

Les dessous de notre culture.

Cet article est la traduction d'un article d'[Arturo Escobar](#), *En el trasfondo de nuestra cultura : la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico*, publié en 2013 dans la revue colombienne [Tábula Rasa](#). Traduction Claude Bourguignon Rougier .

Si nous voulons changer radicalement le design social, une incursion dans la matrice culturelle et philosophique qui l'a porté s'impose. La philosophie et la théorie culturelle contemporaines regorgent d'analyses critiques de cette tradition. Elles figurent le plus souvent à la rubrique « critique de la métaphysique ». Je fais référence à la grande lignée qui va de Nietzsche et Heidegger jusqu'à Vattimo et Foucault. Mais on les trouvera aussi au rayon « critique de la modernité », avec des représentants comme Habermas, Beck, Giddens, Taylor, Haraway, Latour, pour ne citer que quelques-uns des représentants de l'académie européenne et anglo-américaine. La liste serait incomplète sans la mention des études culturelles et des théories postcoloniales et décoloniales.

Dans ce travail, je m'intéresserai à un groupe d'auteurs peu connus, qui mettent au premier plan la question du *design*¹. Lorsqu'ils se réfèrent à l'arrière-fond culturel commun à une bonne partie du monde actuel, ces auteurs emploient les termes de « tradition rationaliste ». Je dois préciser que mon but ici n'est pas d'analyser un problème philosophique, mais un phénomène culturel plus ample : il s'agit de comprendre comment une tradition oriente la façon d'être et de penser des personnes (y compris les concepteurs) ; ce qui m'intéresse, c'est d'établir des connexions entre cette tradition, la crise écologique et l'avenir des politiques de la différence, plus particulièrement, les luttes culturelles et politiques qui ont lieu en Amérique latine avec pour enjeu la nature et l'affirmation de la différence².

La tradition dont nous parlons a des appellations variées : on parle de tradition « rationaliste », « cartésienne », « objectiviste » ; on lui associe certaines notions qui renvoient à une vision du monde, comme c'est le cas avec le mécanisme ; ou à la science, pour le réductionnisme ; ou encore, lorsqu'il est question de positivisme, à l'épistémologie. Depuis quelque temps, on parle aussi de tradition « computationnelle ». Pour Varela, l'abstraction est le trait le plus caractéristique de cette tradition. Il veut désigner par-là cette « tendance à se mouvoir dans l'univers confiné du général et du formel, de la logique et des définitions claires, des représentations et des prévisions qui est propre à notre monde occidental » (1999 : 6). Voilà une bonne définition du logocentrisme, ou de cette foi en une

vérité logique qui serait la seule (ou la principale) forme de connaissance. Une connaissance portant sur un monde objectif, composé d'entités connaissables, qu'il est donc possible d'ordonner (Vattimo, 1991).

Remarquons d'abord que cette tradition repose sur certains présupposés : entre autres, celui d'une correspondance entre le langage et la réalité ou entre la pensée et le réel. Dans la vie quotidienne, comme dans le domaine de la science, cette tradition agit à travers la domination de certaines formes (voir Winograd y Flores, 1986: chap. 2; Nandy, 1987). L'expression « licence cartésienne », que nous devons à la biologiste Lynn Margulis et à ses collaborateurs (Sagan, Margulis y Guerrero, 1997), nous permet d'imaginer son fonctionnement dans le cadre de la science. Cette « licence » n'a pas seulement permis de situer l'homme sur l'échelon le plus élevé de l'échelle de l'être. Elle a également amené le travail de recherche scientifique à s'élaborer sur la base d'une séparation entre l'esprit et la matière, le corps et l'âme, le vivant et ce qui ne l'est pas (c'est l'idée d'une sorte de cosmos mort, constitué d'une matière inanimée). Pour la philosophie occidentale, tout cela va de soi. Cependant, et nous allons bientôt comprendre pourquoi, Varela considère que de tels présupposés limitent nos pratiques de connaissance, nos fondamentaux et même les courants critiques de la philosophie qui sont pris dans cette nasse. Nous verrons aussi comment cette tradition a pu construire quelques-unes des structures les plus puissantes de l'euro-modernité dominante (la vision de l'individu, du réel, de la science, et de l'économie comme des entités auto-constituées). Enfin, nous nous demanderons jusqu'à quel point cette tradition a partie liée avec un des traits dominants de la modernité, à savoir les dualismes ontologiques.

Ces dualismes façonnent l'image d'un monde unique qui est la nôtre ; ils sont à la base d'institutions et de pratiques qui structurent la représentation que nous nous en faisons ; en même temps, ils réalisent une mise à distance, une séparation d'avec ces inter-mondes que pourtant, nous sommes amenés constamment à créer, avec les autres et avec le monde naturel. La crise écologique, sujet de ce chapitre, n'est pas la seule conséquence de cet état de fait. Il y a aussi toutes les tentatives d'y remédier qui ont vu le jour, soit à travers des pratiques du design relationnel, que nous aborderons dans le chapitre suivant, soit à travers une action politique inspirée par la logique relationnelle et communautaire de certains mouvements sociaux (nous en parlerons dans la dernière partie). C'est donc un objectif concret que nous poursuivons lorsque nous abordons la tradition rationaliste.

Commençons par la relecture de la tradition cartésienne et rationaliste que fait Varela.

Si le couple corps-esprit est devenu un des lieux communs de la pensée abstraite, c'est parce que dans notre

culture, la réflexion s'est coupée de la vie corporelle. Le dualisme cartésien n'est pas la solution du problème il est plutôt le moment de son émergence (Varela, Tompson, Rosch, 1991: 30).

Dans le meilleur des cas, ce dualisme donne lieu à une formulation tronquée de la question des rapports entre le corps, l'esprit et l'expérience. Une des faiblesses de cette approche apparaît clairement dans la conceptualisation de l'acte de connaître : il est conçu essentiellement comme la représentation d'un monde préexistant à l'esprit dont il est séparé, la connaissance n'étant finalement qu'une manipulation de symboles. Pour Varela et ses collaborateurs, tout cela est radicalement faux :

La cognition, loin d'être la représentation d'un monde pré-donné, est l'avènement conjoint d'un monde et d'un esprit à partir de l'histoire des diverses actions qu'accomplit un être dans le monde (1991: 9).

Rien de plus logique, finalement : l'esprit n'est pas séparé du corps et ils ne sont pas séparés du monde, du flux incessant de l'existence, de ce changement constant propre à la vie (encore que, pour certains, peut-être...). Lorsque nous réduisons la cognition à une représentation, nous nous extrayons de ce courant dans lequel, comme tout être vivant, nous sommes, immédiatement et inévitablement, immergés. Varela et ses collaborateurs voient la cognition comme une énaction (une action qui passe par le corps). Une telle conception repose sur l'idée de l'unité essentielle de l'être et du monde, de l'être comme jeté dans le monde (*thrownness*) ou encore, de l'immersion partagée dans le monde (*throwntogetherness*)³, pour reprendre le merveilleux néologisme de la géographe Dorren Massey (Massey 2004). Cela sous-entend également que la condition première de l'existence est une présence matérialisée dans un corps (Ingold, 2000) ; un être au monde. En connectant cognition et expérience, ces auteurs nous guident vers une tradition radicalement différente, nous permettant de ressentir profondément que :

Le monde n'est pas quelque chose qui nous est donné : mais ce à quoi nous prenons part en fonction de notre manière de bouger, de toucher de respirer et de manger (Varela, 199. p. 8).

Les implications de cette découverte sont nombreuses. Tout d'abord, même si elle ne remet pas en question la différence entre le monde et l'être, une telle perspective permet de voir la continuité radicale qui les relie. Idée que Maturana et Varela formulent avec une certaine solennité, lorsqu'ils parlent de la « coïncidence ininterrompue entre notre être, notre faire et notre connaître » (Maturana y Varela, 1987: 25). Un point de vue radicalement opposé à celui de la tradition rationaliste, qui en reste au niveau de la séparation, et laisse ainsi de côté bien des aspects de la vie. La réflexion nous tend des pièges. Par exemple, lorsqu'elle nous fait croire qu'elle donne un accès total au monde.

Pour commencer, notons avec Maturana que toute forme de rationalité a une facette émotionnelle, dans la mesure où, à l'origine de toute volonté de maîtrise rationnelle, il y a des motivations émotionnelles : « ce sont nos émotions qui déterminent le mode rationnel qu'à tout instant nous adoptons pour agir en tant qu'êtres rationnels » (1997: 5). Autrement dit, la décision d'être rationnel relève en fait de l'émotion. Les conséquences sont loin d'être négligeables :

Nous percevons rarement que, même lorsque nous croyons être rationnels, en fait, nous sommes guidés par nos émotions et *finalement nous ne comprenons pas notre existence dans la culture* (p. 6. Italiques d'A. Escobar).

D'autre part, tous les modes de connaissance basés sur la raison n'atteignent qu'une partie de l'existence humaine, celle qui a trait à la réflexion. Ils font l'impasse sur les aspects immédiats, vécus, de l'existence, c'est à dire sur cette historicité qui nous est consubstantielle. Maturana et Varela disent cela beaucoup mieux :

Ainsi, nous pouvons affronter le problème suivant : de quelle façon notre expérience, notre praxis vitale, s'insère-t-elle dans un environnement apparemment marqué par le retour de régularités qui résultent de nos histoires biologiques et sociales ? La conclusion logique est que nous devons trouver une voie médiane pour comprendre cette régularité sous laquelle, à tout moment, le monde nous apparaît. Mais cette voie ne doit jamais passer par des points indépendants de nous (Maturana et Varela, op. cit, p. 241).

La croyance en l'individu

L'une des conséquences les plus nocives de la tradition rationaliste est le mythe de l'individu. Tout au long des siècles, le colonialisme, la modernisation, le développement et la globalisation ont porté des projets économiques et politiques qui ont instillé dans toutes les cultures le venin de l'individualisme. Celui-ci a détruit les relations de type communautaire qui étaient basées sur le lieu (Esteva y Prakash, 1998). En fait, il s'agissait d'une déclaration de guerre aux formes d'être relationnelles et de l'imposition impériale d'une nouvelle forme d'individu, basée sur le marché. Cet aspect n'a pas encore été pris en compte dans les analyses de la globalisation néolibérale. Bien sûr, les penseurs critiques modernes, Illich, Foucault ou Taylor, ont passé au peigne fin la généalogie de cet individu. Ils l'ont rattachée à l'histoire des besoins, des pratiques disciplinaires, de l'expansion du marché et à toute une série de technologies politiques de subjectivation. Malgré tout, la conviction que nous existons en tant qu'individus séparés les uns des autres (cet individu possessif, et autonome, doté de droits et d'un libre arbitre) reste une des idées les plus indéracinables, les plus naturalisées, et les plus venimeuses qu'ait produites la modernité occidentale. On trouvera

un écho de cette problématique dans l'analyse très pointue de l'individu de la société occidentale qu'ont publiée récemment Dreyfus et Kelly.

