même du débat, au moins sur les problèmes en discussion. Loin d'être une utopie, c'est bien la réalité manifestée par tous les mouvements sociaux qui se sont saisis en profondeur de questions où les modèles scientifiques apparaissaient comme éléments centraux du débat.
Troisièmement, il faut tenir compte du fait que ce genre de débats agit comme un *ralentisseur* des prises de décision. Évidemment, il y a des cas où l'on souhaiterait légitimement plutôt une rapidité maximale. Mais il n'est pas toujours acquis que la pression démocratique n'aide pas à un meilleur positionnement des préoccupations, même dans l'urgence, comme le montre le cas de la recherche multiforme contre le sida. De plus, les cas d'urgence véritables sont plutôt rares. Le ralentissement provoqué par le contrôle démocratique des sciences devrait alors être considéré comme un moyen, en même temps qu'un symptôme, du refus de l'accélération anarchique du développement de la maîtrise de la nature.
Quatrièmement, la question se pose de savoir si ce fonctionnement démocratique est encore possible, alors que la « loi des marchés » et l'idéologie libérale se font universelles. La réponse, on le voit tous les jours, est manifestement négative, pour que l'on ait une vision ambitieuse de la question. La contradiction entre incompétence obligée du plus grand nombre et développement des sciences, est recouverte, sans s'annuler pour autant, par les contradictions socio-économiques. De cela, on peut déjà tirer la conclusion que la disparition de la toute-puissance de la logique marchande ne signifierait ni la fin de l'histoire, ni la fin de la politique, du moins en ce qui concerne la question abordée dans cet article. Le reste nous fait entrer de plain-pied dans le débat général sur la place de l'extension des espaces de démocratie pour la subversion du système dominant. Sans la mythifier en aucune manière, il paraît clair qu'elle y participe pleinement. Mais qui en a jamais douté ?

- Bensaïd D, 1997, *Le Pari mélancolique*, Paris, Fayard.
- Callon M. (Dir.), 1989, *La Science et ses réseaux. Genèse et circulation des faits scientifiques*, Paris, La Découverte.
- Feyerabend P.K., 1979, *Contre la Méthode. Esquisse d' une théorie anarchiste de la connaissance,* Paris, Le Seuil.
- Latour B., 1991, *Nous n' avons jamais été modernes. Essai d' anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- Nathan T., 1994, *L'influence qui guérit*, Paris, Odile Jacob.
- Pestre D., 1995, « Pour une histoire sociale et culturelle des sciences. Nouvelles définitions, nouveaux objets, nouvelles pratiques », *Annales Histoire et Sociologie des Sciences*, 3, pp. 487-522.
- Sokal A. et Bricmont J., 1997, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob.
- Stengers I., 1993, *L' Invention des sciences modernes*, Paris, La Découverte.

Isabelle Stengers
Université libre de Bruxelles

Quand le progrès scientifique risque de devenir farce[1]

Critique des corporatismes scientifiques

On n' arrête pas le progrès. Aujourd' hui les ténors de la science en marche l' ont annoncé, l' heure serait venue de régler la question de la conscience, le dernier « grand problème » qui résiste à l' avancée scientifique. Cette annonce triomphale ne répond pourtant pas à une piste spécialement prometteuse : la conscience est définie en fait comme la nouvelle, et sans doute la dernière, frontière.

