique et cognitive. La dé-légitimation de ces zones et des collectivités porteuses de telles pratiques constitue ce que Santos appelle *l'épistémicide*.

²¹ La formule, librement traduite de l'anglais (« there is no global justice without global cognitive justice »), constitue le fil conducteur de l'œuvre *Epistemologies of South – Justice against epistemicide*.

II – LA MONOCULTURE EPISTEMIQUE

On a vu jusqu'ici comment l'univers conceptuel déployé par Boaventura de Sousa Santos habilite l'emploi des outils de la géophilosophie pour explorer les rapports de forces entre des pratiques sociocognitives conduisant à l'ébauche d'une géopolitique des savoirs au sein de laquelle la pratique sociocognitive consolidée par l'avènement de la modernité capitaliste rejette d'autres pratiques dans des zones de non-existences juridico-épistémologiques ; les savoirs institués se révèlent ainsi, d'un côté, comme *les résultants* de jeux de forces intra- et inter-collectifs et, d'un autre côté, *les générateurs* d'une asymétrie sociopolitique dans l'arène où les jeux de forces prennent place. Ce scénario ainsi dessiné nous permet d'explorer non seulement les causes, mais aussi les effets de l'adoption de pratiques sociocognitives de prétentions universalistes sur le terrain de l'expérience humaine.

L'argument de Santos repose sur la reprise d'un des résultats fondamentaux de son articulation de la géopolitique des savoirs : le fait que les pratiques sociocognitives constituent des vecteurs d'intérêts sociopolitiques. Cela nous permet d'entrevoir que chaque savoir ne constitue qu'*une forme* de cultiver le terrain cognitif caractérisée par des pratiques et des façons de faire spécifiques et particulières résultant des contextes locaux ; il s'ensuit qu'aucun savoir ne saurait jamais être considéré comme *la seule culture* qui ouvre le terrain aux fruits de la vérité et de la justice. Sur cet arrière-fond, la liaison constitutive entre savoir et pouvoir offre l'occasion d'explorer les effets politiques de chaque forme de savoir, en l'occurrence, les effets de la consolidation du savoir comme régulation – celui supposant l'universalisme et la productivité croissante.

Une des spécificités de la forme d'après laquelle le savoir régulateur se rapporte au terrain de la connaissance, repose sur le fait qu'il s'articule selon le principe de la quête d'une croissance exponentielle de la production d'un certain fruit dont les règles pour le cultiver serviront de modèle à l'évaluation de toute autre puissance productrice. Cette manière de se rapporter au terrain cognitif risque d'avoir un effet sociopolitique indigeste qui se manifeste doublement : d'un côté, dans la dé-légitimation des savoirs n'obéissant pas aux mêmes règles supposées par les façons de faire privilégiées par la modernité capitaliste ; et, d'un autre côté, dans l'épuisement du terrain de l'expérience humaine, car les nutriments dépendants de la mise en œuvre d'autres cultures auront leurs développements bloqués par la culture forcée d'un seul et même savoir. Cette façon unilatérale de cultiver le terrain cognitif conduisant à

son épuisement par l'exclusion de pratiques alternatives constitue ce que Santos appelle *la monoculture du savoir*.

La métaphore agraire n'est pas anodine. En effet, la monoculture est une pratique largement employée dans l'agriculture industrielle dont le but est précisément la multiplication exponentielle de la production et dont l'effet collatéral est l'appauvrissement du sol et la facilitation du surgissement et de la dissémination de pestes en raison de la réduction de la biodiversité. A partir de cette notion originaire de monoculture, Santos peut jouer sur l'ambiguïté du terme « culture » pour décrire le phénomène de la standardisation culturelle provoquée par la globalisation, au sein de laquelle les mêmes formes d'expression artistique tendent à se reproduire à l'échelle globale au prix d'un appauvrissement cognitif progressif.

La formule *monoculture du savoir* peut capturer ainsi la standardisation de pratiques sociocognitives au prix de la biodiversité aussi bien au niveau de la nature qu'au niveau de l'esprit. Au sein de telles pratiques, les nutriments et les fruits marginalisés par les impératifs de la productivité deviennent des sub-produits exotiques, car leurs cultures, ne contribuant pas à la production à large échelle, deviennent inessentiels.