L'ethnographie mélanésienne a contribué de façon décisive à la déstabilisation du trope moderne de l'individu. Elle a montré qu'un très grand nombre de façons « d'être une personne » ne correspondaient pas à ce que les Occidentaux entendent par « être », et que beaucoup d'entre elles reposaient essentiellement sur la relation (Strathern, 1988; Battaglia, ed., 1995). Le bouddhisme, pour citer le cas le plus évident, a élaboré depuis plus de 2500 ans une théorie et une pratique de la vie dans lesquelles ce que nous nommons l'être ou le moi n'existent pas. Le fait est que notre attachement au « moi », notre conception objective de ce nous appelons le « réel » nous font souffrir plus qu'ils ne nous libèrent. Dans la méditation, notre attention se fixe uniquement sur le moment présent (*mindfulness*) afin de cultiver une sagesse qui ne passe pas par le concept et dépasse la division sujet-objet. Un des piliers de cette tradition est la conscience que toutes les choses, sans exception, sont vides d'essence (un enseignement pour lequel l'université moderne se démène depuis quelques années seulement !). Ou encore, nous trouvons une idée dont nous avons déjà parlé : rien n'existe seulement pour soi, tout inter-existe. Cette théorie de l'inter-être constitue une critique radicale de la conception moderne en vertu de laquelle tout ce que nous percevons est réel en soi et pour soi. Issu de la biologie de la connaissance et des théories de l'émergence et de l'auto-organisation, le concept d'être virtuel développé par Varela recoupe ce désir de vacuité propre au bouddhisme. Cet être virtuel est :

Une configuration globale et cohérente qui émerge grâce à de simples constituants locaux, qui semble avoir un centre alors qu'il n'y en a aucun, et qui est pourtant essentielle comme niveau d'interaction pour le comportement de l'ensemble » (1999: 53; Varela, Tompson et Rosch, 1991, chap. 5 y 6).

L'esprit/être est la propriété émergente d'un réseau distribué, ou plutôt d'un tissu de de sous-réseaux, depuis les neurones jusqu'au langage et aux symboles, qui s'assemblent à travers un complexe processus de tâtonnements, ces assemblages n'étant pas structurés de façon uniforme et ne relevant pas non plus d'un design unifié (1991: 105). Finalement, on peut dire que « l'être cognitif est sa propre création : **son histoire et son action sont une seule et même chose** » (1999 : 54. Les caractères gras sont de l'auteur). L'idée de l'inexistence de l'être est plus simple à comprendre qu'il n'y paraît. Il m'arrive parfois de demander à mes étudiants, en plaisantant à moitié, s'ils ont déjà vu l'être. Rien de moins évident, n'est-ce pas ? Mais l'absence de l'être n'implique pas pour autant de que nous doutions de la stabilité du monde ou des régularités qui s'y produisent, comme nous l'avons déjà vu (nous reviendrons plus précisément là dessus un peu plus loin). Cela veut dire simplement que nous devons abandonner, avec l'idée d'un « être » personne, celle d'un

monde aux fondements absolus. Cela nous amène à la deuxième structure « dure » de la modernité, la croyance au « réel »⁴

La croyance au réel.

Il y a-t-il quelque chose de plus réel que le monde où nous nous déplaçons ou l'environnement dans lequel nos esprits viennent à la conscience d'eux même ? Cela semble difficile à imaginer, mais la question n'est pas là. Le vrai problème, c'est ce que deviennent ces données brutes de l'expérience lorsque la tradition rationaliste s'en empare. Elle en fait une croyance en un univers objectif, un monde extérieur. Cet univers serait à la fois indépendant et antérieur à la multiplicité d'actions qui le produisent. Comme nous allons le voir, cette position objectiviste inspire souvent les pratiques actuelles du design et il est temps de les faire évoluer vers une conception non dualiste de l'ontologie.

Remarquons d'abord que cette foi dans le réel produit un ethos particulier, en vertu duquel l'homme est supérieur à la nature et la domine. Cela empêche les hommes de créer de liens associatifs avec la nature et les autres hommes, des liens qui seraient basés sur une véritable coopération, sur une volonté d'harmonie avec la terre et les flux de la vie (Ehrenfeld, 2008; Bird-rose, 2008; Goodwin, 2007). Dans le cadre de cet article, nous ne pourrions pas expliquer comment produire cet autre type de rapport au réel, il faudrait prendre le temps, qui nous manque, de développer un argumentaire très complexe au niveau épistémologique et ontologique. C'est pourquoi je me contenterai de revenir sur certaines notions essentielles à notre propos.

Premièrement : cette conception de la réalité renforce l'idée qu'il existe seulement un monde, dont la vérité attend d'être révélée. Des mouvements sociaux comme celui des Zapatistes ont montré que ce présupposé (celui d'un monde unique ou d'un univers à vérité unique) a joué un rôle crucial dans la construction de la globalisation néolibérale. Battre en brèche cette vision du monde est devenue un des axes de leurs luttes. Et le scénario qu'ils proposent est tout autre : pour eux, le monde contient plusieurs mondes, c'est un Plurivers.

Les penseurs qui étudient la science et la technologie (STS en anglais) ont eu un débat de fond à ce sujet : ils ont étudié le « flux de forces et de relations dont le déploiement génère des nouvelles réalités », qui constitue le monde dans sa multiplicité. Ils se sont intéressés à la démarche qui permet de réduire ce processus à une « seule et unique réalité extérieure », qui devient la matière de notre expérience (Law, 2004: 7). En faisant émerger un monde unique, cette métaphysique euro-étasunienne, comme l'a très justement nommée John Law, oblitère la multiplicité du réel par le biais de processus complexes. Ces processus renvoient

tous au pouvoir, comme pratique et comme réalité. Si nous arrivons à démontrer, grâce à une étude de type ethnographique, comment on réduit des réalités différentes à un simple « là-bas, de l'autre côté », nous pourrions opposer à la politique ontologique qui sous-tend la métaphysique occidentale une autre politique, fondée sur l'idée de différence ontologique radicale (Law, 2011; Mol, 1999; Blaser, 2010; De la Cadena, 2010). C'est un enjeu crucial pour le *design* social.

La foi en la science.

Lorsque nous aborderons l'ontologie politique, nous reviendrons sur les pistes qu'empruntent les chercheurs en Sciences et Technologie, lorsqu'ils essaient de mettre en doute des pratiques scientifiques basées sur une notion « objectiviste » de la réalité. Pour le moment, je voudrais insister sur un point, le fait que la croyance en la réalité, pour une bonne part, s'appuie sur une autre croyance, elle aussi naturalisée, l'idée qu'une connaissance n'a droit de cité que si elle est « scientifique ». On connaît bien les débats relatifs à la science qui ont agité la théorie sociale moderne, qu'il s'agisse de la perspective philosophique (avec la critique du réalisme épistémologique), féministe (avec le concept de phallogocentrisme) ou post-structuraliste (l'idée d'une économie politique de la vérité fondée sur la science). Mais il existe d'autres courants, moins connus, qui figurent rarement dans la liste que je viens de donner, ou seulement à titre marginal. Je veux parler du savoir écologique indigène, qui s'inscrit dans une tradition et dans un territoire ; de la géopolitique de la connaissance et du projet de décolonisation épistémique de la pensée critique latino-américaine ; du souci de justice cognitive qui a pu s'exprimer par exemple à l'occasion du Forum Social Mondial, et de bien d'autres courants encore (Santos, 2007).

Certains de ces courants mettent à jour les mécanismes à travers lesquels l'hégémonie épistémique moderne se perpétue. Ils dévoilent les stratégies qui rendent invisibles certaines formes de pensée ou les réduisent à des alternatives dépourvues de crédibilité. Mais ils mettent également le doigt sur le lien entre les pratiques scientifiques hégémoniques et la violence ou la répression dans le monde non occidental. C'est ce que fait un des courants de pensée les plus significatifs de la science actuelle. Il s'agit d'une production qu'on pourrait dire collective et que l'on doit aux dissidents les plus radicaux de l'Asie du Sud. En effet, nous ne verrons plus la science de la même manière si nous commençons à nous intéresser à ses effets dans le Tiers monde : par exemple, nous constaterons que, lorsque l'histoire lui a donné l'occasion de s'associer aux forces critiques de ces sociétés, elle n'en a pas profité; plus encore, nous observerons qu'elle est devenue le relai politique le plus efficace de l'autoritarisme, de l'irrationalité, de l'oppression des peuples ou de la nature. Quand elle fonctionne comme raison d'état, la science s'avère être

le véhicule le plus redoutable de la violence des politiques de développement et elle va même jusqu'à imposer un modèle standard de ce que peut être ou non l'opposition.

Face à cette violence, surgissent les protestations à demi formulées des subalternes. Certaines d'entre elles, tout en valorisant le système de connaissance occidental, l'intègrent à d'autres éléments issus d'autres cultures. De la sorte, elles entament l'hégémonie de la science et permettent le maintien de formes de conscience plurielles. L'idée qui nous intéressera plus particulièrement ici, le *design* et le relationnel étant au centre de nos recherches, est la suivante : parce qu'elle sépare la cognition et l'affectif, les idées et les sentiments, au nom de l'objectivité, la pratique scientifique contribue au développement des pathologies de l'atomisation propres à la modernité ; elle permet aux scientifiques d'être reconnus pour leurs découvertes, mais elle les blanchit des effets destructifs de ces dernières, à tel point que les violences et les assassinats liés à la science et à l'état n'entraînent plus les réactions et le rejet public qu'ils devraient provoquer. Cette même atomisation empêche de voir la continuité entre oppression et compréhension de celle-ci, elle fait disparaître les voix de ceux qui souffrent de cette oppression et proposent une version des faits « hors cadre ». La science organisée devient incapable de jouer un rôle dans la lutte contre l'autoritarisme et dépend de plus en plus des intérêts qui sont ceux du marché. D'où la critique énergique de Nandy, qui écrit : « De toutes les utopies totalitaires qui menacent la conscience humaine aujourd'hui, la plus séduisante est encore celle que la science et la technologie ont engendrée » (Nandy, Ashis. 1987). La science perd ainsi de vue le rôle qu'elle aurait pu jouer dans la recherche de formes de cultures et de sociétés qui ne seraient pas basés sur l'oppression. Elle ne peut même pas dialoguer avec les autres formes de connaissance, dans la mesure où elle s'est arrogé le monopole de la connaissance, de la compassion et de l'éthique⁵.

