Boaventura de SOUSA SANTOS, *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémique sur la science*

Paris, Desclée de Brouwer, coll. Solidarité et société, 2016, 437 pages

Éric Dacheux

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/questionsdecommunication/11343>

DOI : 10.4000/questionsdecommunication.11343

ISSN : 2259-8901

Éditeur

Presses universitaires de Lorraine

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 531-534

ISBN : 9782814303256

ISSN : 1633-5961

Référence électronique

Éric Dacheux, « Boaventura de SOUSA SANTOS, *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémique sur la science* », *Questions de communication* [En ligne], 31 | 2017, mis en ligne le 01 septembre 2017, consulté le 26 octobre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/11343> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.11343>

dansant d'abord habillées et ensuite nues. Hier, jouet du diable, la femme devient messagère divine. Après les littérateurs, les peintres. Le Titien, Véronèse, ou encore Léonard de Vinci, etc. sont mis à contribution. Brossant les nouveaux usages de la sexualité, ces artistes dépeignent une époque où effroi et érotisme jouent de conserve et où parfois, la force animale sert de guide... Mais ne nous y trompons pas. En arrière-plan, dans les contrées du non-dit, la luxure reste aux aguets. Les « métamorphoses des dieux, l'éventuelle irruption du mari ou de l'épouse » c'est-à-dire l'intégration affective des interdits, révèlent la prégnance d'un soubassement moral. Les dictionnaires multiplient les exemples de positions sexuelles moralement répréhensibles conduisant au vice, à l'excès, bref, à la perte. Toujours implicite la luxure donne valeur et sens à ces aventures où transgression, et plaisir de la désobéissance attisent les feux du désir.

Avec les libertins, de nouvelles représentations de luxure gagnent le devant de la scène, des façons inédites de la vivre aussi. Au panthéon de ces êtres qui d'après le dictionnaire de l'Académie « sont déréglés dans leurs mœurs et leurs conduites » (p. 111), ou encore « qui aiment les plaisirs sensuels » (*ibid.*) Dom Juan et Casanova bien sûr. Capricieux et volage le premier soumet les femmes à ses désirs. À la recherche de nouveaux défis et aimant jouir de ses victoires, il viole les interdits et *blasphème*. Séducteur, il est ce profanateur qui offense Dieu. Effronté, insouciant et joyeux, Casanova, lui ne tire pas forcément gloire de ses conquêtes. Son libertinage tient plus de l'impertinence que de la suffisance. Il est celui qui aime jouir des autres et de la vie, sans défi. Dans ce rapport d'identité et de différences, une chose cependant les unit : leurs sensations sont, avant tout, sensation d'être soi, plongée au cœur de la chair et de l'intime. Culbutant les représentations religieuses du monde, leur quête « l'emporte sur le défi à l'égard de Dieu ou de la morale » (p. 130). Ici, au creux des couches, la luxure n'est plus un péché, une tentation, ou une faiblesse, elle incarne tout au plus « un manque ou un abus de citoyenneté » (p. 135). Elle était vice, la voilà délit. Et encore, dans certains espaces seulement. Le regard divin n'est plus omniprésent, la modernité renouvelle l'ordre du visible. La rupture survient lorsque Montesquieu fait de l'espace privé, un lieu de libre arbitre total entre amants consentants. L'indépendance, le désir d'autonomie de chacun révèlent la lente montée en puissance du sujet comme être de choix et de liberté. Dans le confort suave de l'intime, la psychologie et l'éthique l'emportent alors sur la morale et les diktats religieux.

Au XIX^e siècle, le positivisme aidant, « les médecins se portent au chevet de la libido » (p. 161). Devenu objet d'étude, l'onanisme affole. En un tournemain, le destin du sexe devient politique ; il s'agit de préserver les sources d'énergie vitale. Pas de gaspillage, l'abstinence est de mise. Et si l'on se frôle, si l'on se touche, la norme monte à l'assaut. Afin d'écarter les dangers de la sexualité, situations, lieux, positions du corps seront bien vite normalisées. Engendrant des « considérations physiologiques et médicales », ces usages et pratiques rationalisent le normal et le pathologique. Voici venu le temps des « perversions ». Non content de tenter de canaliser les « gaillardises », la dénonciation de l'excès et des déviations fait entrer la sexualité dans le domaine de la psychiatrie, jusqu'à ce que Sigmund Freud, posant un regard neuf sur les arcanes de la sexualité en déplace les enjeux. Accordant toute leur place aux forces vives des pulsions, avec la psychanalyse « la luxure rejoint les mouvements de la nature » (p. 188).