Si cet effet d'exotisme se manifestait déjà dans la cartographie abyssale issue de l'universalisation de critères d'évaluation cognitive, la saisie de cette universalisation en termes de monoculture nous permet d'en aborder les enjeux sous un autre angle. Cela se fait puisque la notion de monoculture nous ramène à un des traits fondamentaux de la modernité capitaliste : la quête de l'accroissement du pouvoir sur la nature en vue de la multiplication exponentielle des produits que l'on peut en puiser. Cette notion de croissance progressive contient en filigrane l'idée d'une temporalité linéaire, puisque l'horizon du progrès allonge la temporalité dans une ligne progressive où le présent est plus avancé que le passé et le futur plus avancé que le présent. Au sein du temps ainsi compris, ce qui ne suit pas la marche de la multiplication de la production ne saura être saisi que comme la marque d'une pratique arriérée, c'est-à-dire comme une dimension du passé persistant au présent.

La linéarisation du temps a joué un rôle majeur dans la globalisation des pratiques sociocognitives de la modernité capitaliste ; en effet, une fois que le temps est saisi de façon unitaire et linéaire, il devient possible d'envelopper la grande hétérogénéité socioculturelle globale dans une même narration, une même histoire, tout en classant chaque collectivité par rapport au critère de contemporanéité fourni par les nations constituant les sources de telles

pratiques. Selon le philosophe portugais, c'est d'après cette notion de temps et de connaissance qu'il deviendra « raisonnable » d'exiger d'autres collectivités la conversion à une religion, l'adoption d'un système de production, la maîtrise d'une langue spécifique, l'augmentation de la production, le « développement » économique, le respect aux règles du Fond Monétaire International et ainsi de suite. Tout cela devient possible par cette ligne temporelle en fonction de laquelle la distinction entre les civilisés et les sauvages se déclinera dans d'autres : entre les pays développés et les pays sous-développés, entre le Premier Monde et le Tiers Monde²², entre le Nord avancé, source des critères de justice et vérité, et le Sud arriéré²³, source de sorcellerie et de superstition²⁴, entre le Nord, sujet de science, et le Sud, objet d'anthropologie²⁵.

Si la linéarisation temporelle se traduisant géographiquement dans l'opposition Nord-développé x Sud-sous-développé fait partie des retentissements inter-collectifs de la monoculture, celle-ci contient également des effets de subjectivation, c'est-à-dire des déploiements intra-collectifs ou intersubjectifs, dans la mesure où il n'y aura qu'une forme de subjectivité légitimée par monoculture du terrain humain²⁶. On assiste ainsi à la délégitimation en masse d'autres formes de subjectivités. En effet, la transformation de la science moderne et d'une idée de justice en la source des seuls critères de vérité et justice implique la production d'une zone de non-sens épistémologique où les sujets sont des *ignorants* ; de même, la transformation de la temporalité linéaire issue de groupes

²² La distinction entre pays développés et sous-développés aussi bien que celle entre Premier et Tiers Monde renvoie à la fin de la Seconde Guerre Mondiale où les expressions commencent à être employées pour caractériser le « développement » des pays en fonction de critères économiques et sociaux établis par les nations capitalistes avancées. Les anciennes colonies, à part quelques exceptions (notamment les Etats-Unis, le Canada, l'Australie et la Nouvelle Zélande), seront maintenant classées comme des nations défaillantes.

²³ La division géopolitique Nord-Sud est l'expression géographique de la distinction Premier Monde x Tiers Monde ; la formule fut consacrée par le rapport, rédigé sous la direction du chancelier allemand William Brandt et paru en 1980, *Nord-Sud – un programme de survie*. Santos s'intéresse notamment à la traduction épistémologique de cette opposition géographique ; une traduction qui, selon lui, met en relief le fait que le « sud » n'est que le nom de *ce qui est exclu* du point de vue sociocognitif – cela veut dire que le sud (les collectivités dont les pratiques sociocognitives sont exclues) existe aussi à l'intérieur du nord.