C'est celle à laquelle les vrais scientifiques n'avaient « pas encore » prêté l'attention qui convient. Plus précisément, elle est ce dont le problème avait été laissé à une version inférieure de la science. Ainsi, le test de Turing, impliquant qu'une machine « pense » si ses réponses peuvent être confondues avec celles d'un humain, mais aussi les ambitions de l'intelligence artificielle se contentaient de « sauver les phénomènes », de produire un « tout se passe comme si » mettant entre parenthèses la question de la conscience. Il s'agit maintenant qu'une avancée proprement géniale en perce à jour les mystères : les « vrais scientifiques » vont enfin prendre la question en main, en avant pour une nouvelle révolution.
Les candidats se pressent sur la ligne de départ, depuis les microtubules de Penrose, censées conserver les effets quantiques au niveau du fonctionnement cérébral jusqu'aux memes et à la machine darwinienne de Daniel Dennett, en passant par les cognitivistes qui ne jurent que par le traitement de l'information. De plus, l'imagerie cérébrale comme aussi la neurochimie autorisent désormais une foule d'énoncés de type « maintenant nous pouvons », ou « maintenant nous savons ».
Mon point de départ est certes quelque peu polémique, mais il faut, me semble-t-il, se risquer à la polémique lorsqu'on a affaire à un type de mise en scène qui nous renvoie, tous autant que nous sommes, aux poubelles de l'histoire. Nous sommes d'ores et déjà jugés : nous sommes des bavards qui proférons des opinions, occupant le terrain avant que la rationalité scientifique ne s'en empare,

comme c'est son droit. Nous sommes d'ores et déjà, en droit, identifiables à tous ces vaincus, les astrologues, les chimistes qui adhéraient à la doctrine phlogistique, les vitalistes, etc., dont les dépouilles sont déterrées chaque fois qu'il faut faire taire ceux qui oseraient douter. Nous serons balayés. Seuls survivront ceux qui accepteront de reformuler leurs questions de manière à préparer et à justifier l'entrée en science de la conscience annoncée.

J'irai donc au bout de la polémique, jusqu'à l'impolitesse, et j'évoquerai, afin d'approcher cette situation, l'analyse célèbre de Marx qui ouvre *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. On le sait, reprenant la thèse de Hegel selon laquelle les grands événements se répètent toujours deux fois, Marx ajoute : la première fois sur le mode de la tragédie, et la seconde sur celui de la farce. La Révolution française, puis Napoléon ont répété l'histoire romaine, les rois chassés, la République, l'Empire. Les protagonistes se sont drapés dans la rhétorique romaine, ils en ont magnifié les héros, ils ont tenté d'en faire resurgir les grandeurs. Mais, de 1848 à 1851, date de la prise de pouvoir de Louis Bonaparte, c'est une farce qui fut rejouée. *« Louis Bonaparte, l' aventurier, dissimule ses traits d' une trivialité repoussante sous le masque mortuaire de fer de Napoléon*[2]. »

On l'aura compris, je vais risquer le parallèle. Nous en sommes à la farce. Pour ce faire, pour construire le parallèle, il faut bien sûr commencer par se demander quelle est l'histoire répétée, l'équivalent de l'histoire romaine. À titre d'hypothèse, je proposerais ce moment important dans l'histoire européenne qu'on appelle globalement la Renaissance. Ce moment comprend la naissance de ce que l'on nomme l'humanisme, mais aussi la mise en branle de cette mutation radicale des technologies intellectuelles que constitue l'imprimerie, sans oublier la violence des guerres de Religion et les bûchers des sorcières. Cette histoire est aussi compliquée que celle de Rome, je ne m'y attarderai pas. Ce qui m'importe, c'est que se joue là une modification profonde des rapports au passé et au futur. La figure d'un passé pesant, obscur, dont il s'agit de se libérer, et d'un avenir lumineux orientant un présent conquérant, audacieux ne suffit pas, bien entendu, à définir la Renaissance ; pas plus que l'expulsion des rois, la République et l'Empire ne définissent d'ailleurs l'histoire romaine. En revanche, me semble-t-il, c'est cette mutation que répètent depuis, sur un mode « tragique », les révolutions scientifiques.