La croyance en l'économie.

Nous ne nous étonnerons pas de trouver un jugement encore plus implacable de l'économie chez l'auteur que nous venons de citer : « Notre futur est conçu et modelé par une sorcière d'un nouveau genre, la science économique » (Nandy, A. 2006). Le problème est plus profond, dans la mesure où le développement de l'économie, à partir de la fin du XVIIIe siècle, a entraîné un phénomène moins visible dans le monde de la culture : l'invention de ce quelque chose nommé « l'économie », d'un domaine de la pensée et de l'action séparé du reste de la réalité mais dépendant de l'autorégulation des marchés, cette autre fiction toute puissante, avec une science spécifique, l'économie, censée nous dire la vérité sur la question⁶. Il se pourrait bien que la crise financière ait secoué jusqu'à l'ébranler le cocotier

néolibéral, mais l'imaginaire économique, lui n'a pas bougé, et les notions de transactions mercantiles, de production, de croissance illimitée, de capital, de progrès, de manque et de consommation sont restées intactes.

Ce discours, qui a été profondément intériorisé, profondément naturalisé, fait obstacle à la plupart des projets de développement durable et retarde le passage à une ère post-carbone. Aucun design social conséquent ne pourra faire l'impasse sur cette question. La critique de la naturalisation de l'économie représente un champ de travail très actif, très important : il y a ceux qui imaginent des économies d'un autre type (Gibson-Graham, 2006), ou des économies solidaires et sociales, qui aillent au-delà au capitalisme (en Amérique latine surtout) ; il y a les propositions de décroissance en Europe et les alternatives au développement en Amérique latine. Pour parler clair, au niveau populaire, on peut observer ce qu'Esteva théorise de façon provocatrice : « Les marginalisés de l'économie de développement s'emploient de plus en plus à marginaliser l'économie » (2009. 20).

En même temps que l'économie moderne, à partir de la fin du XVIIIe siècle, gagnait du terrain, s'opérait la mise en place des grands paradigmes de l'histoire culturelle occidentale : l'individu, la réalité objective, la science comme vérité (la rationalité) et l'autorégulation des marchés. L'amalgame individu-réel-science-économie (de marché) est le paramètre par défaut de la modernité récente. Il s'agit de constructions historiques, bien sûr, mais aussi de croyances, profondément enracinées, inscrites dans notre vie quotidienne grâce à des pratiques et des processus sociaux, et sans lesquelles nous ne pouvons pas fonctionner. Cela montre à quel point nous avons partie liée à l'individualisme, à l'objectivisme, et à l'économisme. Pour modifier ces paramètres, cette façon d'être qui existe comme automatisme ou *default setting* (et je ne parle même pas de ce qui se passe au niveau collectif), il nous faudrait faire l'expérience d'un bouleversement ontologique assez profond. C'est cet ensemble d'artefacts qui s'est peu à peu diffusé dans le monde grâce au capitalisme, au colonialisme, au développement et à la globalisation néo-libérale. Évidemment, il n'est pas question de rendre la tradition rationaliste responsable de toute cette séquence historique ; mais on devine que ces processus sont intimement liés à la rationalité et à l'ontologie qui lui est associée. C'est donc à ce thème que nous allons consacrer les paragraphes qui suivent.

Problèmes et questions posés par le dualisme ontologique

Pendant la période du « tournant linguistique », il y a eu un grand débat autour de l'épistémologie, dont certains des prolongements furent post-structuralistes. A ce moment-là, une bonne partie du champ théorique s'est détournée des questions posées par

l'ontologie. Pourtant, la relation entre entendement et ontologie avait joué un rôle central dans certains courants philosophiques, la phénoménologie, entre autres ; ce n'est peut-être pas sans rapport avec le regain d'intérêt pour l'ontologie (au-delà de l'épistémologie) que l'on observe actuellement dans certains secteurs de la théorie sociale ou dans des disciplines comme la géographie et les études de science et de technologie. Ce phénomène ne s'explique qu'en partie par l'état du champ académique ; il doit aussi beaucoup à ce qui se passe hors de ce champ, qu'il s'agisse de problématiques émergentes ou de mouvement sociaux et écologiques. Prenons donc garde à ne privilégier aucune de ces deux sources.

Winograd et Flores donnent une définition simple de l'ontologie : « comprendre ce que cela implique d'exister pour quelque chose ou pour quelqu'un » (Winograd et Flores, 1986: 30). Notons néanmoins qu'une telle compréhension n'est possible que dans une culture, une histoire, et pour une espèce, données :

Même le biologiste le plus conventionnel (...) devrait admettre qu'il y a beaucoup de façons d'être au monde (et sans doute une grande variation des expériences, en fonction du monde dans lequel elles se produisent). Elles dépendent de la structure de l'être en question et du type de distinctions qu'il est capable d'opérer (Varela, Thompson, Rosch, 1991. 9).

L'ontologie dépendra donc des hypothèses que font les divers groupes sociaux quant aux entités qui existent dans le « monde réel ». Remarquons qu'une telle définition ne présuppose pas une posture fermement réaliste (l'idée que nous baignerions dans une même réalité universelle) ; elle n'implique pas non plus que l'esprit construit le monde, ce qui serait une forme de subjectivisme. Cette définition vise simplement à rendre compte de l'existence de mondes multiples, sans pour autant nier la réalité. Nos points de vue ontologiques sur ce que nous sommes, sur le monde, sur la façon que nous avons de le connaître définissent notre être, nos façons de faire et notre rapport à la connaissance, notre historicité, en fait. Pour mieux faire apparaître ces dimensions, une définition de l'ontologie plus complexe, comme celle que Blaser (2010) nous propose, nous sera utile. Elle permettra d'affiner notre critique épistémico-politique du rationalisme, tout en donnant une visibilité aux mondes relationnels qui existent encore ou reprennent vie. A ce point, il faudra avoir présente à l'esprit la différence entre épistémologie, épistémè et ontologie. L'épistémologie est l'étude des règles et des procédures qu'on applique à la production de connaissance, de ce qui est considéré comme tel, et des caractéristiques de ces connaissances ; l'épistémè est la vaste configuration de la connaissance qui caractérise une société et une époque donnée, elle est le plus souvent implicite et détermine de façon significative la production de connaissance d'une époque, les producteurs n'étant pas pour

autant conscients de ce qu'ils font⁷.

La définition de Blaser fonctionne à trois niveaux. Le premier niveau correspond à ce que nous avons déjà entrevu : l'ontologie, c'est l'ensemble des êtres supposés exister et les conditions de leur existence (une sorte d'inventaire des êtres et de leurs relations). Le deuxième niveau renvoie aux circuits par lesquels les ontologies en question mettent en mouvement des configurations socio-naturelles, on pourrait dire : comment elles prennent une forme de monde. Enfin, les ontologies, souvent, sont à l'œuvre dans des histoires où il est plus facile de reconnaître ce qui reste sous-jacent. La littérature ethnographique, avec ses mythes et ses rituels (par exemple, les récits de création du monde) nous fournit une foule d'exemples, nous permettant de comprendre le fonctionnement de ce niveau. Les fictions que nous autres, modernes, nous racontons à notre sujet sont un autre exemple : ces fictions que les hommes politiques n'arrêtent pas de reprendre ; ou encore, la présentation du journal de 20 heures avec son « ce qui s'est passé » dans le monde. L'expression « ce qui s'est passé dans le monde » nous renvoie une série ontologique fondamentale, l'ensemble *individu-réel-science-marché*. Nous nous voyons comme des sujets qui affrontent un monde formé d'objets dotés d'une existence propre qu'ils peuvent manipuler à volonté. Si on se place d'un point de vue ontologique, on dira que CNN ou la BBC nous donnent des informations sur cet ensemble-là et à partir de cet ensemble-là, même lorsqu'il s'agit des menaces qui le remettent en question : ces menaces sont toujours interprétées à l'aide des mêmes catégories car il ne faut pas risquer de se rapprocher d'autres univers culturels.

Il nous faudrait prendre le temps de démontrer que cet argument est valable pour tous les secteurs de la vie sociale. Prenons la séparation que font les modernes entre nature et culture, leur vision de la nature comme de quelque chose d'inerte. Elle a permis l'implantation d'un modèle agro-industriel qui débute avec les plantations esclavagistes et la sylviculture allemande du XVIIIe siècle et a pour ultimes prolongements l'imposition de graines transgéniques par les multinationales agro-industrielles.

Pour une ontologie relationnelle, développer une monoculture destinée au marché afin de réaliser des bénéfices substantiels n'a guère de sens. Sa perspective est différente. Elle inclut des projets comme le développement de pratiques agricoles traditionnelles, plus proches de ce que les paysans ont toujours fait (polyculture, agriculture de subsistance et de marché, paysage varié, etc) ou les systèmes locaux, biologiques, résiliants et démocratiques que proposent les agriculteurs écologistes. Mais nous sommes déjà en train de parler de l'histoire de la relationalité, qui sera l'objet du chapitre suivant. Envisageons

d'abord de façon plus systématique la question du dualisme.

De nombreux auteurs ont attiré l'attention sur les trois dualismes fondamentaux à l'œuvre dans ce que j'ai nommé ici la forme hégémonique de l'euro-modernité : la partition nature/culture, la coupure nous/eux (l'Occident et les Autres, les Modernes et ceux qui ne le sont pas, les Civilisés et les Sauvages, etc...), et celle qui sépare le sujet de l'objet (le doublet corps/esprit par exemple). On connaît bien l'approche de Latour, pour lequel les deux premières coupures sont essentielles à la constitution de la modernité. D'après Blaser, il est clair que sans la deuxième coupure, qu'il nomme « coupure coloniale », la première n'aurait pu avoir lieu, ni être opérationnelle. Nous n'allons pas retracer la généalogie de ces coupures dans cet article⁸. Nous nous contenterons de remarquer que les écologistes et les féministes mettent l'accent sur les coupures corps/esprit, nature/culture parce qu'elles fondent les sociétés patriarcales, produisent un certain type de réductionnisme dans la science, induisent des façons d'être incorporelles particulières et sont à l'origine de la crise écologique actuelle. Les intellectuels indiens dissidents dont nous avons parlé plus haut soulignent le fait que le modèle de développement violent de la modernité a ses origines dans le couple corps/esprit qui est propre à la tradition rationaliste. Certains biologistes soutiennent que les dualismes hégémoniques ont eu pour résultat une réduction dans la complexité des explications du monde que nous élaborons, avec des conséquences importantes pour notre compréhension et nos interactions avec ce monde. Beaucoup de choses ont été écrites à ce sujet. Pour ma part, je me contenterai de soulever trois problèmes, qui sont rarement relevés, et parfois mêmes complètement absents dans l'approche académique européenne ou américaine.