²⁴ Le rôle joué par le rapprochement de la figure du colonisé de celle de l'adorateur du diable dans la justification de la colonisation est exploré par Silvia Federici dans son excellente étude des effets sociocognitifs de la rationalisation capitaliste de la production sociale. Federici y attire l'attention notamment sur les similarités entre les éléments de justification de la chasse aux sorcières en Europe et la diabolisation des savoirs indigènes en Amérique, voir FEDERICI, S., *Caliban and the Witch – Women, the Body and Primitive Accumulation*, New York, Autonomedia, 2004, p. 219-39.

²⁵ L'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro attire l'attention sur cet aspect de l'opposition et fait appel à une radicalisation du processus de reconstruction de l'anthropologie afin de la débarrasser du colonialisme qui « en constitue un des a priori historiques », cf. VIVEIROS DE CASTRO, E., *Métaphysiques Cannibales*, Paris, PUF, 2009, p. 4.

²⁶ Cette uniformisation de la réussite psycho-sociale est poétiquement capturée par Tolstoi dans la célèbre phrase d'ouverture d'Anna Karénine « Tous les bonheurs se ressemblent, mais chaque infortune a sa physionomie particulière ».

politiquement dominant en la seule temporalité existante conduit à marginaliser les pratiques sociocognitives alternatives et à saisir comme des *marginiaux* les sujets qui les pratiquent ; la monoculture implique aussi, sur la longue durée, une naturalisation des hiérarchies d'évaluation de pratiques dont la conséquence est la *naturalisation de l'infériorité* de ceux dont les pratiques diffèrent de la norme consolidée ; aussi, la monoculture implique l'universalisation de façons de faire et de se rapporter à la terre de telle sorte que les agents d'autres cultures seront saisis comme des *locaux* ; finalement, la transformation de la croissance économique en impératif non-questionnable fait des pratiquants d'autres cultures du terrain humain des sujets *improductifs*²⁷.

En d'autres termes, la monoculture du terrain de l'expérience humaine a des effets de subjectivation de longue terme tendant à l'universalisation du critère de réussite du cultivateur, ce qui conduit : d'un côté, à l'uniformisation de la notion de cultivateur réussi du terrain humain²⁸ et, d'un autre côté, à la production massive de subjectivités échouées – les ignorants, les marginaux, les inférieurs, les locaux, les improductifs. Comme les pratiques sociocognitives de telles subjectivités sont aussi entièrement délégitimées, la soumission du terrain humain à la pratique forcée d'une même culture conduit à l'élimination en masse de tous les autres potentiels de la terre : un véritable *épistémicide* de la biodiversité du terrain de l'expérience humaine.

Tel *épistémicide* se révèle dans la priorisation de pratiques sociocognitives orientées vers l'accumulation au prix de la dé-légitimation de pratiques alternatives comme la culture paysanne de la terre, les pratiques médicinales de populations rurales, la culture populaire et d'autres. C'est ainsi que les sujets délégitimés (les ignorants, les marginaux, les inférieurs, les locaux, etc.) verront leurs pratiques sociocognitives tomber progressivement dans le discrédit, puisqu'en effet, le sub-produit d'une définition restreinte de savoir et de *Raison* est la multiplication de la *zone de déraison*, laquelle deviendra un grand parapluie conceptuel de la modernité capitaliste recouvrant une constellation de pratiques dorénavant caractérisées comme : « magie », « sorcellerie »²⁹, « superstition », « folie »³⁰, « primitivisme » et d'autres.

²⁷ SANTOS, *op. cit.*, p. 172-5.

²⁸ Herbert Marcuse en a bien saisi l'enjeu lorsqu'il a dénoncé en 1968 l'unidimensionnalité comme l'un des effets majeurs du capitalisme avancé : au niveau social (la société unidimensionnelle), au niveau individuel (l'homme unidimensionnel) et au niveau épistémologique (la pensée unidimensionnelle) – voir MARCUSE, H., *L'homme unidimensionnel*, Paris, Les éditions de minuit, 1968.

²⁹ Silvia Federici nous offre une riche analyse des rapports entre l'avènement du capitalisme et la diabolisation de pratiques cognitives alternatives déployée notamment dans la *chasse aux sorcières* à partir du XV^e siècle, voir FEDERICI, *op. cit.*.