Tragique, ici, doit bien entendu s'entendre au sens propre, tragédie se déroulant sur une scène, pour un public conquis. Les imprécations peuvent bien fuser, les révolutions scientifiques font peu de morts. Comme l'a souligné Whitehead, dans *Science and the Modern World*, « *Dans une génération qui a vu la guerre de Trente Ans et se souvient d' Albe aux Pays-Bas, la pire chose qui soit arrivée aux hommes de sciences, c'est que Galilée ait subi une détention honorable et une douce réprimande, avant de mourir tranquillement dans son lit*[3]. » Les violences sont rhétoriques et institutionnelles, les vaincus peuvent perdre de leur crédit et de leurs subventions, mais à l'exception des généticiens de l'époque stalinienne, ils ne risquent pas leur vie. Pourtant, encore et encore, résonne la même rhétorique, la rupture d'avec le passé (en l'occurrence les collègues avec lesquels on n'est pas d'accord), l'audace face à de terribles adversaires (les philosophes ou ces spectres que sont les préjugés), la lutte implacable contre les tentations séduisantes (ce que Bachelard appelait les « intérêts de la vie », dont les « intérêts de l'esprit » doivent s'arracher). Bref, le combat titanesque permanent de la Lumière contre l'Obscur…

Le moment où la répétition tourne à la farce correspond alors à celui, distinct selon les champs, où la révolution scientifique devient un droit. Elle est désormais ce qu'on annonce, ce sur quoi on mise, ces bulles spéculatives qui font et défont des fortunes scientifiques. Et le public, parfois un peu désorienté, ne sait plus à quel génie se fier, quitte – horreur !, montée de l'irrationalisme ! – à fabriquer un joyeux *melting pot* avec des Indiens rêvant de double hélice d'ADN et des explications quantiques de la voyance.

J'accepterais donc de Marx ce double point : les « Louis Bonaparte » de notre époque n'ont aucune importance, leurs envolées, leurs grands récits, leurs spéculations pseudo-métaphysiques sont une triste farce ; ce qui importe, c'est ce qui, éventuellement, se déguise derrière la tragédie, puis la farce, ce qui est dissimulé par les scènes jouées et rejouées devant un public toujours prêt à s'entendre confirmer qu'il est dans l'opinion. C'est-à-dire, comme le disait Bachelard, qu'il pense mal, ou pas du tout. Ou, comme le disait Freud, qu'il est défini par un narcissisme infantile, et doit accepter la succession des blessures imposées par l'épopée scientifique.

La question beaucoup plus délicate maintenant est celle de savoir ce que l'on peut faire de ce parallèle. Si ce qui importe est ce qui est dissimulé, qu'est-ce qui est dissimulé ? Pour Marx, l'affaire était entendue. Les déguisements, de la tragédie comme de la farce, dissimulaient une différence radicale. À l'époque romaine, écrit-il, la lutte des classes était restreinte à une minorité privilégiée : libres citoyens riches et libres citoyens pauvres. Au XIXe siècle, elle est généralisée, et c'est elle qui commande la pensée de l'avenir. « *La révolution sociale du XIXe siècle ne peut tirer sa poésie du passé, mais seulement de l' avenir. Elle ne peut pas commencer avec elle-même avant d' avoir liquidé complètement toute superstition à l'égard du passé. Les révolutions antérieures avaient besoin de réminiscences historiques pour se dissimuler à elles-mêmes leur propre contenu. La révolution du XIXe siècle doit laisser les morts enterrer les morts pour réaliser son propre objet. Autrefois la phrase débordait le contenu, maintenant c'est le contenu qui déborde la phrase*[4]. » La phrase débordait le

contenu : la phraséologie romaine ennoblissait et magnifiait la tâche prosaïque de l'époque, à savoir l'éclosion et l'instauration de la bourgeoisie moderne. Le prolétariat comme force de l'avenir débordait l'ensemble des vieilles syntaxes. Les mots de ceux qui n'ont jamais eu la parole sont alors inouïs, inimaginables.

