

Samuel Johsua

Sciences de l'éducation, université de Provence

De la portée politique du débat
sur les relations entre
« les sciences » et « le réel »

« Naguère un brave homme s'imaginait que, si les hommes se noyaient, c'est uniquement parce qu'ils étaient possédés par l'idée de la pesanteur. Qu'ils s'ôtent de la tête cette représentation, en déclarant que c'était là une représentation religieuse, superstitieuse, et les voilà désormais à l'abri de tout risque de noyade. Sa vie durant, il lutta contre cette illusion de la pesanteur dont toutes les statistiques lui montraient, par des preuves nombreuses et répétées, les conséquences pernicieuses. »
Friedrich Engels et Karl Marx,
avant-propos à *L'Idéologie allemande*, 1845-1846.

Affirmons-le d'entrée: il y a, pour quiconque est influencé par Marx, un aspect séduisant dans les approches mises en avant par le courant dit de « la sociologie des sciences ». Quand Amy Dahan Dalmedico et Dominique Pestre nous disent : « Il n'est que des avantages à vouloir *aussi* penser les sciences comme des institutions sociales en interaction avec le monde matériel, de les penser de façon "matérialiste", comme travail et comme institution, et non seulement comme des systèmes d'idées¹ », comment ne pas être conquis? C'est ce que défend aussi Isabelle Stengers quand, faisant assaut de modestie sous les coups de la polémique lancée par Alan Sokal, elle affirme que tout le projet qui est le sien vise seulement à vraiment sauvegarder la spécificité (et les limites) des sciences, jugée comme *activité pratique*². Mais, selon les textes et les publics visés, le discours varie, devient se fait prudent, plus militant, et la tentation se fait forte (parfois irrésistible) de répondre d'une manière univoque à ce programme de recherche. Non seulement la science devrait être saisie comme acti-

tivité sociale, mais elle devrait ne jouir d'aucun privilège par rapport à d'autres systèmes de connaissances. Comme le dit Bruno Latour³ : « Certes l'Occidental peut croire que l'attraction universelle est universelle même en l'absence de tout instrument, de tout calcul, de tout laboratoire », et il a raison de critiquer le positionnement idéaliste que cela suppose. Mais il ajoute : « ... ce sont là des croyances respectables que l'anthropologie comparée n'a plus à respecter. » C'est le fameux « principe de symétrie », revendiqué par les sociologues des sciences. Mais pas toujours sous la même forme. N'est-ce pas Isabelle Stengers qui affirme : « Dès lors qu'il s'agit de science, tous les énoncés humains *doivent* cesser de se valoir, et la mise à l'épreuve qui *doit* créer une différence entre eux implique la création d'une référence qu'ils désignent et qui *doit* être capable de faire la différence entre science et fiction. La distinction entre sujet et objet, dans la mesure où elle dit ce rapport de mise à l'épreuve, ne peut donc être purement et simplement éliminée⁴ ? » Si bien que l'on comprend qu'aussi bien des « postmodernes » déclarés que des marxistes puissent, sans y voir de contradiction, adhérer d'enthousiasme à ce courant. C'est qu'ils ne se réfèrent pas aux mêmes énoncés. Et ils ne semblent pas remarquer qu'en plus du débat spécifique qui est en jeu (quelle est la nature de la production scientifique ?), il y a chez nombre de « sociologues des sciences » un véritable positionnement *politique*, incontestablement « postmoderne », quoi qu'ils affichent. Écoutons Isabelle Stengers condamner « les héritiers de Marx », qui cherchent à « hiérarchiser » l'ensemble des luttes au nom de la lutte des classes, « seule propre à chapeauter et à organiser de manière fiable, non illusoire, l'ensemble des luttes minoritaires (féministes, écologistes, homosexuelles, toxicomanes, etc.)⁵ ». Passons sur la tentation, tellement courante, de regrouper sous un même chapeau des luttes fort diverses (en quoi le « féminisme » est-il « minoritaire » ? En quoi l'écologie, qui est un courant politique, peut-il sans outrance et *a priori* être classé avec les luttes homosexuelles ?). Notons cependant qu'il s'agit là, en l'occurrence, incontestablement d'une orientation de contestation « radicale » de la société. D'autres auteurs ont la radicalité politique plus hésitante : certains semblent pouvoir se contenter d'un régulationnisme soluble dans une social-démocratie modérée, comme Bruno Latour (voir ci-après), tandis que d'autres se laissent même tenter par des formulations sociales-libérales, comme parfois Michel Callon⁶.