Si la transition de la *géophilosophie* à la *géopolitique des savoirs* nous a permis de saisir les différents savoirs, compris comme des vecteurs condensateurs d'intérêts sociopolitiques, dans leurs jeux mutuels de forces, la *monoculture du savoir* ouvre l'horizon à l'exploration des retentissements sociopolitiques de la priorisation à l'échelle globale d'un certain savoir excluant d'autres alternatives. Cette notion de *monoculture*, exprimant le rapport de ce savoir aussi bien à la nature et qu'à l'esprit humain, révèle la standardisation de la *praxis*, toujours orientée vers la multiplication progressive de la production, ayant pour conséquence, d'une part, la globalisation de la temporalité linéaire spatialement traduite dans l'opposition Nord-Sud, et, d'autre part, la déconsidération massive d'autres pratiques cognitives regroupées sous un terme d'extension croissante : *la déraison*.

III – POUR UN ELARGISSEMENT DE LA NOTION DE SAVOIR

Afin d'obvier à une élimination en masse de pratiques sociocognitives, on a besoin, avance Santos, d'une notion plus large de savoir. En effet, tant que le savoir reste confiné à la grammaire de l'universalisme et de la productivité, les pratiques alternatives de vérité et de justice n'acquerront jamais leurs droits de cité épistémologique. Pour briser l'opposition pernicieuse perpétuée par la modernité capitaliste entre science/état-civil et magie/état-de-nature acquérant éventuellement par la cartographie abyssale et par la monoculture du savoir la traduction géographique Nord/avancé et Sud/arriéré, il convient d'explorer la dimension épistémologique de pratiques sociocognitives n'étant pas soumises aux mêmes impératifs entérinés par le capitalisme global. Cela n'implique nullement de nier la force épistémologique de sciences modernes, mais tout simplement d'étendre la portée de la notion de savoir afin d'y faire place à d'autres rapports possibles à la vérité et à la justice.

Il s'agit ainsi d'explorer une notion de savoir qui ne soit pas réductible aux pratiques sociocognitives régulatrices d'après lesquelles la connaissance est associée à l'*ordre* et l'ignorance au *chaos*. Santos suggère de récupérer la notion d'*émancipation*, détournée par le triomphe des impératifs capitalistes globaux, dans le but d'élaborer un « savoir comme émancipation », un savoir d'après lequel l'ignorance soit comprise non pas comme chaos, mais comme *colonisation*, et l'acte de connaître soit lié non pas à l'ordre, mais à *la puissance*

³⁰ L'étude de Foucault sur les déploiements épistémologiques et institutionnels de l'élargissement de l'extension du concept de déraison et sur la progressive pathologisation de celle-ci, nous offre un riche témoin historique et philosophique du surgissement d'une ligne abyssale non-métaphorique manifestée sous la forme de ce que Foucault appelle le « grand renfermement », cf. FOUCAULT, M., *Histoire de la Folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p.67-109.

de déclenchement de l'engagement collectif solidaire. L'enjeu fondamental de cette notion alternative de savoir repose sur une nouvelle notion de vérité ; le point de Santos, c'est d'articuler la vérité non pas comme le corrélat de la représentation ou comme l'ordination consistante d'un ensemble de représentations, mais plutôt comme le pouvoir pragmatique de déclencher l'engagement solidaire des acteurs dans des contextes sociopolitiques spécifiques. La vérité devient ainsi une affaire d'engagement collectif où le contexte joue un rôle majeur, puisque, comme on peut facilement anticiper, la réussite de telles pratiques dépend constitutivement du contexte – à guise d'exemple, le degré de réussite d'une intervention dans les pratiques agraires basée sur les principes de la science moderne n'est pas le même lorsqu'il s'agit d'intervenir dans une grande ferme nord-américaine ou dans une communauté millénaire du sud-est asiatique où l'agriculture joue un rôle central dans l'harmonie sociale.

