

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

26/03/2008

### Paul Feyerabend *Contre la méthode*

(*Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*)

1<sup>e</sup> édition 1975

trad. fr., 1979, éd. du Seuil, coll. « Science ouverte »

(actuellement disponible dans la série Points/Science)

« Une grande science (qui n'est pas la science des écoles ni la science de la Rand Corporation) est une aventure intellectuelle qui ne connaît pas de limites et ne reconnaît pas de règles, pas mêmes celles de la logique. » (*Contre la méthode*, p. 199)

« La science a besoin de gens adaptables et inventifs, et non d'imitateurs rigides de modes de comportement « établis ». » (id., p. 238)

Paul Feyerabend est né à Vienne en 1924 et est mort à Zurich en 1994. Dans l'intervalle il avait enseigné l'histoire et la philosophie des sciences, d'abord à Bristol, puis, principalement, aux Etats-Unis, à l'Université de Berkeley. Autrichien comme Popper, il avait acquis, à Londres, sa première formation dans le domaine de l'épistémologie auprès de ce dernier avant d'adopter des positions doctrinales radicalement opposées, dont l'exposition concentrée a été donnée, en 1975, dans *Against Method*, celle de ses nombreuses publications qui a le plus retenu l'attention et a soulevé des discussions passionnées. Elle est la seule partie publiée d'un livre qui n'a jamais vu le jour, *For and against Method*, qui aurait été co-signé par Imre Lakatos (auteur de la partie *For*) et lui-même (auteur de la partie *Against*, dont il a fait un livre à part entière après la mort de Lakatos). Imre Lakatos, qu'il avait fréquenté à la London School of Economics, était lui aussi un disciple de Popper, dont il s'était également éloigné, ce qui l'avait amené à soutenir la position d'un falsificationisme élargi, destiné à faire pièce au falsificationisme restreint de Popper : la différence entre ces deux présentations du falsificationisme tient en ce que celle de Popper soumet le progrès de la connaissance scientifique à des décisions rationnelles, prises en conscience, portant sur des énoncés considérés en eux-mêmes isolément, donc dans une perspective strictement analytique, alors que celle de Lakatos le soumet à des décisions rationnelles portant, non sur des énoncés ou des problèmes séparés, mais sur des perspectives théoriques structurées donnant lieu à des programmes globaux de recherche susceptibles d'être évalués comparativement en fonction de leurs capacités heuristiques. Lakatos et Feyerabend sont donc d'accord pour prendre distance avec Popper, mais ne s'entendent pas sur la question de savoir si les enjeux auxquels est soumise la connaissance sont ou non soumis à des règles rationnelles, donc relèvent ou non de « méthodes » susceptibles d'être justifiées ou critiquées : leur échange aurait pu être placé sous l'intitulé « Pour ou contre la raison » (en 1987, Feyerabend a publié un autre ouvrage sous le titre *Farewell to Reason, Adieu la raison*, trad.fr. éd. du Seuil, 1989, disponible dans la série Points Seuil). La position radicale, systématiquement démystificatrice, défendue avec véhémence et dans un esprit manifeste de provocation par Feyerabend, est que, dans son progrès réel, non seulement la connaissance scientifique n'a pas à suivre de méthode définie, mais doit procéder contre toute méthode reconnue, ce qui revient à dénoncer le privilège indu reconnu, au nom d'un dogmatisme rationnel, à la méthode et à ses règles. Avant d'être anti-poppérien, Feyerabend avait été poppérien, et avant d'être

poppérien, il avait été inductiviste, c'est-à-dire qu'il avait adhéré à la position que Popper lui-même avait combattue : sa versatilité, la facilité avec laquelle il passe d'un bord à l'autre, en s'engageant à chaque fois entièrement sans chercher à nuancer son attitude ou à faire de compromis, sont exemplaires d'une démarche systématiquement dérégulatrice, qui a renoncé pour elle-même aussi à tout effort de continuité et de cohérence et a fait du recours au désordre, au sens du refus de procéder dans un sens une fois pour toutes défini, ce qui a été son principe de base. On a parfois reproché à Feyerabend de dire n'importe quoi, dans un esprit de totale irresponsabilité : mais son projet, que résumerait bien la formule « Lâchez tout ! », a justement été de restaurer le droit à soutenir, en attendant de pouvoir la juger sur ses conséquences, n'importe quelle position, si gratuite et farfelue qu'elle puisse paraître à première vue, et à revaloriser le rôle joué par une telle attitude dans le progrès de la connaissance.