Il y a donc une certaine injustice à regrouper des positionnements si divers dans une critique globale du « postmodernisme relativiste ». Mais, d'un autre côté – et c'est tout à fait notable, ces auteurs se soutiennent systématiquement les uns les autres – la manière dont ils ont fait bloc lors de la polémique ouverte par Alan Sokal montre bien qu'il y a entre eux cet « air de famille »

dont parlait Ludwig Wittgenstein. Je vais développer ici à ce propos les deux arguments suivants : la tentation relativiste est constante dans leurs travaux (quand elle n'est pas simplement revendiquée en tant que telle) ; bien que cette approche comporte un versant de critique forte – et bienvenue – de la rationalité capitaliste-scientifique, elle est de plain-pied partie prenante (quoi qu'elle en dise) du « postmodernisme », et des impasses qu'il représente pour un combat de transformation sociale radicale.

L'imparable glissement relativiste

On connaît les points principaux partagés par tous les « constructivistes » en matière de développement des sciences. Du « programme fort » de la sociologie des sciences du milieu des années 1970, les auteurs de cette école retiennent surtout le « principe de symétrie », qui refuse tout anachronisme dans l'histoire des sciences. Un même traitement doit être appliqué pour le vrai et le faux, et il faut refuser de convoquer la suite de l'histoire « jugée » quand on s'interroge sur la manière dont se closent les « controverses scientifiques ». Ce point de vue s'est révélé extrêmement fécond, en rompant avec une vision d'une science se déroulant dans le strict domaine des idées, une vision idéaliste d'une pratique sociale en fait bien concrète, qui est celle de la production des faits scientifiques. Le scientifique a pu être saisi, dans cette sociologie, dans son lieu de production, le laboratoire, dans le réseau serré qui le lie aux collègues (ou concurrents), aux instruments, aux textes, aux financements, aux pressions politiques et sociales, etc.

Mais ils ont aussi en général rapidement abandonné un autre des principes fondateurs, celui de « causalité », qui consiste à faire dépendre du contexte historico-social le contenu précis de la science. En fait, cet abandon est parfaitement révélateur de ce que l'approche laisse échapper quelque chose de décisif. Ce que l'on retrouve aussi au travers de cette autre question : en définitive, comment se closent les controverses scientifiques ? Bruno Latour, avec nombre d'autres, affirme que l'on ne peut en aucun cas convoquer « la nature » pour ce faire⁷. Comme à son habitude, il procède par coups de force. Tous ses adversaires sont ramenés à Platon, qui parqua les hommes dans « la caverne », bâtissant (et se réservant) en contrepartie le monde pur des idées. Mais que Platon soit un idéaliste signifie-t-il que Bruno Latour aurait définitivement raison ? Dans ce cadre, le coup de force théorique majeur est le suivant. La science, dit Latour, prétend parler de « la nature ». Or, la science n'existe pas (il n'y a que des sciences). Donc la nature n'existe pas (il n'y a que des natures). Mais pourquoi « des sciences » ne pourraient-elles parler de « la » nature ?

L'abord de cette question conduit le plus souvent à un dialogue de sourds. Le « constructiviste » relativiste a beau jeu d'aligner les exemples qui montrent que la convocation de « la nature » dans telle ou telle controverse scientifique est tout sauf constante. Mais – et c'est là toute la difficulté – on constatera que, toujours, ces exemples visent « la science en train de se faire », soit qu'elle concerne une controverse en cours (l'ampleur des aspects anthropiques sur le réchauffement de la planète, la transmission de la maladie de la vache folle), soit la compréhension « de l'intérieur » d'une controverse historique. Ou bien alors sont convoquées pour l'occasion des entités fortement ésotériques pour le commun des mortels (les quarks, les gluons), dont on laisse entendre que nul ne sait si leur postérité dépassera celle des « tourbillons de Maxwell ». Alors, on pose doctement la question : peut-on raisonnablement parler de la même « nature » quand il s'agit d'une nature « avec quarks, avec gènes » ou d'une nature sans ces êtres bizarres, voire d'une « nature » avec sorcières, démons et lutins ? Mais ces façons de faire, pour efficaces qu'elles soient, sont très en retrait sur la question qu'il s'agit d'éclaircir. Pour comprendre où pêchent Bruno Latour et les siens, il ne faut surtout pas accepter de « sortir de la caverne », de quitter le monde des humains, mais il faut partir au contraire des savoirs les plus communément partagés. Par exemple, Bruno Latour est excédé par l'image d'Alan Sokal (pourquoi hésite-t-on à se jeter du quinzième étage ?). Il trouve cet argument bas et simpliste. Il est au contraire fondamental, et lui et les siens n'ont en pas fini d'en finir avec lui. En effet, il y a bien là une « science » universelle et commune à toutes les cultures : on ne se jette pas sans précautions d'une hauteur de trente mètres dans le vide. Nul besoin de Galilée pour savoir cela. Comment (par quel miracle) des rapports au savoir si divers à travers les cultures humaines pourraient-ils aboutir à une telle universalité si une nature tout aussi universelle n'imposait pas sa fêrule ?