C'est d'ailleurs précisément l'idée du rapport au contexte qui conduit l'auteur à reformuler la notion d'ignorance en termes de *colonisation*. En effet, lorsqu'une pratique sociocognitive est imposée à un peuple qui ne l'a pas produite, son implémentation peut conduire à un bouleversement profond de la structure sociopolitique locale ; cette négligence de pratiques sociales et de savoirs locaux conduit à une véritable imposition politique et épistémologique de critères de vérité et de justice dont le rapport à la collectivité locale reste extérieur ; c'est ainsi que celle-ci subit un processus progressif d'oblitération épistémologique et ses pratiques cognitives sont *colonisées*. Cette fracture entre une pratique sociocognitive et le contexte social de son application est le trait distinctif, selon cette notion de savoir, de l'ignorance. Il est remarquable qu'une même pratique puisse être saisie comme une expression de connaissance ou comme une expression d'ignorance en fonction de la notion de savoir que l'on suit ; par exemple, une même pratique peut être saisie comme une concrétisation de connaissance par la science moderne, et simultanément, au cas où elle se constitue comme une imposition extérieure sur des savoirs locaux, comme une mise en œuvre de l'ignorance par le *savoir comme émancipation*.

De même, le contexte joue un rôle déterminant dans la reformulation de la notion de *connaître*, redéfinie en tant que l'acte habilitant *l'engagement collectif solidaire*. En effet, si l'ignorance s'articule comme une fracture entre les pratiques tenues pour vraies et le contexte de leurs mises en œuvre, alors la connaissance sera à son tour comprise comme la concrétisation du rapport le plus riche possible au contexte ; en d'autres termes, ce qui a le pouvoir de déclencher l'engagement solidaire réciproque du plus grand nombre de subjectivités locales sera l'expression par excellence de la *connaissance*.

En somme, Santos propose une transformation de la notion de savoir suivant laquelle on passe de l'ignorance comme *chaos* à l'ignorance comme *colonisation*, et de la connaissance comme *ordre* à la connaissance comme *solidarité collective* – ce qui ne remet nullement en question le pouvoir de vérité des sciences modernes, puisqu'elles ont également, dans certains contextes, la capacité de produire de la solidarité collective. La nuance introduite ne vise ainsi qu'à ouvrir la dimension épistémologique à l'accueil d'autres pratiques cognitives possibles en attribuant un rôle décisif au contexte sociopolitique de leurs réalisations.

Cette notion alternative de savoir comporte deux puissants effets conceptuels. Le premier concerne la finitude. Si la connaissance consiste en des pratiques capables de produire de la solidarité collective et si l'ignorance se traduit dans un rapport colonisateur à l'altérité, alors une pratique sociocognitive ne saura s'imposer aux pratiques locales sous le prétexte de progrès, puisqu'une telle imposition ne constituerait que de l'ignorance selon le présent critère de vérité. Cela implique, d'une part, un rapport considérablement plus prudent à d'autres savoirs et, d'autre part, la suspension de jugement concernant leur vérité et justice tant que l'on ne dispose de suffisamment d'information sur le contexte sociocognitif où le savoir opère. Autrement dit, faute d'un considérable effort de reconstruction historico-culturel de la vision de monde d'une collectivité³¹, l'attribution des notions d'*état de nature*, *sauvagerie*, et d'autres, issue de la cartographie abyssale est incompatible avec le savoir émancipateur. En plus, puisque la multiplicité de contextes sociaux et de visions de monde possibles ne peut être anticipée, aucune pratique sociocognitive ne saura s'ériger en quelque chose d'universellement valable ; en d'autres termes, le sceau de la connaissance tend à être apposé beaucoup plus sur les pratiques cognitives capables de s'autolimiter que sur celles marquées par une prétention d'universalité.

Le deuxième effet conceptuel concerne la temporalité. Le savoir saisi tout simplement comme ce qui est capable d'engendrer de la solidarité collective est incompatible avec la globalisation de la linéarité temporelle issue de la monoculture du savoir. En effet, selon cette notion élargie de savoir, la fracture entre une pratique sociocognitive et le contexte social de son application constitue un trait distinctif de l'ignorance ; or, le temps linéaire global est à la source même de la légitimation de l'imposition généralisée de certaines pratiques (capitalisme, universalisation de règles, productivité, etc.), donc à la source de la légitimation

³¹ Cela rapproche l'entreprise conceptuelle de Boaventura de Sousa Santos de celle d'Eduardo Viveiros de Castro qui prétend justement explorer les effets métaphysiques du savoir d'autrui.

de ce qui, d'après le savoir comme émancipation, constitue l'ignorance. Il est ainsi nécessaire de rompre avec l'imposition de cette ligne afin d'ouvrir l'espace à la coexistence de différentes structures temporelles possibles et dès lors ne pas évaluer autrui selon le paradigme de contemporanéité offert par la situation temporelle de l'évaluateur.