- Premier point :

Le problème n'est pas qu'il y ait des dualismes ; après tout, bien des sociétés se sont construites autour de conceptions duelles. Avec une différence néanmoins : ces oppositions, dans la plupart des cas, étaient aussi des complémentarités et le principe d'organisation n'était pas hiérarchique. Non, le problème tient plutôt à ce que deviennent ces coupures dans notre culture, et en particulier, aux hiérarchies qui s'établissent entre les deux termes du binôme ainsi que les conséquences sociales, écologiques et politiques de ces hiérarchies. La pensée critique latino-américaine d'aujourd'hui a créé un néologisme pour désigner ce phénomène : on y parle de « colonialité ». On considère que c'est là une caractéristique essentielle du système monde moderne colonial qui a pris forme avec la conquête de l'Amérique (ce même système qui a construit l'Europe comme le sommet de la civilisation). Un trait définitoire de cette « colonialité du pouvoir » est la classification hiérarchique des

différences. Elle entraîne la suppression, la dévalorisation, la subordination et même la destruction des formes de connaissance et d'être qui ne rentrent pas dans les canons de la modernité européenne. Ces systèmes de classification sont devenus la substance moelle des projets liés à l'expansion de la « civilisation » ou de la modernité. Et, plus tard, dans une grande partie de l'Afrique, de l'Asie et de l'Amérique latine, du développement. Pour faire bref ; il n'y a pas, où que nous nous trouvions, de modernité sans colonialité. Cette colonialité présuppose l'existence d'un eurocentrisme très fort et dominateur, un type de représentation et un rapport à la connaissance qui font de l'universalité le pré carré de l'Occident. Ils s'expliquent par la conviction qu'à l'Europe d'être le centre du monde.

La modernité/colonialité est un écheveau inextricable. Son histoire mondiale le démontre : lorsque les formes modernes n'arrivent pas à prendre, systématiquement, surgissent diverses formes de « différences coloniales » qui se manifestent par des affrontements, l'existence de zones frontalières, de processus de résistance, d'hybridation, la réaffirmation de la différence des cultures, etc. Cela permet de voir deux choses : le caractère arbitraire, souvent brutal du projet moderne mais aussi la réalité de plusieurs types de revendications de Pluridiversité. Dans notre dialecte décolonial, nous nommons ces revendications : « mondes et connaissances autres ». Nous parlerons plus loin de ce que suppose la notion de différence coloniale pour le design écologique et pour la conception du plurivers.⁹

Val Plumwood, féministe australienne, philosophe et environnementaliste, a répertorié les effets des dualismes dominants sur ce qu'elle appelle la crise écologique de la raison. Pour elle, ce qui rentre en crise, c'est un certain type de raison, celle qui a configuré la culture dominante (2002. 5). Cette forme de rationalité, qui passe par la domination de la nature et le revendique, puise sa source dans bien des « centrismes » : l'anthropo-centrisme, l'auto-centrisme, l'euro-centrisme, l'andro-centrisme. A l'heure du marché global, elle a produit de véritables monstres « raciogènes ». Aveugle à notre enracinement écologique, cette culture fondée sur la raison soutient des formes de pouvoir élitistes ; elle alimente le mythe de l'individu autonome ; elle se prosterne devant un rationalisme économique favorable à la domination masculine ; elle rend invisible l'action des groupes subordonnés ou des non humains. Val Plumwood nous propose de nous détacher de ces cultures élitistes et de cette rationalité fondée sur un développement responsable du désastre que nous sommes en train de vivre. Elle nous dissuade de penser qu'une radicalisation de la culture de la raison, par exemple, le choix d'une économie verte, soit la solution. Elle nous engage à faire le pari d'une autre forme de rationalité, non dualiste, non colonialiste, qui pense la pratique humaine dans son interaction avec le monde vivant et qui traite les non humains avec

respect, sur la base d'une éthique de la responsabilité¹⁰.

- Deuxième point :

Ces trois dualismes, bien connus, aboutissent à d'autres oppositions, dont celles que je vais citer. La liste n'est pas exhaustive : l'humain et le non humain ; le vivant et l'inerte ; la matière et l'inorganique ; la raison et l'émotion ; les idées et les sentiments ; la réalité et les représentations ; le sacré et le profane ; le spirituel et le matériel ; la vie et la mort ; l'individuel et le collectif ; la science (c'est à dire la rationalité, l'universalité) et son autre (la croyance, la foi, l'irrationalité, les connaissances propres à une culture); les faits et les valeurs ; le développement et le sous-développement. Cette partition a produit un regain d'intérêt pour la part dévalorisée de ces binômes, un phénomène que l'on peut observer dans le monde universitaire comme dans les mouvements politiques et sociaux. L'éventail de ces manifestations est large. C'est une sorte de retour du refoulé, perçu désormais comme une dimension essentielle de la vie. L'attention croissante accordée aux émotions, aux sentiments, au spirituel, à la matière ; aux connaissances autres que scientifiques ; aux corps et aux lieux ; aux non humains ; à la vie inorganique, à la mort et à bien d'autres choses encore, rendent compte de cette tendance. Et surtout, pour beaucoup, ce retour du refoulé est indispensable si nous voulons apporter de vraies réponses aux questions posées par l'intrication des crises climatique, alimentaire, énergétique et d'une pauvreté qui a explosé. Globalement, nous pouvons voir ces nouveaux centres d'intérêts comme le signe de l'émergence d'un champ ontologico-politique, capable de donner d'autres orientations aux pratiques culturelles et sociales. Avec des objectifs croisés : développement durable, pluralisme culturel et justice sociale.

Nous posons l'hypothèse suivante : ce processus est une application politique de la relationnalité (Blaser, De la Cadena y Escobar, 2009)¹¹. Il est en acte dans le secteur des luttes pour l'agro-alimentaire ou pour l'environnement, dans l'enseignement supérieur, dans les nouvelles formes d'entrepreneuriat et les économies alternatives, dans les technologies informatiques ou encore dans certaines variantes d'environmentaliste urbain et de technologies vertes. Il est également à l'œuvre, au Nord, dans les projets de décroissance et les réseaux qui lui sont liés ; au Sud, dans les alternatives au développement et le projet du Bien Vivre. Les acteurs qui opèrent dans tous ces champs sont en train de mettre au point une sorte de glossaire de la transition culturelle et écologique. Ce qui porte ce projet, c'est, entre autres choses, l'attention particulière accordée à des façons d'être et de faire non dualistes, post-capitalistes et anti-libérales

A l'intérieur de l'Université, ce projet de déstabilisation du dualisme rencontre de plus en plus d'adeptes. Il s'agit pour l'essentiel d'approches post-constructivistes, post-dualistes, néo-réalistes, et post-humanistes. On pourrait dire qu'elles sont toutes « post- post-structuralistes ». En effet, il est indéniable que le post-structuralisme nous a donné des outils précieux, qui ont permis d'aborder en ethnographes les grands territoires sur lesquels se décline le réel. Mais nous pouvons également constater qu'il a été un extraordinaire dissolvant : qu'il s'agisse des structures, des identités, des fondamentaux, des essences, des universels ou encore des histoires naturalisées, son pouvoir s'est avéré décevant à l'heure de reconstruire notre compréhension des points clefs qu'il avait attaqués.

Les perspectives actuelles sont plus liées à l'ontologie ou à l'épistémologie. Elles tentent de dépasser les limites des analyses déconstructivistes et discursives, en élaborant des projets positifs : comment comprendre autrement le monde ? Quelle autre forme pourrait-il avoir ? Ce faisant, elles apportent du nouveau : des concepts inédits, d'autres questions, d'autres ressources. Dans certains de ces travaux, il est question de la productivité de la vie, dans toutes ses dimensions, longtemps restées impensées sinon invisibles. Par exemple, sa vibrante et massive matérialité (Bennet, 2010; Coole y Frost, eds. 2010), son inéluctable immanence ou son intensité (Luisetti, 2011). Dans d'autres, on met l'accent sur la grande variété de d'agencements entre humains et non humains ; et sur les formes variées que prend le monde¹². Dans d'autres encore, on revient sur certains aspects de la corporisation et de la corporalité, ces processus par l'intermédiaire desquels les sujets se construisent eux même et construisent leurs mondes (Par exemple: Grosz, 2010). Il arrive aussi qu'on explore la vie sociale sous l'angle de la temporalité, de l'ouverture et du devenir (Connolly, 2011); ou qu'on développe de nouvelles conceptions des relations entre les espèces et les types de communautés qui peuvent s'établir (Haraway, 2008.) Dans la même mouvance, on trouvera ceux qui veulent faire apparaître le caractère radicalement contingent de la réalité (Sharma, 2011) grâce à une réflexion sur la cognition dont il s'agit d'explorer les extensions possibles à l'aide d'hybrides bio-techniques et de technologies digitales¹³ ; ceux qui débattent de l'émergence de l'ontologie à partir d'une perspective néo-cybernetique (Clarke y Hansen, 2009), ou encore, ceux qui tirent les conclusions de l'assertion suivante : tous les êtres vivants jouissent d'une perception complète, pas seulement en ce qui concerne la conscience, laquelle serait une propriété généreusement distribuée aux êtres vivants, mais aussi le monde, la terre, nos corps, nous-mêmes, cette co-création permanente de flux d'énergie et de matière (Sagan, 2011), parfois vus comme une force spirituelle qui pénètre même le monde inanimé, pour parler comme les Modernes¹⁴.

▪ troisième point

Voilà qui nous amène à un autre trait de l'interrogation actuelle sur les dualismes : les tendances que nous avons décrites plus haut de façon très superficielle peuvent s'envisager comme des mises en cause de l'épistémè propre à la théorie sociale moderne, dans la mesure où l'épistémè en question est d'abord structurée essentiellement par des pratiques. La question est de savoir si ces tendances émergentes sont capables de déstabiliser cet espace de façon plus significative que n'ont pu le faire jusqu'à présent les autres théories critiques ou si elles vont continuer à fonctionner à l'intérieur de celui-ci. Globalement, les approches récentes visent à aller au-delà d'une ontologie et d'une épistémologie du sujet et de l'objet et à montrer que la politique qui découle d'une telle vision mène à la catastrophe. Elles peuvent donc nous apprendre beaucoup de choses, car en s'attachant à la part refoulée des dualismes, elles poussent dans leurs derniers retranchements les dogmes de la théorie sociale occidentale. On peut néanmoins se demander si, en continuant à employer des notions logocentriques, elles ne finissent pas par être coincées dans le dogme qu'elles dénoncent. Pour approfondir la question et conclure ce chapitre, je vais revenir aux arguments de Varela lorsqu'il dénonce la faillite des modes de pensée rationalistes.