Si, comme je le propose, on en revient à Marx, il s'agit de saisir la réalité comme *activité*. Autrement dit comme relation sociale. Cela me conduit à distinguer trois niveaux :

1 – Le premier est celui des *objets macroscopiques* et de leur « régularité », objets au moins désignables, montrables, même si des variations subsistent quant à leur « signification ». C'est tout le problème de « la référence », traité avec des arguments fort convaincants par Ludwig Wittgenstein. On raconte que confronté aux arguments idéalistes de Bertrand Russell, le philosophe lui brandit par surprise un brandon sous le nez, et, devant le recul spontané du mathématicien, considéra le débat comme clos... Ce recours déictique à « la nature » est en effet majeur dans

le débat qui nous occupe. Et il n'y a en fait aucun doute chez toute personne sensée de « la réalité » universelle de ces « objets » (on peut aussi se rapporter à la citation de Engels et Marx donnée en exergue). Lesquels dépassent en plus la seule espèce humaine : même un chat s'effacerait devant le bois enflammé⁸. À supposer que non seulement les lois physiques (formalisées par des humains, et donc « sociales » en un sens), mais la réalité physique elle-même, dépendent des communautés qui les formulent, comment expliquer que toutes les cultures humaines sans exception aient fabriqué des « lois » qui « prédisent » une arrivée difficile en cas de chute du vingt et unième étage ? Plus largement, comment la communication peut-elle être possible entre des cultures différentes si aucune signification partagée ne peut être supposée (ou bâtie) à propos des objets matériels, et des rapports à ces objets ? Par quel miracle peuvent-elles « construire », indépendamment, des conceptions justement aptes à être partagées ? Déjà Ludwig Wittgenstein, donc, avait fait justice de cette approche de la science comme « production langagière » (et d'une manière générale comme « production sociale ») pour affirmer finalement que, tôt ou tard, le langage devait laisser la place à la désignation des objets. La lune, dira la mère à sa fille ? C'est ça, en montrant l'astre du doigt. C'est peu, et c'est beaucoup. Peu comme l'ont montré les relativistes, car qu'a-t-on signifié par là ? La Lune est-elle une planète, ronde et massive comme la Terre, ou bien un disque plat, ou encore un morceau de carton posé là, juste au-dessus de la colline proche ? Il est clair que la réponse dépend du système de croyances sur le monde des uns et des autres. Mais c'est beaucoup, parce que ce geste de désignation n'a de sens que si la lune est un « déjà-là », indépendant des personnages.

- 2 – Le second niveau est celui du *méso-univers* des appareils de mesure qui parlent « macroscopiquement » de grandeurs évidemment « construites » théoriquement (température, intensité), mais montrables indirectement. C'est ici qu'intervient la « spécificité » des sciences, en particulier par la « convocation du laboratoire » en vue de « clore les controverses⁹ ».
- 3 – Le troisième niveau est celui des *entités postulées* dans une modélisation (quarks, électrons), comme des signaux éloignés de l'horizon profond, ou encore plus, celui de grands principes (comme les « conservations » des physiciens, dont celle de l'énergie est la plus connue) non « montrables » et certes beaucoup plus fragiles.