Cette nouvelle notion de savoir comportant la rupture avec la linéarisation globale du temps vise à faire justice non seulement à des pratiques sociocognitives issues d'autres cultures et nations, comme aussi à celles issues de groupes sociaux marginalisés par l'avènement de la modernité capitaliste, puisque, comme on a vu, la priorisation de pratiques sociocognitives visant l'accumulation et la production a conduit au mépris, au traitement condescendant voire à la destruction de pratiques sociocognitives alternatives à l'intérieur d'un même univers culturel.

La quête d'une nouvelle notion de savoir plus flexible et capable de comporter de pratiques sociocognitives hétérogènes sans y introduire aucun autre critère d'évaluation que la puissance d'engager la plus grande quantité possible d'agents et de groupes sociaux dans des pratiques sociales solidaires vise ainsi à prévenir, non-seulement l'*épistémicide interculturel*, mais aussi celui perpétré contre des collectivités exprimant leurs visions de vérité et justice dans une grammaire autre que celle de l'universalisme et du progrès, un *épistémicide intraculturel*. Cette nouvelle notion de savoir vise ainsi à ressaisir l'épistémologie sous une optique inclusive, capable de faire justice à plusieurs pratiques cognitives. C'est pourquoi il ne s'agit nullement de nier la connaissance scientifique et les fruits de ses pratiques, mais tout simplement de déconstruire les éléments qui l'ont conduite à se prendre pour la seule épistémologie possible. Autrement dit, il y a de la place pour une connaissance comme régulation pourvu qu'elle n'exclue pas de rapports alternatifs à la vérité et à la justice.

On voit ainsi que la notion de savoir comme émancipation avancée par Santos permet (i) d'une part, grâce au rapport constitutif entre vérité et contexte traduit par l'exigence d'autolimitation, de combattre la mise en abîme de pratiques sociocognitives issue de la cartographie abyssale et, (ii) d'autre part, grâce à la mise en évidence du rôle de la temporalité linéaire dans la dé-contextualisation des pratiques sociocognitives, de remettre en question la globalisation de la linéarité du temps issue de la monoculture du savoir. Eviter l'*abîme spatial* et la *hiérarchie temporelle* se révèle être ainsi une priorité dans le combat contre l'épistémicide intra- et inter-collectif.

IV – VERS UNE ECOLOGIE DES SAVOIRS

La notion d'un rapport constitutif entre *vérité* et *puissance d'engagement collectif solidaire*, dans la mesure où elle réclame l'autolimitation de chaque savoir et remet en cause la hiérarchie issue de la linéarité temporelle, ouvre l'horizon à un projet de coexistence harmonieuse des savoirs, un projet dénommé par le philosophe portugais *l'écologie des savoirs*. Cet horizon programmatique indique, déjà dans sa belle formule, une double opposition à la monoculture du savoir : d'un côté, il s'agit de briser toute prétention de monopole épistémologique pour éviter l'appauvrissement du terrain cognitif provoqué par la reproduction à large échelle de modèles sociocognitifs uniformisés au prix de la délégitimation massive de pratiques alternatives ; d'un autre côté, il est question d'envisager un rapport plus humble, non seulement à d'autres pratiques, mais à la totalité des rapports humains, entre soi et avec la nature.

Au contraire de la notion de monoculture, qui désigne une uniformisation (mono-) de pratiques (culture), l'écologie se réfère à l'étude (logos) du *milieu* (*oikos* – la maison, la demeure, le foyer) où les pratiques prennent forme. Le sujet et ses pratiques sociocognitives sont ici abordés non pas sous l'aspect régulateur du *devoir être* introduit par l'impératif de la productivité, mais plutôt en tant qu'un élément parmi d'autres immergé dans un milieu relationnel³² ; cela implique que le contexte, *l'oikos* de chaque pratique sociocognitive, constitue la clé du programme esquissé par le philosophe portugais.