Sur le terrain de la norme et du normatif, la période contemporaine n'est pas en reste. Elle voit naître à bien des égards une relative déconstruction de ces pouvoirs et de ces savoirs, de ces usages et de ces évidences. Du côté des femmes, émerge alors une lente et progressive revendication au plaisir même si, du côté de la pornographie, on porte toujours à l'écran des femmes soumises. Réduites le plus souvent à des orifices à fouiller, remplir ou explorer, elles semblent trouver exclusivement l'extase dans l'enclos même de cette soumission. Au bout des regards renaissent alors les paradoxes et les ambivalences d'un désir de chair que la civilisation ne sait totalement ni canaliser, ni maîtriser.

Roland Huesca

2L2S, université de Lorraine, F-57000
huesca.roland@gmail.com

Boaventura de SOUSA SANTOS, *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémiques sur la science*
Paris, Desclée de Brouwer, coll. Solidarité et société, 2016, 437 pages

Cet ouvrage important repose sur une thèse centrale forte : « La justice mondiale n'est pas possible sans justice cognitive mondiale » (p. 340). Pour le démontrer, *Épistémologies du Sud* est structuré en deux parties de trois chapitres. La première est consacrée à une critique de la modernité occidentale, la deuxième propose une « critique des épistémologies dominantes du Nord et propose des épistémologies du Sud » (p. 69). Ces deux parties sont encadrées, outre l'introduction générale et la conclusion, par une

préface de Jean-Louis Laville et, en postface, par un « manifeste pour le bien vivre, *buen vivir* » et par un « minifeste pour les intellectuels militants » qui sont publiés en contre point l'un de l'autre (le manifeste est imprimé sur les pages de droite, le minifeste sur les pages de gauche). Enfin, l'ouvrage comporte aussi une bibliographie substantielle (39 pages), une liste des textes de l'auteur parus dans différentes langues (portugais, anglais, espagnol mais aussi chinois ou italien), des remerciements et une table des matières.

Ce livre imposant est à lire. D'abord parce que l'auteur a le sens de la formule : « Il est aussi difficile d'imaginer la fin du capitalisme que d'imaginer que le capitalisme n'a pas de fin » (p. 34) ; « Si l'esclavage était la condition humaine, il n'y aurait pas besoin de l'institution de l'esclavage. Inversement, si la liberté était la condition humaine, il n'y aurait besoin ni de constitutions ni de droits de l'homme » (p. 70) ou « ce n'est pas la nature humaine, mais l'initiative humaine qui nous unit » (p. 134), etc. De plus, ces formules incisives surgissent d'un texte clairement structuré, d'une pensée cohérente dont on peut suivre sans peine le cheminement. Il s'agit de penser une alternative au capitalisme en inventant une épistémologie plurielle qui sorte la réflexion scientifique des murs sclérosants de la techno-science. Deux arguments sont avancés dans cette perspective : « Premièrement la compréhension du monde va bien au-delà de la compréhension occidentale du monde ; deuxièmement les transformations émancipatoires dans ce monde peuvent suivre des grammaires et des scénarios autres que ceux développés par la théorie occidental-centrique, et cette diversité doit être valorisée » (p. 346). Cette lisibilité intellectuelle est renforcée par la préface du directeur de la collection, Jean-Louis Laville (pp. 9-26) qui, en prenant l'exemple concret de l'économie sociale et solidaire, montre comment ces épistémologies du Sud peuvent permettre de renouer un lien fort entre sciences sociales et mouvements sociaux. Dans cette préface, le sociologue insiste sur deux concepts proposés par Boaventura de Sousa Santos : la sociologie des absences et la sociologie des émergences. La première consiste « en une enquête dont le but est d'expliquer ce qui n'existe pas, est en fait activement produit comme non existant, c'est-à-dire comme une alternative non crédible à ce qui existe » (p. 251) ; la seconde vise à « accroître symboliquement l'importance des connaissances, des pratiques et des acteurs en vue d'identifier les tendances futures, sur lesquelles il est possible d'augmenter la probabilité d'espérance contre la probabilité de frustration » (p. 269). Ces deux sociologies sont complémentaires : « Tandis que la sociologie des absences agrandit le royaume des expériences sociales déjà disponibles, la

sociologie des émergences agrandit le royaume des expériences sociales possibles » (p. 272). Comme le souligne Jean-Louis Laville, ces deux concepts sont essentiels mais l'auteur en propose d'autres qui semblent tout aussi heuristiques. Dans l'ordre de lecture, l'auteur propose en effet :