Dans les deux derniers cas, mais surtout pour le troisième, on peut indiquer que cette « réalité » demeure comme toujours dépendante d'une activité sociale, mais cette fois partagée seulement par une minorité, donc non « uni-

verselle » en ce sens (elle n'est « montrable » qu'indirectement et à l'intérieur d'un système théorique précis) et plus mouvante. Mais, comme l'indique Pierre Bourdieu contre les relativistes, cette minorité dispose de moyens de faire le tri (entre autres la cohérence interne, la prédictibilité, l'action répétée et raisonnée sur la nature).

La science n'aurait pas de sens si elle ne construisait pas des relations entre les trois niveaux. Mais au total, c'est bien l'activité sur les objets du premier niveau qui tranche. Ces objets, selon les termes de Jean Piaget, « ne se laissent pas faire ; ils résistent ». Mais ils ne « font rien » par eux-mêmes, en tout cas sur le mode de l'intentionnalité. Les relations causales de la nature ne sont pas – et cela est décisif – historiques (du moins à l'échelle humaine). C'est la conclusion qu'apportait György Lukács en son temps¹⁰, et qui demeure à mes yeux parfaitement valide.

Mais tout cela ne fait guère litigieux que de l'idéalisme des « constructivistes radicaux », ou des systèmes du monde dont la « réalité » est uniquement rapportée aux hommes (voir l'incroyable clivage du monde entre « humains » et « non-humains » qu'avance Bruno Latour : le soleil, un « non-humain » ?). Mais laisse presque entière la réalité, plus précise, du « relativisme ». C'est ce que cherchent à faire sentir avec prudence Amy Dahan Dalmedico et Dominique Pestre : « La question épistémologique, on l'aura noté, est donc rarement au cœur des préoccupations de ces travaux (un trait dont Sokal et ses amis ne semblent pas avoir saisi toute l'importance), et décider si les savoirs scientifiques sont *déterminés* (ou dans quelle proportion ils le sont) par la "nature" et par "l'humain qui en donne une représentation", est défini, dans ces études, comme une question qui n'est pas la leur, qui n'est pas leur problème du moment – et qui est peut-être, en généralité, indécidable¹¹. » Sauf que la dire « indécidable », c'est justement le relativisme. C'est donc une pure plaisanterie de dire que cette question peut être mise de côté. Michel Callon est plus direct : « Les énoncés ne sont valides que dans leurs réseaux de traduction (relativisme), mais ces réseaux sont bien réels (réalisme) : tout le reste n'est que métaphysique¹². » C'est clair, net et précis. La seule réalité admise est celle des réseaux. Pourquoi après cela se plaindre qu'Alan Sokal demande quel « réseau » explique que tout un chacun hésite à se jeter du vingt et unième étage ?

Pour aborder cette question, il convient de continuer à saisir que seule la *praxis* sociale détient la réponse. Les significations différentes attachées aux objets ne prennent leur ampleur qu'en fonction de l'action sur les choses, et cela ne surprendra pas les lecteurs de Marx. Mais seule l'une de ces concep-

tions est pertinente s'il s'agit d'envoyer une fusée... « L'attraction universelle » n'est pas une description de la nature prise en bloc, mais un *modèle théorique pour un problème abstrait*. Chaque fois que ce problème abstrait pourra être repéré, ce qui suppose sans doute « instrument, calcul, laboratoire », mais *où que ce soit et quand que ce soit*, le modèle sera bien universellement valide, jusque dans ses limites mêmes, c'est-à-dire avec une « universalité » limitée à son objet. Ainsi que les conséquences techniques qui peuvent lui être rattachées : le vol de l'avion change-t-il selon qu'il survole Paris ou une tribu navajo ? Et, jusqu'à preuve inverse, seule la théorie physique est compatible avec cette « action ». Tout dépend donc de l'endroit où l'on porte le regard. Si l'on cherche les limites de l'effet d'universalité produit par l'élaboration scientifique, on les trouvera sans peine. Mais dire que l'universalité en ce sens est un mythe ne signifie pas que « tout se vaut », et que nous ne disposons d'aucun critère dépassant les réseaux pour en juger. Un exemple : les sociologues sont à même de nous donner à voir la variété inimaginable des « manières de table ». Fort bien. Remarquons que la science (ou les sciences) de la nature n'ont effectivement *rien à dire* au sujet de cette diversité (et c'est ce qui devrait limiter toute tentation scientiste). Mais pourquoi diable, dans toutes ces diverses manières, disons de boire, ne trouve-t-on aucune société qui ait « construit » de « boire » en jetant tout liquide derrière son épaule, et jamais dans la bouche ? Parce que « boire », *universellement*, est d'abord (physiquement, chimiquement, biologiquement) le fait d'ingérer un liquide par la bouche. On est toujours un peu gêné de rappeler ces trivialités à tant d'esprits certes moins terre à terre. Mais je suis en bonne compagnie : se référer à *La Sainte Famille* (1845) où Engels et Marx expliquent que même un « critique critique » doit se restaurer et boire...