Dans l'autobiographie qu'il a rédigée sous le titre *Killing Time*, « Tuer le temps », on apprend que, parmi les multiples activités vers lesquelles l'avait orienté son tempérament fantasque, - Feyerabend a dû être un sacré personnage, ce qui se traduit dans l'écriture même des livres qu'il a consacrés à des sujets des plus austères -, il y avait eu le théâtre : en 1949, il avait approché Brecht, auquel l'unissait en particulier son intérêt pour Galilée, et qui lui avait proposé de travailler avec lui, ce qu'il n'avait pas accepté, ayant ensuite, dit-il, amèrement regretté cette décision. Or il y a dans la manière dont Feyerabend pratique l'épistémologie une volonté de dramatisation, assistée par la mise en scène d'effets particulièrement appuyés, véritables coups de théâtre, destinés par leur exagération même à susciter de la part du public des réactions passionnées, qui évoque la pratique des arts du spectacle. Sa décision délibérément provocatrice de placer sous la référence à l'anarchisme, au sens du refus de tout pouvoir institué, sa démarche de théoricien des sciences, qui prophétise le déclin des idoles et prêche les vertus du désordre contre celles de l'ordre, - sa devise serait « Ni Dieu, ni Maître, ni Méthode » -, s'explique en partie par là. La formule clé qui revient à plusieurs reprises dans *Contre la méthode, anything goes*, « n'importe quoi va », « tout marche », qui signifie à première vue que la seule règle est qu'il n'y a pas de règle, d'où la nécessité de se rebeller contre le principe abusif de l'autorité dont les règles fournissent l'expression concentrée, résume bien l'attitude anarchiste ramenée à son esprit initial. La question que l'on doit immanquablement se poser à la lecture du brûlot de Feyerabend, *Contre la méthode, Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, c'est de savoir si cette attitude n'est qu'une façade, un artifice bruyant et quelque peu histrionique de mise en scène, où bien si, derrière cette façade se cache quelque chose qui puisse être sérieusement pris en compte au titre d'une leçon théorique positive, éclairant effectivement d'une lumière nouvelle l'histoire des connaissances scientifiques, un domaine que Feyerabend ne traitait certainement pas en amateur, mais dont il était un professionnel averti : il est manifeste que les spécialistes de ce domaine avec lesquels il a été en relation et en débat, même s'ils étaient presque tous en désaccord avec lui et rejetaient ses excès de langage, qui le renvoyaient inévitablement à leur point de vue du côté de l'irrationalisme et du relativisme, ont été loin, en dépit de ses rodomontades et de sa faconde, de le considérer comme un fantaisiste ou comme quelqu'un parlant de choses qu'il ne connaît pas ou ne connaît que superficiellement, ainsi que pourrait le faire un mauvais vulgarisateur ou un journaliste. Feyerabend défendait bien le droit de soutenir n'importe quelle position, mais, faut-il préciser, en connaissance de cause, et en conséquence sans éluder définitivement la possibilité que cette position soit mise à l'épreuve, ce que nous essaierons ici de faire pour finir.

Feyerabend, qui n'est pas un amateur de nuances et de demi-mesures, déclare tout de go au début de *Contre la méthode* :

« La science est une entreprise essentiellement anarchiste : l'anarchisme théorique est davantage humanitaire et plus propre à encourager le progrès que les doctrines

fondées sur la loi et l'ordre. » (p. 13, sommaire de l'Introduction, qui comporte en exergue une citation de Brecht)