Les avancées de Varela

Pour Dorion Sagan, l'approche des sciences sociales et des sciences naturelles modernes a « pétrifié la plus grande partie de l'univers » (2011: 1); et ce que nous constatons, avec le tournant des études animales, non humaines ou post humaines, c'est le retour de tous ces aspects des systèmes vivants et non vivants qui ont été refoulés, alors que c'est pourtant eux qui rendent la vie possible. Kimberly Tallbear reprend cette idée, à partir d'une perspective particulière, la métaphysique indigène nord-américaine de Vine Deloria Jr. : elle soutient que même si certaines de ces tendances et conceptualisations dotent les non humains de vie biologiques semblables à celles des humaines assumant des points de vue indépendants, elles demeurent inadéquates pour décrire toutes les relations entre les êtres. Elle nous invite à essayer de comprendre pourquoi certaines tendances d'avant-garde reproduisent les antinomies modernes. Par exemple, reprendre à son compte le binôme vie/non vie, oblige, entre autres choses, à nier que les pierres, les arbres, ou le tonnerre soient des forces à l'œuvre dans le monde, ou même qu'elles soient douées de perception¹⁵.

Malgré tous leurs efforts, les tendances actuelles ne reposent-elles pas sur une conception intra-moderne, principalement européenne et américaine du monde, comme l'affirment des théoriciens décoloniaux ? Ne fonctionnent-elles pas dans une épistémè qui reste, malgré des

changements indéniables, celle de la modernité occidentale ¹⁶? Pour le moment, je me contenterai de poser une hypothèse : les études critiques produites à l'intérieur du champ académique reposent encore sur la combinaison de formes de rationalité très anciennes et d'un type d'analyse logocentrique.

Pour étayer mon propos, bien qu'un peu sommairement, je vais revenir sur ce que disent Varela et ses collaborateurs quand ils analysent les limites de la rationalité abstraite et insistent sur la nécessité de relier réflexion et expérience. La phénoménologie, en son temps, essaya d'ailleurs de s'attaquer à la question, mais, c'est du moins ce que soutiennent Varela, Thomson et Rosch, elle fut incapable de répondre aux questions radicales qui se posèrent alors. Pour une raison assez simple : l'élan de la phénoménologie se brisa sur son analyse de l'expérience, qui « ne sortait pas du courant dominant de la philosophie occidentale (...) ; elle attira l'attention sur le contexte pragmatique, corporisé de l'expérience, mais d'une façon purement théorique » (1991: 19). L'affirmation que la phénoménologie était encore « de la philosophie comme réflexion théorique », et que, plus globalement, « même s'il est devenu très tendance de critiquer et de déconstruire le point de vue du cogito, les philosophes ne partent pas encore de la *pratique* qui est à sa base », ne pourrait-elle pas s'appliquer à la théorie sociale dans son ensemble, y compris aux courants qui mettent en question son épine dorsale dualiste ?¹⁷

Le débat reste ouvert, mais nous pouvons quand même poser les jalons d'une discussion ultérieure. Varela, Thomson et Rosch proposent de changer la manœuvre :

Nous suggérons d'opérer un changement dans la nature de la réflexion, de passer d'une activité abstraite, decorporisée, à une réflexion corporisée, ouverte, à une attention véritable (*mindful*). Ce que nous voulons dire par là, c'est que la réflexion n'est pas seulement réflexion *sur* l'expérience, mais une forme d'expérience en soi. Avec ce changement de perspective, il est possible d'interrompre la chaîne des schèmes de pensée habituels. Nous pouvons engager une réflexion sur des pistes que la représentation actuelle de l'espace vital nous cache ».

Ces auteurs conçoivent donc ce type de réflexion comme une forme d'attention, d'ouverture, qui est aussi une façon d'être dans son corps (une expérience inverse de celle qu'on vit quand on reste dans la perspective dualiste corps/esprit). Autrement dit, dans leur perspective, la réflexion théorique ne doit pas être seulement abstraite et éthérée. Lorsqu'ils mentionnent l'effondrement de la phénoménologie, ils suggèrent que nous avons besoin d'élargir notre horizon, d'embrasser la réflexion sur l'expérience qui a été réalisée hors de l'Occident, et d'inclure la philosophie dans des cultures différentes des nôtres (p. 21

voir aussi Varela, 1999). Un saut qualitatif très audacieux. Ils nous proposent une approche convaincante de l'une de ces traditions, la très ancienne et très sophistiquée philosophie bouddhiste. Je pense plus particulièrement à leur analyse de l'expérience dite « méditation de pleine conscience » (*mindfulness meditation*), dans laquelle il s'agit précisément de ramener l'esprit d'un positionnement abstrait à l'expérience vécue. Comme on le voit, le domaine des sciences cognitives est devenu très vaste : elles incluent désormais l'expérience directe et la vision d'une cognition énoncée, ce que nous avons déjà mentionné plus haut¹⁸. Je tiens à souligner qu'aucun des auteurs que j'ai présentés ici ne songe à rejeter totalement la rationalité cartésienne ni cette raison centrée sur le sujet qui a donné lieu à tant de débats parmi les philosophes intra-modernes, Habermas, par exemple. En fait, ils plaident pour un adoucissement de son hégémonie, pour un déplacement de perspective : cessons de faire de cette rationalité le référent à partir duquel nous concevons et imaginons nos vies et le monde. On trouvera parmi eux ceux qui prônent une nouvelle orientation de la tradition rationaliste (Winograd et Flores), qui essaient de développer des types de réflexion situées et incorporées (Varela, par exemple) ou d'imaginer des rationalités qui ne soient pas dualistes, une écologie dans laquelle les êtres humains se comprennent comme faisant partie du monde (Plumwood). Ces auteurs agissent avec deux buts : d'abord, pointer les effets des dualismes, entre autres, le fait que nous sommes généralement déconnectés de plusieurs aspects de notre vie quotidienne, d'autre part, et c'est d'une importance cruciale pour notre point de vue, ils démontrent que la transformation pratique (c'est à dire un changement radical de notre façon d'entrer en rapport avec les choses et avec les êtres) est précisément cela : une *pratique* et ils donnent des pistes, qu'il s'agisse du bouddhisme, de l'écologie, de la politique, ou d'une nouvelle façon d'imaginer le *design*.

Considérons maintenant, avant de conclure sur les politiques relationnelles, deux approches qui nous renvoient au premier aspect déjà mentionné. L'analyse de l'environnementaliste Deborah Bird constitue une critique très convaincante des dualismes. D'après elle, ils réalisent « une boucle qui produit une déconnection de plus en plus grande par réalimentation (*feedback loop*). « Nous connecter au monde au-delà de l'être est de plus en plus difficile, et l'expérience, quand elle est possible, nous semble de plus en plus irréaliste (Rose, 2008, p.162) ». Parallèlement à la désacralisation qui résulte d'un rapport au monde dualiste surgit une certaine perte de la réalité. Mais si la vie est toujours un branchement, et si ces branchements sont détruits peu à peu, dans des proportions considérables comme c'est le cas aujourd'hui, que devient le reste ? Nandy, insiste pour sa part sur certains effets de la science institutionnalisée. Il remarque qu'elle renforce la propension de l'esprit humain à isoler, à dissocier, et tend à développer des formes de cognition stérilisées,

s'accompagnant d'une disparition de la sensibilité des individus et des groupes. D'après lui, toutes les cultures trouvent des réponses à cette pathologie de l'isolement, différentes façons de se des-isoler si on peut dire, la religion étant l'une d'entre elles (1987: 102-109). Voilà pourquoi Nandy considère que si l'on veut construire des sociétés non oppressives, inventer des formes qui ne finissent pas par les rendre oppressives, on doit absolument prendre en compte « la vision des faibles ». Il faut prendre au sérieux leur opposition à l'uniformité générée par la rationalité dualiste et leur point de vue : qu'est une bonne société ? Quel type de monde est souhaitable ? Mais en même temps, il ne faut pas sous-estimer le fait que « leur apparente incapacité à user de la raison analytique, leur attitude défensive et leur timidité face aux catégories cartésiennes contribuent à ce qu'ils ne soient pas entendus (p.18) ». Et il évoque un des aspects les plus coriaces, le plus malfaisants de la pensée dualiste dominante :

Dans la culture moderne, il existe une loi du plus fort à l'œuvre dans tous les dialogues entre cultures, visions ou crédos. Elle essaie d'imposer le dialogue afin de servir les intérêts de l'Occident et de ses enclaves. Derrière tout échange de point de vue, il y a en fait un autre échange, qui est inégal et reste caché. La culture qui dispose de techniques de dialogue très élaborées, s'appuyant sur des assertions, peut contrôler ce processus de dialogue. Elle l'utilise pour cannibaliser l'autre culture, moins performante en termes de dialogue, plus en retrait. La confrontation débouche alors inévitablement sur un discours qui fait de la deuxième culture un cas particulier : elle devient une étape antérieure ou une version simplifiée de la culture dotée de techniques de dialogue assertives » (1987: 14, 15).

Cette remarque de Nandy pourrait nous aider à comprendre le renouveau des fondamentalismes. Il les voit comme une réaction, parfois violente, au déséquilibre entre ressources culturelles propre à cette économie politique globale du dialogue. Le penseur indien nous permet de mieux comprendre l'attitude des gouvernements latino-américains actuels et leur relecture de la subordination culturelle : car, lorsqu'ils « négocient » avec les communautés et les mouvements indiens, paysans, et noirs, qui, de par leur histoire, recourent à des langages moins basés sur les assertions, ces gouvernements utilisent, eux aussi, à des fins de domination, un langage moderniste.

Cette idée nous amène également à critiquer la méthode dite de « résolution de conflits », mise au point dans des laboratoires comme ceux d'Harvard et exportée partout dans le monde, ou encore les stratégies de construction de la démocratie dans les régions « post-confliktuelles ». Dans tous les cas, nous sommes face à des technologies politiques qui s'appuient sur des techniques de dialogue assertives, occidentales, et de ce fait rationnelles, dans le but de d'écraser les autres visions de la paix, du dialogue et de la vie qui s'expriment. Il est essentiel d'avoir conscience de cet état de fait si on s'intéresse au regain

d'intérêt pour les visions culturelles, les civilisations et le dialogue interculturel sous l'angle des complexes projets ontologiques et politiques qui les sous-tendent. Nous aurons l'occasion de l'aborder dans la quatrième partie.