La ligne abyssale : « La pensée occidentale moderne est abyssale. Elle consiste en un système visible et invisible de distinctions, les distinctions invisibles constituant les fondations des visibles. Les distinctions invisibles sont établies à travers des lignes radicales qui divisent la réalité sociale en deux domaines, le domaine de "ce côté-ci de la réalité sociale" et le domaine de "l'autre côté de la ligne". La division est telle que "l'autre côté de la ligne" disparaît comme réalité, devient non existante, et est produite comme non existante » (p. 173). Les métropoles occidentales sont d'un côté de cette ligne abyssale, les sociétés colonisées de l'autre.

L'écologie des savoirs : partant de l'idée que « la société capitaliste se caractérise par le fait qu'elle privilégie des pratiques où le savoir scientifique prédomine » (p. 276), l'auteur propose une écologie des savoirs qui, « non seulement permet de dépasser la monoculture du savoir scientifique, mais favorise également l'idée que les savoirs non scientifiques constituent des alternatives au savoir scientifique » (p. 279). Cette écologie des savoirs « n'entend pas accepter le relativisme [...]. Elle cherche à créer une nouvelle sorte de relation, dite pragmatique, entre le savoir scientifique et les autres types de savoir. Le but n'est pas d'attribuer la même validité à chaque type de savoir, mais plutôt de permettre une discussion pragmatique entre des critères valides et alternatifs sans automatiquement disqualifier ce qui ne correspond pas au canon épistémologique de la science moderne » (p. 278).

Les savoirs prudents : l'écologie des savoirs est « constituée de questions constantes et de réponses incomplètes » (p. 300), elle invite donc à un savoir prudent. La raison calculatrice n'éclaire pas le monde, elle le conduit à sa perte. Seul, un savoir prudent, conscient de son incapacité à saisir la totalité de la complexité humaine, peut favoriser l'émancipation. L'auteur résume en treize points (pp. 300-307), les fondements de ce savoir prudent. De très belles pages à faire commenter dans les cours d'épistémologie comme dans les séminaires de recherche-action.

La traduction interculturelle des savoirs : le chapitre 8 (pp. 309-343) est entièrement consacré à cette

notion. « La traduction interculturelle est l'alternative à la fois à l'universalisme abstrait qui fonde les théories générales occidentalocentriques, et à l'idée d'incommensurabilité entre les cultures. [...] elle tente d'identifier les différences et les similitudes, et de développer, lorsque les circonstances s'y prêtent, de nouvelles formes hybrides de compréhension et d'intercommunication culturelles à même de favoriser les échanges et de renforcer les alliances entre des mouvements sociaux qui luttent, dans des contextes culturels différents, contre le capitalisme, le colonialisme et le sexisme, et pour la justice sociale, la dignité et la décence humaine » (pp. 309-310).

Ces six concepts (ces quatre, plus les deux sociologies) justifieraient à eux seuls la lecture de cet ouvrage dense et stimulant. Mais celui-ci vaut aussi pour la position théorique de l'auteur. En effet, Boaventura de Sousa Santos articule avec bonheur deux positions épistémologiques minoritaires qui ne sont que rarement conjuguées : sortir de l'occidentalocentrisme dans la lignée du *Vol de l'histoire* de Jack Goody (2006, Paris, Gallimard, trad. de l'anglais par F. Durand-Bogaert, 2010) et coupler sociologie critique et sociologie de l'émancipation dans la perspective énoncée par Bruno Frère dans l'ouvrage collectif *Le Tournant de la théorie critique* (Paris, Desclee de Brouwer, 2015). Enfin, cet ouvrage mérite d'être lu, parce qu'il est porté par une vraie ambition intellectuelle : non seulement dénoncer l'occidentalocentrisme des sciences sociales, mais proposer des pistes pour construire une nouvelle épistémologie qui favorise à la fois le dialogue théorique entre savoirs du Nord et savoirs du Sud, d'un côté, et un dialogue émancipateur entre chercheurs en sciences sociales et acteurs de mouvements sociaux, de l'autre. Un livre qui s'appuie sur le mélange réussi de références classiques (Blaise Pascal, Thorstein B. Veblen, Max Weber, Thomas S. Kuhn, etc.) et de travaux sud-américains sous-utilisés dans les sciences sociales européennes. Dommage qu'un tel ouvrage soit aussi agaçant.