Feyerabend ne se contente pas de dire que la science est une entreprise « anarchique », c'est-à-dire privée d'ordre et de mesure ; il va jusqu'à soutenir qu'elle est une entreprise « anarchiste », hostile à tout effort de reprise en main, et qui assume toutes les conséquences de ce rejet. Que signifie au juste être anarchiste en épistémologie ? Cette interrogation est tout sauf innocente et neutre, dans la mesure où elle recèle une dimension politique forte, constamment soulignée par Feyerabend, même s'il tient à se démarquer de la plupart des courants historiques de l'anarchisme, auxquels il reproche leur caractère encore bien trop timoré, précisément parce qu'ils n'ont pas osé s'attaquer au grand mythe des temps modernes, le mythe de la science, ultime abri du pouvoir et de l'autorité, instrument au service de l'Etat et de ses contraintes, qu'il convient impérativement de secouer. Davantage qu'un anarchiste, Feyerabend est un libertaire, c'est-à-dire un farouche défenseur des droits de l'individu contre les empiètements communautaires qui, en canalisant l'exercice de ces droits, tendent en dernière instance à les annuler : sa posture est celle du rebelle qui rejette les pouvoirs établis et ne se plie à aucune obligation. Professer, contre la tyrannie de la méthode, que tout va, n'importe quoi marche, c'est donc avant tout restaurer l'esprit individuel dans ses capacités fondamentales d'examen critique, et non seulement livrer le processus de production des connaissances au chaos. Et cette politique révolutionnaire de la science dont Feyerabend s'est fait le doctrinaire passionné, contre les méthodologistes dans lesquels il dénonce d'obstinés conservateurs, voués à la stagnation et à la répression, est portée moins par un désir de transformer la société que par l'intention de déporter les fins proprement humaines sur un autre plan, situé hors d'une société génératrice dans tous les cas de figure de contraintes et vouée à l'immobilisme, un immobilisme dont témoigne exemplairement la soumission à des méthodes, qui jouent pour l'esprit un rôle analogue à celui exercé par l'Etat à l'égard de affaires humaines. De ce point de vue, si la connaissance a une histoire, dont elle ne peut être extraite en vue d'être rapportée à des critères intemporels du type de ceux que prétend lui imposer la raison, cette histoire, bien loin de l'enraciner dans un environnement communautaire qui conditionnerait sa marche, consiste dans une lutte permanente contre le poids du collectif et de ses déterminations, qui ne peuvent jouer à son égard qu'un rôle restrictif, donc négatif, en la bridant : c'est pourquoi il faut lutter contre les abus de pouvoir commis par les communautés scientifiques, inévitablement portées à figer tout effort créatif, selon la tendance propre à tout *establishment* dont le principal souci est de maintenir ses privilèges. Feyerabend est bien loin d'opposer et de renvoyer dos à dos, comme le fait Popper, société fermée et société close, et il ne partage pas non plus sa méfiance à l'encontre d'une pensée dialectique soupçonnée d'être inévitablement exposée à des dérives totalitaires, - car, après tout, si « tout va », il n'y a pas de raison pour que les schémas de la dialectique puissent être rejetés en bloc *a priori* -, mais il reste que, tout comme lui, il est persuadé que la connaissance est et doit rester, en conscience, affaire strictement individuelle, ce qui est la condition pour que son caractère pluraliste soit garanti. S'explique ainsi sa référence à un « humanisme », qu'il déclare à plusieurs reprises inspiré de Stuart Mill et de l'ouvrage de celui-ci *De la liberté*, ce qui tire son anarchisme libertaire vers une position libérale de type traditionnel : affirmer que « tout va », c'est demander dans ce sens que, dans le champ de la connaissance, il soit laissé libre cours aux seules lois du marché et au déploiement des initiatives particulières, protégées contre le risque d'être récupérées par des « méthodes » quelles qu'elles soient, ce qui ne signifie cependant pas qu'elles soient soustraites à toute possibilité de contrôle, ce qui en limite le caractère spontané. Libéralisme et humanisme seraient ainsi les composantes de base de l'anarchisme professé en philosophie des sciences par Feyerabend, qui, outre qu'il répond à la décision de préserver une ouverture sur l'inconnu, met en œuvre un programme ainsi conçu :

« Le désir d'accroître la liberté, de mener une vie pleine et enrichissante, et parallèlement les efforts pour découvrir les secrets de la nature et de l'homme entraînent le rejet de tout principe universel et de toute tradition rigide. » (p. 17)

Reste à comprendre comment ce programme se traduit dans les termes d'une épistémologie positive, du type de celle exposée dans *Against Method*. Le problème est que, en avançant que, pour ce qui concerne la connaissance comme pour tout le reste, le pouvoir ultime de décision doit revenir à l'individu, crédité d'une créativité et d'une inventivité en elles-mêmes inépuisables, si toutefois elles ne sont pas contenues par une intervention extérieure, Feyerabend paraît abandonner à la psychologie, à l'étude du tempérament et du caractère, le dernier mot en vue de rendre compte de la capacité des connaissances humaines à élargir peu à peu leur champ d'investigation de manière à réaliser l'appropriation du monde objectif par l'esprit, un esprit dont on ne voit pas comment il pourrait réussir dans cette tâche s'il était réduit à des déterminations subjectives, du type de celles qu'étudie précisément la psychologie individuelle.