Si nous ne voulons pas du dualisme, si la vie est toujours connexion, que devons-nous faire ? La réponse va de soi : nous reconnecter, pour remédier à la déconnexion et à l'isolement. Nous reconnecter avec les autres, le corps, le monde non humain et le flux de la vie (Macy, 2007). La relationalité fait partie des réponses. On peut d'ailleurs la comprendre de diverses manières. Le dualisme lui-même est un type de relationalité, mais, comme nous l'avons vu, il part d'un à priori : il y aurait des identités distinctes, qui pré-existent à leurs relations, leurs essences respectives n'étant pas perçues comme dépendantes de ces relations. Elles existent en soi et pour soi. La théorie des réseaux rend compte d'un effort de plus en plus conséquent pour prendre en compte le rôle des interactions dans la constitution des êtres et des choses ; cependant, beaucoup de perspectives basées sur les réseaux présupposent l'existence d'objets ou d'acteurs qui sont indépendants avant leur mise en réseau ; elles tendent vers une pensée topologique mais retombent dans la perspective euclidienne des objets, des nœuds et des flux. Est-il possible de développer une théorie de la relationalité plus aboutie, dans laquelle la relation imprègne en profondeur l'ordre des choses dans son ensemble ? (Strathern, 1991). C'est sans doute ce que proposent de réaliser les auteurs des débats actuels.

Après avoir mentionné quelques-unes des principales sources de ce courant, il me semble utile de creuser le sens que pourrait avoir cette notion de relationalité, sous sa forme la plus radicale. Il y a un principe de base qui me semble utile : une ontologie est relationnelle lorsque rien ne pré-existe aux relations qui la constituent. Dans ces ontologies, la vie est interdépendance, interrelations de bout en bout, toujours et depuis toujours. A cet égard, le bouddhisme nous propose une des représentations les plus concises et les plus puissantes qui soient : rien n'existe pour soi, tout est inter-existence, nous inter-existons avec la planète.¹⁹ La biologie phénoménologique nous apporte un autre point de vue, avec cette idée qu'il existe « une connexion ininterrompue entre notre être, notre faire et notre connaître » (Maturana y Varela, 1987: 35). Autrement dit, l'expérience et l'action sont si intimement liées que la connaissance a nécessairement un caractère circulaire. Ce que résume bien la formule de Varela et Maturana : « tout faire est connaissance, tout connaître est un faire » ou encore « tout acte de connaissance met au monde un univers ». Cette coïncidence entre être, faire et connaître, signifie que nous sommes profondément immergés dans le monde avec les autres êtres conscients, qui sont, aussi inéluctablement que nous, impliqués dans l'agir et le connaître. Dans un style plus universitaire, la démarche de certains

anthropologues écologistes (un des courants les plus fascinants de la recherche anthropologique depuis les années 60) mérite qu'on s'y arrête. Ils ont montré grâce à leur travail de terrain, que beaucoup de groupes humains ne basent pas leur vie sociale sur la distinction entre nature et culture (ou humains et non humains) ; en tout cas, ils ne procèdent pas comme les Modernes. Au contraire, dans beaucoup de cultures, ce n'est pas la séparation mais la continuité qui prévaut entre les domaines bio-physique, humain et surnaturel. De même, la césure individu/communauté propre au monde moderne y est souvent absente. Beaucoup de groupes ne construisent pas leur être social sur une base individualiste, sur cet individu autonome et discret de la Modernité. On pourrait parler dans leurs cas de régimes de la personne relationnels : les personnes n'existent pas seulement à travers leurs relations personnelles ; les rapports qu'elles tissent avec leurs ancêtres, par exemple, ou avec des êtres spirituels, naturels, etc., sont aussi importants (Battaglia, G. ed., 1995).

Plusieurs anthropologues ont abondamment décrit les modèles locaux de nature qui soutiennent ces mondes relationnels ontologiquement « vibrants ». C'est le cas de certains spécialistes de l'Amazonie et de l'Amérique du Nord indienne ou de ceux qui travaillent en Australie avec des aborigènes ou divers groupes mélanésiens. Cela ne concerne pas seulement des figures phares comme Tim Ingold, Marilyn Strathern, Philippe Descola ou Eduardo Viveiros de Castro, mais aussi bien d'autres professionnels, moins connus, qui travaillent dans de nombreux pays. Restrepo, Ulloa et Vargas, par exemple, ont construit des récits très convaincants (Restrepo (1996), Ulloa (Ulloa, Rubio, et Campos, 1996; Ulloa, 2006) et Vargas (1993). Ils y décrivent les modèles de nature et l'ontologie relationnelle propres à certains groupes, noirs ou indiens, de la forêt tropicale colombienne. Bien que partiellement colonisés par l'imaginaire moderne, ces mondes agissent pour défendre leurs territoires et leurs différences. En d'autres termes, ils jouent leur rôle dans la mise en acte politique de la relationalité. Bien entendu, il existe bien d'autres sources d'inspiration de la pensée relationnelle qui ne sont pas encore reconnues comme telles. Certains universitaires, et, dans une moindre mesure, certains activistes à la recherche de perspectives qui ne soient pas dualistes, se réfèrent à des traditions esthétiques ou philosophiques anciennes. Le regain d'intérêt pour les œuvres de Spinoza, Bergson, Whitehead, pour des pragmatiques comme James et Dewey, ou encore pour les écrits sur la nature des romantiques américains dont nous avons déjà parlé, rend compte de ce phénomène.

Et certaines de ces sources d'inspiration se trouvent d'ailleurs en Occident. Car il y a ce qu'on pourrait appeler les « Occidents alternatifs » ou les « Modernités non dominantes »,

dont nous avons déjà mentionné certains courants. Précisons que nous ne parlerons pas ici des mondes relationnels qui sont en train d'émerger ou vont apparaître dans les secteurs plus urbains du Nord global, grâce à l'engagement de militants écologistes. Le biologiste Brian Goodwin imagine une science « Goethienne » des qualités, qui reconnaîtrait le rôle décisif des sentiments et des émotions dans l'élaboration des connaissances ((2007) . En effet, sentiments et émotions nous aident à moins souffrir de la fragmentation de la culture (voir également Kaufman et l'urgence de dépasser le dualisme raison /foi, 2008)²⁰.

Le paysage que l'on parcourt dans cette aventure hors des terres dualistes devient de plus en plus vaste, de plus en plus varié. C'est sans doute un signe des temps, du fait qu'aujourd'hui « toutes nos histoires deviennent insignifiantes à cause de ce qui arrive à la terre » (Rose, 2008: 166). Et c'est aussi la conséquence d'une réalité nouvelle: aujourd'hui, plus personne n'agit comme un automate cartésien. D'un point de vue phénoménologique, c'est impossible car nous ne voulons plus diviser la vie en compartiments. Le désir de nous reconnecter est là : nous voulons renouer avec le collectif, avec la nature, avec la spiritualité. Ce désir prend forme au quotidien, de diverses façons, y compris dans les rapports encore très « objectivants » que nous entretenons avec le « monde naturel », lorsque nous cultivons notre jardin, le potager familial, ou lorsque notre élan vers les autres fait tourner les verrous de notre ontologie individualiste.

Reste néanmoins une question : à quoi ressemblerait une pratique personnelle et collective de l'inter-être ? Comment pourrions-nous innover et inventer des façons post-dualistes d'habiter la planète ? Comment trouver des pratiques qui soient plus amicales pour la vie des tous les êtres doués de conscience ? Comment imaginer une présence au monde qui soit aussi un enrichissement pour la planète, pour reprendre la formule inspirée de Tomas Berry (Tomas Berry, 1999,11) ? De quelle façon participer aux géographies de la responsabilité dont parle Massey et entrer ainsi en relation avec tous les êtres conscients (Massey, 2004) ? Est-il possible de développer de tels projets sur une scène contemporaine qui est animée par l'idée de modernité ? Pouvons-nous trouver des « sources de non-être », pour paraphraser Taylor ? Est-il concevable que cette recherche ne soit pas menée seulement par ceux qui vivent dans des terres éloignées de l'Occident, à « l'ombre de la diaspora libérale », pour reprendre le beau concept de Povinelli, mais aussi par ceux d'entre nous qui vivent dans dans l'oeil du cyclone (Povinelli, 2011)? On pourrait m'objecter qu'avec la relationnalité, j'introduis un nouveau dualisme (en opposant des ontologies non dualistes aux autres). Deleuze et Guattari, je crois, désamorcent cette critique lorsqu'ils écrivent :

Nous sommes contraints d'employer des modèles dualistes pour sortir du dualisme. Il faut toujours apporter

des corrections aux dualismes que nous ne voulons pas construire mais par lesquels nous sommes obligés de passer. Ils sont l'indispensable ennemi, le décor qu'il faut constamment bousculer (Deleuze et Guattari, 1987: 20-21).

Parfois, ces correctifs mentaux ne sont pas aussi complexes que le voudrait la théorie post structuraliste : il suffirait d'introduire quelques perturbations inédites, assorties de simples remarques. Nous pourrions, par exemple, nous demander pourquoi nous autres, intellectuels critiques, sommes si enclins à parler de modernités alternatives et si incapables d'imaginer des traditions alternatives.

Je conclurai avec une remarque d' Ashis Nandy²¹ : « Les pathologies de la relation font moins de dégâts que celles de la déconnection (Nandy, 1987) ». Ce renversement révélateur devrait nous permettre de marquer un temps d'arrêt et d'imaginer un usage créatif de ces dualismes apparemment simplistes. Je propose une petite modification : les pathologies de la modernité sont plus mortelles que celles de la tradition. Cette affirmation semble incontournable, du moins en ce qui concerne l'écologie. On pourrait dire qu'avec l'extension des formes dominantes de la modernité, l'humanité a commencé sa longue marche (d'un point de vue culturel, existentiel et politique) vers les terres du dualisme ontologique. Cette histoire fut d'abord locale. Au début, elle ne concernait qu'une partie de l'Europe, mais elle a évolué, et a fini par être un projet global (Mignolo, 2000). Pouvons-nous donner un autre sens à cette tendance, changer le cap de ce voyage ? Pouvons-nous prendre une direction complètement différente, comme c'est sans doute le cas dans bien des lieux, et de bien des manières ? Est-ce cela qui est en question avec la crise sociale et écologique que traverse la planète ? S'agit-il en tout cas d'une des dimensions de cette crise ? Le *design* pourra-t-il jouer un rôle ? Et le paysage culturel, autant que le voyage, en ressortiront ils transformés ?