J'ai cité Marx annonçant la « révolution sociale » afin d'indiquer le point où, en tout état de cause, une divergence doit être créée. Celui que je cite parle en vrai fils de la Renaissance. Il ne répète pas sur une scène l'opposition entre le passé et l'avenir, il la produit là où il n'y a ni public ni acteur, mais de la misère, de la violence, de la mort. Mais, d'une manière ou d'une autre, le parallèle qu'il s'agit de construire va me situer autrement ; car nous, qui avons à penser le devenir farce du progrès scientifique, nous ne sommes pas en risque de mort. Seulement en risque d'être submergés par la bêtise qui se drape dans les certitudes de l'avenir. Résister à la bêtise implique de résister, non à la répétition déguisée d'un passé d'ores et déjà débordé, mais d'abord à la référence à l'avenir au nom duquel passé et présent définis d'avance comme ce qui sera balayé par la « révolution scientifique » en gésine.

Comment donc penser le devenir farce du progrès scientifique ? Que déguise la notion même de « révolution scientifique » ? Une première réponse se présente, très séduisante. Mais à laquelle je m'emploierai à résister. On dira que les scientifiques croient répéter le geste héroïque de la pensée libre se dégageant des pouvoirs traditionnels (geste héroïque qui ne concernait en effet qu'une minorité privilégiée). Or, depuis la fin du XVIIIe siècle, époque à laquelle la notion de « révolution scientifique » est devenue un thème en soi – Lavoisier se présente à ses collègues sur ce mode, et les collègues en question commencent à se doter des institutions professionnelles qui les définiront face au « public » – ces scientifiques accomplissent la tâche qui en fait est la leur : l'instauration généralisée de la technoscience, la mise en opération systématique des savoirs et des choses.

Que les révolutions scientifiques dissimulent l'instauration technoscientifique permet, en tout état de cause, de comprendre qu'avec la grande ambition de « percer l'énigme de la conscience », la référence à la révolution puisse se transformer en leurre, et que la montée irrésistible du progrès sanctionnée par l'événement révolutionnaire puisse devenir farce. Du point de vue de l'instauration de la technoscience, cela importe peu. Ce qui importe est que table rase soit faite de tout ce qui pourrait faire obstacle à la prise en main, à la redéfinition technique de ce qui compte. Le savoir, ici, ne découle pas d'un événement, comme c'est le cas des révolutions scientifiques, de la création réussie d'une « prise » risquée, à partir de laquelle pourra être attribué ce à quoi le scientifique a affaire, la capacité de devenir partie prenante et exigeante d'un savoir susceptible de satisfaire les risques de la vérification[5]. Car, pour pouvoir transformer les comportements et les consciences en fonction des techniques, il n'est aucun besoin de percer leur énigme, il faut et il suffit qu'aient été adéquatement différenciés ce qui compte et ce qui, au nom de l'énigme à percer, peut être renvoyé au magasin des illusions bavardes.

Cette réponse séduisante ne me convient pas, car elle met celui qui la propose en position de dénonciation, non d'invention. Elle met en scène une avancée technoscientifique indifférente à ce qui fait la différence entre tragédie et farce : dans un cas comme dans l'autre, ce qui importe est le pouvoir de la redéfinition ; il importe peu, de ce point de vue, que celui-ci provienne de cette réussite qu'on appelle « preuve scientifique » ou d'un processus de transformation qui disqualifie ce qui lui fait obstacle. En ce sens, elle rejoint un certain cynisme auquel peut porter l'analyse marxiste, pour qui la différence entre les inventeurs de la révolution française et les acteurs de la farce aboutissant à la prise de pouvoir de Louis Bonaparte importe finalement assez peu par rapport à l'inouï de l'avenir. Mais, à la différence de l'analyse de Marx, elle ne désigne aucune pensée, aucune pratique susceptible de résister à la toute-puissance de la redéfinition que masquent la tragédie et la farce. Ce qui est mis en scène a alors l'allure d'un destin inexorable. Nous avons quitté l'opposition entre passé pesant et avenir lumineux, certes, mais l'horizon des possibles est bouché. Il n'est pas question pour autant de céder à la tentation de transformer la différence entre les « vraies révolutions » scientifiques et la farce sinistre de leur répétition en site à partir duquel pourrait prendre sens une pensée qui résiste. Ce serait prendre fait et cause pour les sciences expérimentales, en attendant qu'une « vraie » révolution vienne un jour balayer les faux prétendants. L'opposition entre ce qui appartient à un passé pesant et dépassé et ce qui ouvre à un avenir lumineux resterait ainsi de mise. Il ne convient pas non plus de dresser entre les sciences « objectives » et les domaines où elles tournent à la farce, une frontière infranchissable, ce qu'ont, depuis plus d'un siècle, tenté les phénoménologues ou les partisans de la différenciation entre « sciences de la nature » et « sciences de l'esprit », entre « cause » et « raison » ou entre « explication » et « interprétation ». La célébration du « sujet » a pu nourrir de hautes pensées mais elle ne peut être la ressource pour une invention de résistance, seulement, ici encore, de dénonciation.