Une libération en forme d'enfermement

La question qui suit maintenant est : est-ce grave ? Quelles sont donc les implications politiques de ce débat ? Considérons d'abord la position de ceux qui n'ont jamais fait profession de « radicalisme » en matière de transformation sociale. Bruno Latour poursuit ainsi depuis quelques années une proposition de nouvelle « constitution », qui ferait sa place aux « mixtes » (ces « objets » nouveaux que l'évolution des sciences importe dans « les natures ») et au débat à leur propos. Il a ainsi des arguments très forts et particulièrement convaincants en faveur de l'introduction des « objets » technoscientifiques en politique, et développe à juste titre un positionnement net pour la systématisation institutionnelle du doute, et une vision de la démocratie comme ralentisseur des prises de décision. Mais cela va de pair avec

une vision singulièrement restrictive des « assemblées » à constituer pour en délibérer. Bruno Latour ne s'intéresse qu'à des groupes de « spécialistes » (scientifiques, politiques, économistes, moralistes : un panel pour France-Culture...), le bon peuple restant manifestement dans sa caverne. Il a de plus, comme tous les « postmodernes », une véritable dévotion pour l'interactionnisme (ici entre ces quatre groupes), et comme chez nombre d'entre eux, il manifeste une confiance démesurée dans la procédure. Cela dessine un monde sans conflit irrémédiable, sans contradiction insurmontable. Il va même jusqu'à dire que dans son modèle « ... ni la politique, ni les sciences *ne sont plus des pouvoirs*, mais uniquement des *savoir-faire* mis en œuvre, de façon nouvelle, pour brasser l'ensemble du collectif et le mettre en mouvement (c'est Latour qui souligne)¹³ ». Plus généralement, dans sa vision pacifiée et optimiste des choses, les difficultés sont surmontées par simple effet « de procédure ». C'est finalement peu ambitieux. Le véritable problème est bien qu'il y a effectivement de l'incompétence dans le domaine scientifique, et que pourtant la démocratie doit donner la parole aux incompetents. S'il n'y a plus de nature, alors le savoir scientifique bâti à son propos perd de son irréductibilité au savoir commun. Il devient un « savoir-faire », certes privilégié, pour apporter des arguments supplémentaires grâce au laboratoire et à l'expérimentation. Mais sans plus. Si cela est vrai (mais ça ne l'est pas), il va de soi que la question de la mobilisation du peuple dans la démocratie scientifique devient simple affaire de volonté. Sinon, il nous faut bien penser à la fois l'expertise véritable et le droit démocratique « incompetents ». Là encore, si on veut s'en persuader, il faut quitter les hautes sphères « nobles » de la science, et discuter du même problème à propos de domaines techniques moins socialement valorisés. Faut-il par exemple voter une subvention pour doter l'équipe de football locale d'un ballon qui rebondisse moins haut que les ballons normaux de manière à faciliter le jeu de tête de la catégorie « poussins » ? Les avis autorisés à ce propos peuvent être multiples, mais supposent comme partie prenante une connaissance « technique » du jeu, laquelle n'est pas à la disposition de tous. Cette « coupure » est « irréductible » (cette technique, bien que largement partagée, ne fait pas partie de la « culture commune » au même titre que la conversation parlée en langue native, par exemple), tant qu'un apprentissage tout aussi « technique » (qui peut être plus ou moins long) ne se produit pas. En pratique, il y a fort à parier que le choix se fera en faisant confiance aux entraîneurs de l'équipe, ce qui est une des manières de décider « dans l'incompétence ». Que la question soit plus conflictuelle, plus « chargée », et il deviendra au contraire inévitable de partager le savoir technique (et non seulement, comme Bruno Latour le laisse entendre, de discuter chacun à partir de son point de vue). Ce qui est toujours possible en partie, mais peut