Bibliographie

Battaglia, D. (1995). *Rhetorics of Self-Making*, Berkeley : University of California Press.

Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter. A Political Ecology of things*. Durham: Duke university Press.

Berry, T. (1999). *The Great Work : Our Way into the Future*. New York: bell tower.

Bird-rose, D. (2008). *Country of the heart: an indigenous Australian homeland*. Canberra: Aboriginal studies Press for the Australian Institute of Aboriginal and torres strait Islander studies.

- Blaser, M. (2010). *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Durham: Duke university Press.
- Blaser, M, De la cadena, M , Escobar, A.(2009). *Communication inédite dans le cadre de la conférence Política más allá de «la Política», Bogotá .*
- Clarke, B, Hansen, M. (2009). *Emergence and Embodiment. New Essays on Second-Order Systems theory*. Durham: Duke university Press.
- Connolly, W, (2011). *A World of Becoming*. Durham: Duke university Press.
- Coole, D, Frost, S. (2010). *New Materialisms. Ontology, Agency and Politics*. Durham: Duke university Press.
- De la Cadena, M. (2010). "Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond Politics". *Cultural Anthropology* 25(2): 334-370
- Deleuze, G, Guattari,F. (1980). *Mille Plateaux*. Paris : Éditions de Minuit.
- Dreyfus,H et Sean,K.(201). *All things Shining. Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age*. New York: New York Free Press.
- Ehrenfeld,J. (2008). *Sustainability by Design*. New Haven : Yale university Press.
- Escobar, A.(2010). "Postconstructivist Political Ecologies". *In International Handbook of Environmental Sociology*, 2nd ed., edited by Michael redclift and Graham Woodgate, 91-105. cheltenham, UK: Elgar.
- Escobar, A . (2008). *Territories of difference: Place~Movements~Life~Redes*. Durham: Duke university Press.
- Esteva, Gustavo. (2009). "What is Development?". Manuscrit inédit. Oaxaca : universidad de la tierra.
- Esteva, G. (2005). "Celebration of Zapatismo," *Humboldt Journal of Social relations* 29(1), 127-167
- Esteva, G et Madhu suri P. (1998). *Grassroots Post-modernism: Remaking the Soil of Cultures*. London : Zed books.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris :

Gallimard

Gibson-Graham, J. K. (2006). *A Postcapitalist Politics*. Minneapolis : university of Minnesota Press.

Goodwin, B. (2007). *Nature's Due: Healing Our Fragmented Culture*. Edinburgh : Floris books.

Grosz, E. (2010). *Feminism, Materialism, and Freedom*, In D. Coole y s. Frost, eds. *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*. Durham: Duke university Press, 139-157.

Habermas, J. (1985) *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Traduction française (1988). *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*. Paris : Gallimard .

Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis : university of Minnesota Press.

Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment*. London : routledge.

Kau Man, S. (2008). *Reinventing the Sacred*. New York : basic books.

Kongtrul, J. (2005). *The Great Path of Awakening*. Boston : Shambhala.

Latour, B. (2007). *Reassembling the Social*. Oxford : Oxford University Press.

Latour, B. (1993). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris : La Découverte.

Law, J. (2011). "What's Wrong with a one-World World." communication Center for the Humanities, Wesleyan university .

Law, J. (2004). *After Method: Mess in Social Science Research*. In Leff Enrique, 1998/2002. *Saber Ambiental*. Mexico, DF: siglo XXI.

Luisetti, F. (2011). *Una vita. Pensiero selvaggio e loso a dell'intensità*. Milano: Mimesis.

Macy, J. (2007). *World as Lover, World as Self. Courage for Global Justice and Ecological Renewal*. Berkele : Parallax Press.

Massey, D. (2004). *Space, Place and Gender*. Minneapolis : university of Minnesota Press.

Maturana, H. 1997. *Metadesign*. Santiago: Instituto de terapia cognitiva. http://www.inteco.cl/articulos/006/texto_ing.htm

Maturana, H, Varela, F. (1987). *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding.* Berkeley : shambhala. Traduction française (1994) : *L'arbre de la connaissance: racines biologiques de la compréhension humaine.* Paris : Addison-Wesley

Law J. Hassard, eds. *Actor-Network theory and After.* 74-89. Oxford : blackwell.

Nandy, Ashis. (2012). " Theories of oppression and Another Dialogue of cultures."

Maturana, H, Varela, F. (1980) [1973]. *Autopoiesis and Cognition.* Boston : Reidel Publishing company.

Mol, Annmarie. (1999). "ontological Politics: A Word and some Questions." In *Economic and Political Weekly XLVII(30):* 39-44.

Nandy, A. (1988). *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity.* New Delhi : Oxford University Press.

Nandy, A. (1987). *Traditions, Tyrannies and Utopias. Essays in the Politics of Awareness.* New Delhi : Oxford University Press

Nhat Hanh, ich. (2008). *The World We Have.* Berkeley : Parallal Press.

Nhat Hanh,I. (1975). *The Miracle of Mindfulness.* Boston : Beacon Press.

Plumwood, V. (2002). *Environmental culture: the ecological crisis of reason.* New York: routledge.

Polanyi, K. (1944). *The Great Transformation.* Boston : Beacon Press. Traduction française (1983): *La Grande Transformation,* Paris : Gallimard .

Povinelli, E (2001). 'radical Worlds: e Anthropology of Incommensurability and Inconceivability', *Annual Review of Anthropology,* 30, 319-334

Restrepo, E. (1996). *Los tuqueros negros del Pacífico sur colombiano».* In restrepo et del Valle, eds. *Renacientes del Guandal.* Bogotá : universidad Nacional, pp. 243-350.

Rinpoche, M. (2007). *The joy of living: unlocking the secret and science of happiness.* New York: Harmony books.

Rinpoche, R. (2003). *The Ninth Karmapa's Ocean of de nitive meaning.* Ithaca, N.Y. Boulder, Snow Lion Publications.

- Rose, D. (2008). On history, trees, and ethical proximity. *Postcolonial Studies* .11(2). 157-167
- Sagan, D. (2011). Thee Human is More than Human: Interspecies communities and the New 'Facts of Life. Communication présentée dans le cadre des Annual Meetings de Montreal .
- Sagan, D, Margulis, L et Guerrero, R. (1997). "Descartes, Dualism, and beyond." In L. Margulis et D. sagan, *Slanted Truths. Essays on Gaia, Symbiosis and Evolution*. New York : springer-Verlag, 172-183.
- Santos, B. (2007). *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond*. London: Zed books.
- Sharma, K. (2011). *It Depends: the Contingent Existence of Organisms, Objects, and Order*. Manuscrit inédit (soumis à la Duke university Press).
- Smith, L. (1999). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London: Zed books.
- Strathern, M. (1991). *Partial Connections*. New York : Rowman and Little eld.
- Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift*. Berkeley : University of California Press.
- Tallbear, K. (2011). Tallbear discussant remarks: Dorion sagan, *The Human is More than Human*. Communication présentée aux Annual Meetings de Montreal .
- Ulloa, A. (2006). *The Ecological Native: Indigenous Peoples' Movements and Eco-governmentality in Colombia*. New York : Routledge.
- Ulloa, A, Rubio, H et Campos,C. (1996). *Trua Wandra*. Bogotá : OREWA/ Fundación Natura.
- Varela, F. (1996). *Quel savoir pour l'éthique: Action, Sagesse et Cognition*, Paris : Editions la Découverte.
- Varela, F, Tompson,E et and Rosch. (1991). *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge. MIT Press. Traduction française (1998); *L'inscription corporelle de l'esprit, sciences cognitives et expérience humaine*,Paris : seuil.
- Vargas Sarmiento. (1993). *Los embera y los cuna: impacto y reacción ante la ocupación española siglos XVI y XVII*. Bogotá, Colombia: Instituto colombiano de Antropología .

Vattimo, G. (1991). *The End of Modernity*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.

Visvanathan, S. (2002). The Laboratory and the World: conversations with c. V. sheshadry". *Economic and Political Weekly* 37(22). 2163-2170.

Visvanathan, S. (1985). *Organizing for Science: the Making of an Industrial Research Laboratory*. New York : Oxford University Press.

Winograd, T et Flores, F. 1986. *Understanding Computers and Cognition*. Norwood, NJ : Ablex. Traduction française : (1989) *L'intelligence artificielle en question*. Paris : PUF .

1 Cet article annonce une perspective qui depuis s'est affirmée avec vigueur dans les écrits d'Arturo Escobar: la réflexion sur les liens entre design, ontologie et autonomie. Le design social est un concept dont le sens excède les seules applications au domaine de la technique ou des arts appliqués. « Si la vocation sociale du design n'est pas nouvelle, dans la mesure où l'utopie sociale et politique a effectivement marqué le rapport du design à l'industrie depuis William Morris ; avec l'influence de la contre-culture américaine, de la critique post-marxiste et surtout des mouvements sociaux et participatifs issus de la révolution numérique, le design cherche davantage aujourd'hui à faire du social un « matériau » d'expérimentation et une « force » de transformation. Il s'agit alors d'ouvrir l'ensemble du processus de design, de la conception à la production, de l'utilisation au recyclage, à l'implication directe des individus, qui ne sont plus seulement des techniciens, des fournisseurs, des investisseurs et des usagers, mais des citoyens créateurs de leur milieu de vie et d'existence ».(Appel à **communication, École Supérieure d'Art et de Design de Valenciennes, Colloque International 10-11 Avril 2014**). *Note de la traductrice*.