Que signifierait en revanche s'intéresser aux techniques en tant que telles ? Avec la même attention, par exemple, dont les physiologistes et les éthologistes sont capables, lorsqu'ils sont intéressants, attention prêtée à la multiplicité positive des corps et des ethos. Pour ceux-là, chaque corps, chaque ethos est, en tant que tel, l'invention incomparable d'une manière d'exister « pour un monde ». Comme le dit Stephen J. Gould, « *le monde à l'extérieur passe à travers une fron-*

tière en une vitalité organique intérieure[6] ». Les plantes ont « inventé » la lumière comme telle ; les oiseaux, la portance, et les animaux territoriaux, le contraste puissant entre mien et non mien. De telles inventions se célèbrent, elles permettent à beaucoup de biologistes de résister à la farce adaptationniste qui ramène l'histoire des vivants à la morale monotone des gènes égoïstes.

Tenter de penser les techniques, et de rencontrer la pensée des techniciens, c'est donc, peut-être, apprendre à résister au geste de purification qui fait la différence entre le passé pesant et l'avenir lumineux, tout en résistant aussi bien à ceux qui assimilent ce geste à une prise en main technoscientifique. C'est apprendre à résister, en amont de la grande bifurcation moderne : techniques « objectivantes » d'une part, de l'autre, la voie de l'authenticité, de la culture du rapport à soi, responsabilité, liberté, respect contemplatif, retrouvailles avec les choses elles-mêmes, critique de l'artifice, méditation quant au sens…

Une telle approche permet de reformuler autrement le contraste entre « révolution scientifique » et « farce ». Les sciences expérimentales seront comprises alors non pas à partir d'un régime général de vérité ou de connaissance adéquate mais par ce qui les singularise effectivement : leur symbiose avec des techniques qui, comme disait Marx, libèrent les forces productives. D'autres scientifiques, comme Stephen Gould, biologiste-historien de l'évolution, pratiquent une science qui exige la rencontre avec un terrain semé d'indices souvent trompeurs. On pourra dire que ce qu'ils prolongent en les réinventant, ce sont les anciennes techniques des « limiers », pisteurs et enquêteurs. Dans ces deux cas, la prise technique n'a pas été expliquée par un savoir théorique, au contraire tous les savoirs s'expliquent à partir d'elle. Mais cette prise a été réinventée par ce qui lui est désormais demandé : conférer à ce à quoi s'adresse le scientifique le pouvoir de « prouver », de faire la différence entre ce qui est autorisé par le lien créé et ce qui n'est que fiction.

De ce point de vue, le contraste avec la plupart des sciences dites humaines (psychologie, sociologie) est frappant. Contrairement aux sciences expérimentales, marquées par une symbiose innovante, on peut les caractériser comme « abaissant » leur objet : l'objectivité que visent ces sciences, signifie en effet que le scientifique sait mieux, qu'il est celui qui pose les questions, celui qui est capable de définir ce que pense et sent son sujet, c'est-à-dire de l'interpréter comme un effet – de son inconscient, de sa culture, de sa position sociale, de son habitus, etc. S'il y a une prise technique, dans ce cas, elle ne peut être célébrée, car c'est celle des bourreaux qui interrogent pour détruire.