se révéler fort délicat. Sur cet exemple on voit bien que, loin de la caricature qu'en fait Bruno Latour, le savoir technique est bien « de la caverne », jamais en dehors. Et que pourtant, il peut être spécialisé à un point tel (procédures, savoirs, modes de validation) qu'il clivera le peuple de la caverne. Je ne vois pas pourquoi ces affirmations seraient incompatibles. Je me demande d'ailleurs si ce n'est pas une conscience diffuse de ces difficultés qui conduit Bruno Latour à carrément supprimer le vrai peuple de sa « constitution ».

D'une manière plus générale, l'absence de la division en classes et plus généralement du capitalisme dans cette approche est tellement aveuglante qu'on n'ose même pas y insister. Je l'ai déjà dit ailleurs : toute cette réflexion sert de « dénégation » au sens freudien. Dénégation de la racine profonde du pouvoir des sciences. Dénégation aussi de la source principale qui empêche toute « constitution » démocratique. Comment même y songer quand la mise en valeur de la valeur devient si envahissante ? Remplacer la critique du capitalisme par la « critique de la science », permet sans doute à Bruno Latour de dire une fois de plus à tous ceux qui ne veulent pas l'entendre que, pour lui, les notions de gauche et de droite sont dépassées (et on voit ici à quel point cette proclamation est profonde et sérieuse chez lui). Même si je veux bien admettre (et je l'ai moi-même défendu ailleurs) que les mécanismes capitalistes ne permettent pas de rendre compte à eux seuls des défis qui sont liés désormais au déficit de la maîtrise démocratique des sciences et des techniques, il y a là une soumission aux puissants qui signe le « postmoderne ».

Et c'est là que l'on rejoint une autre question, plus délicate. En quoi tout cela est-il lié aux combats émancipateurs qu'au moins les « radicaux » parmi les relativistes disent soutenir ? Là l'affaire devient sérieuse. Ces auteurs sont effectivement irremplaçables pour tous ceux qui cherchent honnêtement à retisser les fils d'une réflexion libératrice. C'est qu'en effet jusqu'à présent, le discours universaliste a souvent (toujours ?) masqué la parole brute du plus fort. Un positionnement « de gauche » ne peut plus négliger cet aspect. Mais cela peut-il se faire au prix du basculement dans l'émiettement « postmoderne », dont est constitutif le refus de toute universalité (même partielle, même comme processus) ? Peut-on résister au processus de destruction produit par la globalisation marchande par la seule défense des « territoires » anciens ? C'est, quoi qu'elle en dise, le fond du projet politique d'Isabelle Stengers¹⁴, qui est certaine que du « nouveau » peut sortir de ce traitement « cosmopolitique symétrique ». C'est un mythe, pour la double raison que le capitalisme ne peut l'admettre (et que donc une visée de cette sorte supposerait en toute rigueur une priorité absolue donnée au combat contre lui), et sur-

tout, parce que le mouvement « modernisateur » que le capitalisme porte en lui dès l'origine ne se dément pas. Où donc trouver (construire) l'universalité ? Dans l'échange « symétrique », le cas échéant agrémenté par la « diplomatie » entre « expertises » (rationalités) équivalentes ? Mais jusqu'où ira cette « symétrie » ? Jusqu'à accepter les injonctions de Tobie Nathan¹⁵ quand il affirme : « Les enfants des Soninké, Bambaras, Peuls, Dioulas, Ewoundous, Dwalas, appartiennent à leurs ancêtres. Leur laver le cerveau, pour en faire des Blancs républicains, rationalistes et athées est tout simplement un acte de guerre » et « Il faut favoriser les ghettos, afin de ne jamais contraindre une famille à abandonner son système culturel » ? Formules terribles que l'on peut rapprocher de celles d'Isabelle Stengers : « Ce silence permettrait d'entendre une autre voix, celle par exemple d'une mère africaine atteinte du sida, qui refuse l'avortement thérapeutique proposé : "j'ai le sida et je ne suis pas morte. Je suis donc protégée, et mon enfant le sera". Ce que nous appelons "probabilité", ou "groupe à risque", n'a aucune signification pour elle, et non par ignorance¹⁶. » À rapprocher aussi, évidemment, de la campagne du président de l'Afrique du Sud, Thabo Mbeki, contre les affirmations « impérialistes » sur la nature virale du sida. Quand de telles positions peuvent être directement responsables de la mort de millions de personnes, que vaut la « symétrie » ?