Le placement de *l'oikos* au centre de l'analyse permet d'envisager autrement l'engendrement de subjectivités. Comme on vu, un des effets de la monoculture du savoir est la consolidation d'une forme légitime de subjectivité au prix de la marginalisation de toute alternative, ce qui se manifeste dans la multiplication des figures du mépris : les marginaux, les insensés, les ignorants, les sauvages, les inférieurs, les locaux, les improductifs. Une fois que l'établissement d'une pratique-modèle, dont la contrepartie est la consolidation d'un sujet-modèle, propagée par la *monoculture* est substitué par l'étude de *l'oikos* de chaque pratique, alors la subjectivité ne saurait être abordée que d'après son inscription au sein de chaque *oikos*. Autrement dit, si l'effet de subjectivation de la monoculture du savoir est la détermination d'une subjectivité modèle, l'écologie, en tant qu'étude du milieu, ouvre

³² Le chaman et leader des Indiens yanomamis du Brésil, Davi Kopenawa, dans son récit unique du monde des Blancs à partir d'une perspective indigène, parle du mot *écologie*, qui a, selon le même sens du mot indigène *Omama* : « dans la forêt, c'est nous, les êtres humains, qui sommes l'écologie. Mais ce sont, tout autant que nous, les xapiri, le gibier, les arbres, les rivières, les poissons, le ciel, la pluie, le vent et le soleil ! », cf. KOPENAWA, D. et ALBERT, B., *La Chute du Ciel*, Paris, Plon, 2010, p. 647-648.

l'horizon à une multiplication de possibilités concrètes d'être sujet, des possibilités qui ne sauraient être évaluées que d'après leurs *oikoi*.

L'*écologie des savoirs* ainsi comprise semble conduire à un relativisme. Et pourtant ce n'est pas le cas. Il ne s'agit pas tout simplement d'avancer le rôle déterminant du contexte dans l'engendrement de la vérité et de la subjectivité, mais aussi de prendre en compte les rapports mutuels entre chaque contexte au sein d'un contexte majeur. En effet, la notion d'écologie, en vertu de la flexibilité de la notion d'*oikos*, permet de thématiser les rapports mutuels entre dives *oikoi* au sein d'un environnement qui les entourent tous, le grand *Oikos* ; en outre, si chaque *oikos* correspond à un environnement (social, politique, géographique, culturel) spécifique, il faut aussi prendre en compte que nous partageons tous la même planète et qu'ainsi nous sommes immergés, nous et les milieux particuliers auxquels nous appartenons, dans un grand *Oikos*, lequel est affecté par nos rapports et nos prises de décisions. L'écologie des savoirs permet dès lors d'explorer les entrecroisements d'*oikoi* au sein d'un *Oikos* qui les environne tous – la Terre : Gaïa.

Le grand bénéficiaire de cette quête d'harmonie dans le rapport entre les *oikoi* est précisément le grand *Oikos*. En effet, pour que les nutriments spécifiques de chaque terrain de l'*Oikos* puissent trouver les pratiques facilitant leurs épanouissements, il conviendrait, au lieu de chercher à soumettre la terre à une discipline de contrôle, plutôt d'entrer dans un rapport d'habilitation et de potentialisation ; c'est-à-dire de chercher à établir les liens facilitant le déploiement des vertus spécifiques aux potentialités de chaque terrain, sans pour autant avoir une saisie anticipée de la direction qui prendra le cultivateur. Il s'ensuit que le rapport entre le travail et la terre s'articule moins en termes de contrôle et régulation et plus en termes de composition de forces en vue du déploiement des puissances spécifiques à chaque terrain ; un travail pour la terre et non un travail de la terre.

En somme, l'univers conceptuel déployé par Boaventura de Sousa Santos nous permet de thématiser le rapport de forces constituant une géopolitique de savoirs au sein de laquelle la notion de savoir comme régulation n'est que celle consolidée par la modernité capitaliste ; cela indique la nécessité d'élargir la notion de savoir pour, d'une part, explorer les effets pervers de l'exclusion d'autres pratiques sociocognitives imposées par la monoculture du savoir régulateur et, d'autre part, ouvrir l'horizon sur une relation plus humble à la totalité de l'expérience, une relation d'après laquelle le *travail de* est remplacé par le *travail pour*. De la géophilosophie passant par la géopolitique des savoirs, on aboutit au savoir au profit de la

terre ; du géo-savoir au *savoir pour* Gaïa, voilà le parcours auquel nous incite l'ambitieux programme philosophique esquissé par le penseur portugais.