Je mettrai ce contraste sous le signe d'une pensée de la preuve, comme puissance pharmacologique, susceptible aussi bien d'être remède ou poison. La preuve, dans les sciences expérimentales, est un événement. La possibilité de cet événement fait agir, inventer, créer. Corrélativement, on peut associer les opérations grâce auxquelles ce à quoi s'adresse l'expérimentateur peut devenir un « fait qui prouve », un « témoin fiable », ce sont des verbes positifs : magnifier, élever, rendre important, faire importer, savoir convoquer… Ou instaurer un « faitiche », comme le propose Bruno Latour[7], qui reprend à propos de l'« être » des faits expérimentaux l'énigme qu'opposèrent les fétichistes aux missionnaires. Bien sûr, nous fabriquons les faits. L'activité expérimentale n'est pas une cueillette de faits observables, c'est une création d'observable. Mais, non, ils ne sont pas « notre » fabrication, humaine seulement humaine ; leur production est ce qui nous fait penser et créer…

Le terme convoquer est, à cet égard, intéressant. Il désigne bien le rôle humain : l'initiative de la convocation et l'apprentissage de ce qu'elle demande renvoient à ceux qui convoquent. Et la convocation n'est pas un terme neutre. Elle désigne le risque qui accompagne l'initiative. Si un malfrat, convoqué au bureau de police y vient armé, accompagné de ses complices, et tue tout ce qui bouge, on ne peut parler de convocation réussie. Lorsqu'il s'agit d'expérimentation, les exigences définissant la réussite renvoient à la création d'un rapport, d'un *logos* : à la fois, lien intelligible (ce qui vient se manifeste sur un mode que le dispositif expérimental avait pour finalité de susciter), et lien fiable (vérifié par des conséquences faites pour le mettre à l'épreuve). Par contraste, s'agissant des sciences dont la démarche abaisse leur objet, la convocation n'est pas conçue comme risquée. Le scientifique compte bien que le sujet sera disposé à répondre aux questions les plus mal élevées, sous-tendues par la distance établie entre celui qui croit et celui qui sait. Mais la bonne volonté de celui qui se rend à la convocation est une facilité empoisonnée. Lorsque le scientifique, qui croyait avoir affaire à un témoin fiable, est convaincu de s'être laissé renvoyer l'écho de ce qu'il voulait par un sujet jouant le rôle qui lui est prêté, c'est la catastrophe. En psychologie sociale, où l'on a pris l'habitude de mettre en scène des situations qui fonctionnent « à l'insu » des sujets, les « faits » ont une durée de vie assez courte, liée à une précaire solidarité entre collègues compétents à l'encontre de l'objection : peut-être vos sujets n'ont-ils pas compris exactement ce que visait la situation, mais ils savent très bien que qui entre dans vos laboratoires sera trompé ; ils ont joué le jeu de la crédulité, et ce jeu contamine l'ensemble de leurs réponses. Bref, l'impératif de la preuve expose le scientifique à une hantise paralysante : et si le sujet convoqué « me » répondait, au lieu de se comporter sur un mode qui réponde à ma question ?

Cette version du « 18 Brumaire du progrès scientifique » a une dimension « politique ». Car le poison de la preuve n'est pas une explication, ou plutôt n'a le pouvoir d'expliquer que dans la mesure où il traduit une vulnérabilité, voire même un rapport de redondance : la soumission que présuppose la

démarche des sciences humaines (pas toutes) vient s'ajouter, et ratifier ; elle ne fait pas scandale. Si nous vivions dans une société où intéresse, au moins autant que le « développement des forces productives », le devenir-capable de penser, de sentir et d'agir des personnes, il importerait peu que quelques farfelus identifient à de la « vraie science » les situations qui affaiblissent, voire insultent, ceux qui sont convoqués : jamais cette définition ne se serait imposée, et les sujets eux-mêmes, loin de se soumettre, de penser que le scientifique sait mieux, auraient ri et claqué la porte du laboratoire. La soumission des personnes, la disqualification de ce qu'elles pensent et sentent au nom de la science, conviennent aussi bien, pour caractériser notre société, que le développement des forces productives. Et cela jusqu'à la farce pleinement déployée : jusqu'à la question de la conscience définie comme dernière frontière : ce qui reste lorsque plus rien de ce que font les hommes et de ce que leurs techniques leur font faire ou les rendent capables de faire n'est censé poser problème. La conscience, mise sous le signe du « n'importe qui », pose le problème de sa pure existence au sein d'une réalité réduite à des fonctionnements objectivement intelligibles.