Mais il y plus. En fait, ce programme échoue visiblement chaque jour sous nos yeux, tant la « symétrie » revendiquée est un mythe balayé par la « marchandisation » généralisée. Retour à ce qui est dit ci-dessus : si « l'universel » doit être entièrement construit de manière endogène par les sociétés humaines, celles-ci étant diversifiées, et hiérarchisées de fait par l'impérialisme, l'issue est réglée d'avance. C'est « l'universel » de la mise en valeur de la valeur qui l'emportera. Contrairement aux déclarations des « postmodernes radicaux », le règne du capital ne s'accompagne pas seulement de l'hégémonie barbare du triomphe de « la raison » et de la technique instrumentale, comme du « progrès » qui leur serait lié. C'est aussi, indissolublement, le règne du chaos, seulement tempéré par l'unidimensionnalité marchande. C'est pourquoi le « postmodernisme » peut si aisément se constituer comme « l'autre idéologie officielle » (la première étant le scientisme) de l'avancée du capital globalisé. C'est pourquoi aussi priver les luttes populaires de tout support « universaliste » (en terme de communauté humaine partagée, et d'abord par le partage des relations les plus fondamentales au monde physique et biologique, puis en terme de communauté de destin à bâtir) m'apparaît comme un formidable appui aux classes dominantes.

1 Amy Dahan Dalmedico et Dominique Pestre, « Comment parler des sciences aujourd'hui ? » dans Baudoin Jurdant (éd.), *Impostures scientifiques : les malentendus de l'affaire Sokal*. Paris, La Découverte/Alliage, 1998, p. 105.

2 Voir Isabelle Stengers, « La guerre des sciences : et la paix ? » dans *Impostures scientifiques. op. cit.*, p. 268-292.

3 Voir Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte, 1991.

4 Isabelle Stengers, *L'Invention des sciences modernes*. Paris, La Découverte, 1993, p. 151.

5 Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques VII : pour en finir avec la tolérance*, Paris, La Découverte, 1997, p. 144.

6 Voir Michel Callon, « Défense et illustration des recherches sur la science », dans *Impostures scientifiques, op. cit.*, p. 253-267 : « Il faudra encore beaucoup de travaux, alimentés en partie par les recherches sur la science, pour aboutir à une description de ce nouvel équilibre dynamique, dans lequel le marché, la politique, les inquiétudes éthiques, le débat argumenté trouvent leur place », p. 267.

7 Voir Bruno Latour, *Politiques de la nature : comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999.

8 Voir aussi Robert Musil, « Esprit et expérience. Remarques pour des lecteurs réchappés du déclin de l'Occident », *Essais*, trad. fr., Paris, Seuil, 1984.

9 Voir Isabelle Stengers, *L'Invention des sciences modernes, op. cit.*

10 En conséquence, cela conduit à admettre aussi une séparation qualitative entre les sciences des objets « historiques » (dont les sciences humaines et sociales) et ceux dont les objets ne le sont pas, sauf à une échelle sans commune mesure avec les précédentes. C'est ce que n'acceptent manifestement pas Alan Sokal et Jean Bricmont (voir leur livre *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997) ; d'où une constante tentation « normative » qu'ils développent à propos des sciences « historiques ». D'une manière étrange à première vue, Isabelle Stengers défend explicitement une telle séparation, alors que Lucien Sève cherche à la résorber, dans un ouvrage par ailleurs passionnant (voir Lucien Sève, « Nature, science, dialectique : un chantier à rouvrir », dans L. Sève, *Sciences et dialectiques de la nature*, Paris, La Dispute, 1998, p. 23-248).

11 Amy Dahan Dalmedico et Dominique Pestre, *Impostures scientifiques, op. cit.*, p. 91.

12 Michel Callon, *Impostures scientifiques, op. cit.*, p. 258.

13 Bruno Latour, *Politiques de la nature, op. cit.*

14 Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques VII, op. cit.*

15 Tobie Nathan, *L'Influence qui guérit*, Paris, Odile Jacob, 1994.

16 Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques VII, op. cit.*, p. 91-92.