Ce livre est irritant, pas seulement à cause du style de l'auteur parfois emphatique et péremptoire – dans sa préface, Jean-Louis Laville indique que ce style peut surprendre et déstabiliser. Il est irritant dans sa forme même : les annexes sont placées avant la bibliographie, les remerciements sont coincés en fin d'ouvrage avant la table des matières et, surtout, on ne comprend pas le statut du manifeste et du minifeste (prolongement, résumé, vulgarisation ?) tandis que la publication alternée engendre de l'inconfort de lecture sans faire naître de l'intelligibilité supplémentaire. Il est irritant enfin, parce que le texte fourmille d'affirmations non démontrées et pourtant contestables.

Premièrement, l'auteur postule comme une évidence que la science occidentale est au service du capitalisme. Ce qui, dans la pensée critique occidentale ne va pas de soi, puisque pour Karl Marx elle est au contraire libératrice, tandis qu'un Pierre Kropotkine fait de la science moderne un facteur d'émancipation conduisant à l'anarchie. Deuxièmement, l'auteur, dans la première partie, tant à confondre, d'une part, euro-centrisme et occidentalocentrisme et, d'autre part, épistémologie occidentale et rationalité calculatrice. Or, il existe bien une tension entre l'empire américain (qui fut une colonie) et la vieille Europe (dont tous les pays n'ont pas été colonisateurs) et si l'on peut souligner les ressemblances, on doit aussi souligner les divergences entre ces deux visions du monde. De même, c'est bien au cœur de cette science occidentale qu'a été mise en doute, au début du *xx^e* siècle, l'idée de la raison toute puissante (théorème d'incomplétude de Gödel, principe d'indétermination d'Heisenberg). Si, dans la deuxième partie, Boaventura de Sousa Santos met en lumière la diversité des approches scientifiques au Nord, on se demande alors pourquoi sur ce point l'ouvrage n'est pas plus cohérent entre la première partie dénonciatrice et la seconde reconstructrice. À trop vouloir forcer le trait, on tombe dans une caricature qui, loin de montrer les traits saillants en cache la subtilité. Plus anecdotique mais tout aussi fâcheux, l'injonction faite aux chercheurs en sciences sociales voulant accompagner les mouvements sociaux à rejoindre « l'arrière-garde ». Comme si l'on ne pouvait pas combattre l'idée marxiste d'avant-garde en étant au cœur du combat, dans ce que Michael Buravoy appelle une sociologie publique : une science sociale qui intervient dans l'espace public pour faire entendre dans celui-ci une autre voix que celle de l'intérêt des puissants ! Autre injonction agaçante, celle d'opter pour un « ethos baroque ». Injonction en totale contradiction avec la thèse de l'auteur sur la pluralité des chemins conduisant à un agir émancipateur. Contestable aussi, l'utilisation du terme « fascisme social ». L'auteur consacre cinq pages (pp. 187-192) à une typologie de cette expression qu'il se garde bien de définir. La première forme qu'il identifie est celle du « fascisme de l'*apartheid* social », expression qui finit par se neutraliser elle-même tant les termes utilisés sont forts. La surenchère symbolique est rarement le signe d'une pensée étayée. Ce défaut d'étayage sur des points secondaires, au demeurant normal dans un projet aussi ambitieux, se retrouve également dans son analyse de la science économique orthodoxe vue comme « la version extrême d'un syndrome qui englobe la science moderne dans son ensemble » (p. 228). Pour l'auteur, la formalisation de la science économique dominante serait la pointe la plus avancée et la plus visible du mouvement général d'une science occidentale fondée