2 Quelques précisions sur les auteurs concernés. Les plus importants sont Francisco Varela, Humberto Maturana et Fernando Flores. Maturana et Varela ont fondé l'école chilienne du cognitivisme, à la fin des années soixante, et c'est surtout pour cela qu'ils sont connus. Comme nous le verrons plus loin, leur principal apport a été l'élaboration d'une théorie de la cognition qui remet radicalement en question le consensus scientifique de l'époque. En fait, leur travail va au-delà de la seule théorie de la cognition car il propose un véritable cadre conceptuel du vivant, basé sur la notion d'auto-poïésis (auto-crétation). Comme ils l'expliquent dans la préface d'un ouvrage qui a été publié en français en 1980, leur travail constitue un système de pensée complet, une véritable biologie théorique. Si Varela, dans les années 80, a cherché à développer sa théorie en la faisant dialoguer avec le bouddhisme, Maturana, lui, a continué à travailler sur ce qu'il appelle la biologie de l'amour, l'amour en tant que processus biologique et social (voir Varela, Francisco, Evan Tompson, Eleanor Rosch, *The Embodied Mind. Cognitive*

Science and Human Experience. Mit Press, Cambridge, 1991). Leur travail s'ancre dans les travaux précurseurs qu'ils ont menés sur la neurobiologie mais il doit aussi beaucoup à l'apport de la phénoménologie. Toutefois, leur position reste marginale bien que leurs recherches soient de plus en plus reconnues dans le monde entier et, qu'ils aient eu, dès le début, des disciples en Amérique latine, dans le domaine du cognitivisme, de la théorie des systèmes et la cybernétique, sans parler des sciences humaines (pour un bilan de l'oeuvre de Varela, voir Clarke, Bruce y Mark Hansen, *Emergence and Embodiment. New Essays on Second-Order Systems eory*. Durham, Duke University Press, 2009.). Le chilien Fernando Flores et l'informaticien Terry Winograd ont appliqué à l'informatique les théories de Maturana et Varela, comme celles de Gadamer et Heidegger. Ils ont proposé une nouvelle approche du design, ce qu'ils nomment « design ontologique », un sujet qui est d'ailleurs la problématique de cet article. (Winograd, Terry y Fernando Flores. *Understanding Computers and Cognition*. Norwood, NJ: Ablex, 1986). Flores a également collaboré avec des philosophes et ensemble, ils ont essayé de mettre au point des modélisations non cartésiennes de l'action sociale (Spinoza, Flores y Dreyfus, *Discovering New Worlds*, MIT Press, 1997)

3 Les lecteurs familiers d'Heidegger reconnaîtront bien sûr ces notions : « être au monde », « être plongé » ou « jeté dans le monde », ou encore l'idée de « « toile de fond de la pensée ». Il en sera de même pour les familiers de Gadamer et Merleau Ponty. Je me permets d'insister à nouveau sur ce point : il s'agit de sources importantes de la pensée de Varela et Maturana, mais leur connaissance de la biologie, et en ce qui concerne Varela, de la philosophie bouddhiste de l'esprit, l'est tout autant.

4 Varela, Thomson y Rosch disent que ces courants réalistes, qui ont fondé le cognitivisme, sont coincés dans « l'anxiété cartésienne ». L'analyse se trouve dans le chapitre intitulé *The Embodied Mind* —publié également en espagnol sous le titre *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona, Gedisa

5 Ici, je me réfère essentiellement à deux textes de Nandy, de 1987 et 1988 (Nandy, Ashis, ed. 1988. *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity*. New Delhi: oxford university Press). Font partie de ce groupe, entre autres, Shiv Visvanathan, Claude Alvares, certains critiques de la théorie du développement, Rajni Kothari, D. L. Shet, Smitu Kothari, et un iconoclaste, l'ingénieur chimiste C. V. Sheshadry. Visvanathan dit de lui (Visvanathan, 2002) qu'il est un scientifique de type classique, un oiseau rare, qui fait de l'autobiographie, de laboratoire ou de la constitution des expériences de la pensée ; ce visionnaire aurait compris que l'Inde pouvait transformer la globalisation et ses âneries en une force de vie. Visvanathan a écrit un des premiers récits ethnographiques de la science de laboratoire (1985). Vandana Shiva et Veena Das ont participé de temps à autre à ce groupe de travail. Nous y reviendrons

plus loin. Pour trouver une brève synthèse de ce programme de recherche, voir Nandy, Ashis. 2012. "Theories of oppression and Another Dialogue of cultures." *Economic and Political Weekly* XLVII(30): 39-44..

6 Les étapes de l'invention de l'économie et leur relation avec le développement des marchés ont été brillamment analysées par Polanyi, Louis Dumont, Fernand Braudel y Michel Foucault, ou encore par des historiens du capitalisme, tel Maurice Dobb. C'est assurément un aspect essentiel de ce que Polanyi a nommé, si justement, la Grande Transformation.

7 Foucault (1973) définit l'épistémè comme « l'inconscient positif de la connaissance ». Il identifie trois types d'épistémès en Europe après la Renaissance, la dernière étant cette épistémè moderne, centrée sur la figure de l'Homme, qui se cristallise à la fin du XVII^e siècle : l'homme y est fondement, sujet et objet de la connaissance. L'analyse de la vie, du travail et du langage y prennent les formes de la biologie, de l'économie et de la linguistique moderne. L'épistémologie est un autre cas d'espèce : les sciences naturelles, sociales et humaines ont été le théâtre de la lutte entre trois épistémologies : l'épistémologie positiviste (hégémonique dans les sciences physiques et les sciences naturelles), la dialectique (les approches marxistes) et le constructivisme.

8Le lecteur intéressé par cette histoire se rapportera aux essais d'Enrique Dussel, 1492. *L'invention de l'Amérique*, et Walter Mignolo, *The dark side of the Renaissance, ou Désobéissance épistémique, Grammaire de la décolonialité* . N.Traductrice.

9 Le lecteur trouvera une présentation de la perspective décoloniale avec une liste de références dans Escobar, 2008, chap. 4. Ses représentants les plus importants sont Enrique Dussel, Aníbal Quijano et Walter Mignolo mais il existe également tout un réseau d'universitaires, d'intellectuels et de militants, en particulier dans les pays andins et aux EtatsUnis. Précisons que cette perspective ne doit pas être confondue avec celle des post-coloniaux.

10On trouvera une argumentation et des propositions du même ordre dans Val Plumwood 1998, 2002.

11 Cela nous renvoie au travail collectif sur les ontologies relationnelles que nous avons réalisé avec Mario Blaser y Marisol de la Cadena. Voir par exemple, Blaser (2010); De la Cadena (2010) ; Blaser, De la Cadena et Escobar (2009).

12 Théorie de l'acteur réseau e.g., Law, 2004; Latour, 2007.

13Kriti Sharma a élaboré le concept de « contingence radicale » pour montrer que toutes les choses et tous les êtres étaient reliés les uns aux autres, en interaction, et dépendaient les uns des autres. Rien n'existe pour soi de manière intrinsèque. Elle en est arrivé là à partir de la biologie de la cognition et aussi du bouddhisme. Halpin (Halpin, Clark and Wheeler 2010) part de Maturana et Varela, entre autres, pour reformuler les fameux « 4E » (*embodied, embedded, enactive, and extended*) dans le champ de l'intelligence artificielle : la cognition devenant ce qui est corporisé, enraciné, énéacté, et étendu.

14Bien évidemment, cette liste, très axée sur la théorie culturelle, n'est pas exhaustive. Il faudrait y ajouter les travaux moins connus qui ont été faits en géographie et en anthropologie (on trouvera des références à ce sujet dans Escobar 2010). A côté de ces tendances, signalons un regain d'intérêt pour certains auteurs dont Spinoza, Nietzsche, Whitehead, des pragmatistes (William James), des écrivains romantiques comme Emerson, Whitman, Thoreau ou encore des penseurs tels que Deleuze Guattari, Merleau-Ponty. Certains de ces intellectuels se réfèrent aux théories de la complexité ou l'évolutionnisme, d'autres à la biologie, c'est le cas de Vernadsky, Teilhard de Chardin, Lynn Margulis, Susan Oyama , ou encore au cognitivisme, comme Varela

15 à propos de la pan-perception, voir également Bird- Rose; Goodwin, 2007.

16 Je crois que ces pratiques sont vraiment représentatives de l'épistémè moderne ; les théories dominantes, comme les approches critiques, y fonctionnent de façon identique. Le flux complexe et incessant de notre vie socio-naturelle est morcelé, découpé en domaines séparés et autonomes : l'économie, la société, la nature, la culture, les formes de gouvernement, l'individu etc., j'en passe. On assigne à chacun de ces domaines une « discipline », l'économie, la sociologie, l'anthropologie, la science politique, la psychologie, chargée de dire le « vrai » sur la question . Tout cela dans le cadre de trois approches, trois épistémologies : libérale, marxiste et post-structuraliste. Evidemment, cet espace est contesté, de l'extérieur, par des mouvements artistiques ou sociaux, (le romantisme, le surréalisme l'anticolonialisme) ou de l'intérieur, par les courants critiques. Mais je pense que, dans l'ensemble, le monde académique, y compris la théorie critique, reproduit de façon systématique le même espace épistémique.

17 Dans *Decolonizing Methodologies*, Linda Tuhiwa s'interroge sur les risques que prennent les peuples autochtones lorsque ils adoptent une approche universitaire pour débattre de leur histoire et de l'oppression qu'ils subissent. Quand ils font cela, se demande-t-elle, le danger n'est-il pas qu'ils écrivent comme s'ils ne vivaient pas ce dont ils parlent, s'ils étaient extérieurs à cette histoire qu'ils racontent, et parlaient de « l'Autre », avec tout ce que cela implique ?

(Smith, 1999: 36). En d'autres termes, cette pensée dualiste et logocentrique ne finit-elle pas par pénétrer nos représentations ? Comme le remarque l'auteure, dans l'écriture universitaire, il y a une façon de trier, articuler et présenter la connaissance qui n'est pas du tout innocente (p. 36). Une inquiétude face au logocentrisme très proche de celle qu'éprouvait Varela. Aujourd'hui encore, l'écriture académique n'est possible que sur la base d'une certaine raison occidentale (ratio). Ce trait caractérise tout le système des sciences sociales et humaines de l'épistémè moderne (Foucault, 1973).

18 Ces auteurs ont fait dialoguer les recherches sur l'esprit des Occidentaux avec celles des bouddhistes. Ces dialogues, y compris ceux qui ont eu lieu avec le Dalai Lama, ont été très fructueux. Ils ont été retranscrits dans plusieurs livres et ont inspiré divers types de projets. Nous reviendrons sur certains points lorsque nous aborderons le design ontologique.

19 Tout le monde connaît l'exemple du maître bouddhiste Thich Nhat Hanh : la fleur inter-existe avec la plante, le sol, l'eau, les insectes pollinisateurs, et même avec le soleil ; ils sont tous essentiels à son existence (Nhat Hanh, 1975, 2008). Ajoutons que la réflexion bouddhiste sur l'interrelationnel va de pair avec une méditation d'égale importance sur l'interdépendance, l'in-permanence et la compassion sans laquelle il n'est pas possible de comprendre pleinement la question de l'inter-être. L'objectif ultime est de pouvoir pratiquer l'interdépendance, de ne pas rester coincé dans la réflexion philosophique

20 On pourrait rajouter certains penseurs non rationalistes qui ont eu un certain écho en Occident ; comme les maîtres spirituels de l'Inde, Krishnamurti y Sri Aurobindo.

21 Nandy dit qu'il faut éviter les traditionalismes bornés qui démystifient la modernité en remystifiant la tradition et que nous devons développer des logiques de dialogue critique, d'interaction et de transformation des cultures, grâce à une véritable communication interculturelle.