Contrairement à la dénonciation de la technoscience, la version que je propose n'identifie pas du tout « technique » et « prise en main qui asservit ». Bien au contraire, on pourrait dire : non, « malheureusement », la psychologie n'a rien à voir avec une « technique » ; ou alors, c'est avec celle des techniques qui est la plus étrangère à toute possibilité d'apprendre, celle des bourreaux qui détruisent leurs victimes en leur faisant perdre prise par rapport à toutes les ressources qui nourrissaient leur capacité à résister[8]. Mais elle met directement en question le grand récit que véhiculent les savoirs modernes, celui d'un progrès déterminé d'abord par l'abandon des superstitions et des croyances. La Renaissance, dont les révolutions scientifiques ont répété jusqu'à plus soif le geste émancipateur, devient aussi, sur un mode extrêmement problématique, cette époque où, nous le savons, les sorcières furent pourchassées, sans que les humanistes voient là autre chose que croyances et superstitions détestables, tant chez les bourreaux que chez les victimes.

Apprendre à différencier la symbiose originale entre savoir et technique, qui a donné naissance aux sciences modernes et la « tragédie » de l'Homme sommé de se libérer des illusions et des croyances qui le protégeaient, ne signifie pas que tout ce que nous avons jugé « superstition ou croyance » était bon. Mais, c'est savoir que le jugement tout terrain porté sur ce qui a été détruit est ce qui n'a cessé de se répéter jusqu'à la comédie d'aujourd'hui. Et c'est savoir aussi que, si un jour des symbioses intéressantes doivent se produire entre techniques et savoirs sur les humains, ce sera parce que la question qui « élève », « de quoi pouvons-nous devenir capables ? », aura ouvert des lignes d'apprentissage là où la question de la preuve, de la différenciation à produire entre ce qui est prouvé et ce qui ne serait que fiction, fabrique des savoirs qui empoisonnent.

1 Ce texte s'inscrit dans une recherche menée dans le cadre du Pôle d'attraction interuniversitaire (PAI – V/16) « Les loyautés du savoir financé par la politique scientifique fédérale belge ».
2 Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions sociales, 1969, p. 17.
3 A.N. Whitehead, *Science and the Modern World* (1925), New York, The Free Press, 1967, p. 2.
4 Karl Marx, *op. cit.*, p. 18.
5 Il est bon d'entendre « vérification » non au sens logique mais au sens pragmatique de William James : la vérification d'un savoir renvoie à l'ensemble des différences qu'il est susceptible de faire. En l'occurrence, cet ensemble de différences à explorer renvoie au collectif des collègues compétents, qui œuvrent à ce qui est indissociablement mise à l'épreuve et progrès : art des conséquences. Voir aussi I. Stengers, *L' Invention des sciences modernes*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1995.
6 S.J. Gould, « Cardboard Darwinism », in *An Urchin in the Storm*, Penguin Books, 1990, p. 50.
7 B. Latour, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1996 et *L' Espoir de Pandore*, Paris, La Découverte, 2001.
8 Voir Françoise Sironi, *Bourreaux et victimes. Psychologie de la torture*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1999. Ceci n'a rien à voir avec les personnes, mais peut éclairer certaines pentes, non seulement celle qu'a dévalée l'expérimentation en matière de « psychologie animale », mais aussi celle dont témoignent la participation avérée de psychologues à la mise au point de techniques de tortures effectives, voir celle de psychosociologues et de sociologues à des opérations visant à « responsabiliser » ou à « motiver » les chômeurs et les pauvres.