sur une raison abstraite omnisciente et excluante. Or, au vue des évolutions internes aux sciences de la nature (notion d'émergences, de chaos, etc.) et aux sciences sociales (dépassement des paradigmes holistes et individualistes, développement des démarches qualitatives, etc.), on peut soutenir l'idée exactement inverse : la science économique utilitariste, déterministe et réductionniste est (avec la psychologie sociale expérimentale), la dernière science importante à s'accrocher au « régime du vrai » cartésien qui a longtemps dominé la science occidentale. L'économie orthodoxe n'est pas l'exemple emblématique de la science occidentale, elle en est l'exception. En tout cas, du point de vue épistémologique, parce que du point de vue performatif, elle incarne, effectivement, les liens de soutiens réciproques entre sciences et capitalisme. Discutable aussi et pourtant tout aussi peu discutée, la conception du temps capitaliste portée par le sociologue. Avec juste raison, ce dernier insiste sur la conception singulière du temps dans une société dominée par le capitalisme. Un temps qui est à la fois linéaire (et non cyclique comme le temps écologique) et qui, selon l'auteur, est marqué par une dévalorisation du passé, une contraction du présent et une expansion du futur. Sur la base de cette vision du temps, il propose que la sociologie des absences contribue à l'extension du présent et que la sociologie des émergences contribue à la contraction du futur (p. 266). Or, de nombreux auteurs ne partagent pas cette analyse du temps capitaliste. Plus précisément, ces derniers expliquent, eux aussi, que le capitalisme c'est l'imposition au reste du monde d'une conception particulière du temps, mais pour leur part, des auteurs comme François Hartog, Hartmut Rosa ou Paul Virilio, insistent sur la survalorisation du présent. Le temps capitaliste est celui de l'urgence d'un présent sans cesse bousculé qui oublie le passé et ne peut plus inventer l'avenir. Une discussion critique de ces thèses alternatives et une justification plus substantielle de ces propres conceptions auraient grandement enrichi l'analyse du penseur portugais. De même, l'auteur conduit une analyse – au vitriol mais fondée – de la « raison paresseuse » (p. 242 et suivante). Cependant, sans le justifier le moins du monde, il qualifie ensuite le structuralisme et l'existentialisme de « raison paresseuse » et affirme que, dans la pensée scientifique occidentale, seule le romantisme et le marxisme ont été des « exceptions partielles » (p. 243) à cette pensée paresseuse. Affirmation gratuite, signalant sans doute les goûts de l'auteur, mais ne reposant sur aucune démonstration. Surprenant et, pour tout dire, décrédibilisant pour une pensée qui affirme vouloir penser les conditions du dialogue interculturel entre savoirs différents. *Last but not least*, en évoquant les thèses de Max Weber, l'ouvrage identifie capitalisme et

rationalité. Cette identité est plusieurs fois rappelée et justifie la thèse centrale du livre : si la rationalité scientifique occidentale soutient le capitalisme, il faut qu'émerge une autre rationalité pour que s'invente un autre monde. Or, c'est en rendant justice aux savoirs dévalorisés – les épistémologies du Sud – que l'on peut faire émerger une autre science. Mais ne peut-on pas avoir une lecture différente du capitalisme ? Une lecture qui, à l'exemple de celle de Fernand Braudel dans *Civilisation matérielle et capitalisme* (Paris, A. Colin, 1979, t. 2, pp. 513-515), conteste l'assimilation entre rationalité et capitalisme chère à l'école allemande (Max Weber, Werner Sombart) : « De là à mettre à l'actif du capitalisme la "rationalité" reconnue à l'équilibre du marché, au système en soi, le pas a été franchi allégrement [...]. Qu'il n'y ait pas de capitalisme sans rationalité, c'est-à-dire sans adaptation continue des moyens aux fins, sans calcul intelligent des probabilités, soit. Mais nous voilà revenus à des définitions relatives du rationnel, qui varient non seulement de culture à culture, mais de conjoncture à conjoncture et de groupe social à groupe social, et selon leurs fins et moyens. Il y a des rationalités, même à l'intérieur de la seule économie. Celle de la concurrence libre en est une. Celle du monopole, de la spéculation et de la puissance en est une autre. [...] Si j'avais le goût le Sombart pour les explications systématiques et données une fois pour toutes, je mettrais volontiers en avant le jeu, la spéculation comme élément majeur du capitaliste ». En postulant comme évident le lien entre développement de la raison scientifique et accroissement du capitalisme, Boaventura de Sousa Santos reprend, sans le discuter, le récit hégémonique du désenchantement du monde. Ce récit domine les sciences sociales occidentales, mais la figure tutélaire de Fernand Braudel le montre, il n'est pas le seul possible. Du coup, l'entrée par la rationalité pour combattre le capitalisme n'est pas non plus la seule possible. Il ne s'agit pas uniquement de combattre une rationalité calculatrice, de mettre fin au règne de la mesure ; il s'agit, aussi, de combattre l'hybris, de mettre fin au règne de la démesure.

Si la qualité d'une critique épistémologique se lit à l'aune des irritations théoriques qu'elle suscite, ce livre est assurément un livre de qualité. Si, à l'inverse, la qualité d'une construction théorique se mesure aux nombres de concepts heuristiques qu'il propose, cet ouvrage est de très grande qualité. Dans tous les cas, un ouvrage à lire.

Éric Dacheux

CES, université Blaise Pascal Clermont-Ferrand, F-63000
eric.dacheux@uca.fr