X  
X        X

Commençons par nous demander en quoi consiste cette « méthode », dont Feyerabend a fait l'adversaire qu'il combat frontalement. Par méthode il faut entendre la prétention de soumettre le progrès de la connaissance à un ensemble de règles claires et définies se réclamant de garanties rationnelles, et fonctionnant de fait comme des interdits : la méthode est avant tout un système défensif, ayant à charge de prémunir contre toute possibilité de dérive ou d'écart, ce qui revient à traiter l'erreur comme une errance qui éloigne du bon chemin, celui qui doit conduire à la vérité, ou tout au moins oriente dans sa direction au cas où il tendrait vers une destination qu'il n'atteindra jamais, mais qui néanmoins le guide tout au long de son parcours auquel il confère cet unique sens ; ne pas respecter ce sens, c'est s'exposer à rétrograder. Mais cette « voie » (à la racine du mot « méthode », il y a le terme grec *odos*, qui signifie « la route », « le chemin »), existe-t-elle ? N'y a-t-il pas plusieurs voies conduisant à la vérité ? Et d'ailleurs ces voies mènent-elles vers la même vérité ? Est-ce que, à chaque moment décisif de l'histoire de la connaissance, ne prévaut pas une conception de la vérité adaptée strictement aux conditions propres à ce moment, ce qui invalide la référence à une vérité absolue ? Ne faut-il pas en conséquence renoncer à la représentation d'une vérité unitaire, constituant une option exclusive pour une raison elle-même unifiée, animée par un désir d'universalité dont le contenu est avant tout négatif, pour autant qu'il consiste en une réduction des particularités, interprétées comme des symptômes de résistance à son autorité par définition globale, et en conséquence constitutionnellement totalitaire, une perspective qu'un anarchisme épistémologique se doit de combattre sans réserve ? S'en prendre à la méthode, c'est donc en premier lieu essayer de restituer à la connaissance humaine un espace d'aventure et de jeu, où elle puisse, en dehors de toute règle établie, dans l'ambiance dédramatisée de joyeuse improvisation propre à un « gai savoir », libérer ses capacités d'innovation sans exposer celles-ci à être bloquées dès le départ du fait d'être soumises à des conditions étroitement restrictives. L'adversaire que combat Feyerabend sous le nom de méthode, c'est l'esprit de consensus, avec sa recherche obstinée de l'accord et de l'entente, qui bâtit ses connivences et ses conventions sur des renoncements, ce qui le condamne au dogmatisme, son seul but étant de stabiliser le mouvement des connaissances, c'est-à-dire en fin de compte le désir de lui imposer un point d'arrêt : or ce qui rend la démarche cognitive authentiquement intéressante, et justifie qu'on s'y consacre sans réserve, ce sont au contraire ses incertitudes, le fait que pour elle rien n'est sûr, rien n'est établi définitivement sans qu'il y ait plus jamais lieu d'y revenir. On se fait un monde des irrégularités que présentent les sciences considérées au point de vue de leur histoire, et on cherche par tous les moyens à en

effacer la trace, par exemple en extrayant leurs résultats, leurs prétendus acquis, de toute perspective historique, sans voir que, sans ces irrégularités, sans la dose d'aléatoire qu'elles introduisent dans son cours, les sciences seraient stériles, privées de tout moyen d'avancer, ce qu'elles font le plus souvent par leur mauvais côté, une propension dont il n'y a pas lieu de s'effrayer mais qu'il faut au contraire cultiver, au minimum en lui laissant libre champ. Si Feyerabend récuse l'idée que la science progresse et ne puisse progresser que dans un seul sens, fixé unilatéralement par des autorités compétentes ou se déclarant telles abusivement, c'est donc en raison de la dimension restrictive qu'elle comporte, qui, à terme, a pour conséquence, non de stimuler ce progrès, mais de le retarder, voire même de l'interrompre. Loin d'être un adversaire ou un contempteur du progrès, comme le reproche lui en a été fait, il s'en déclare au contraire l'ardent défenseur :

« Ma thèse est que l'anarchisme contribue au progrès quel que soit le sens qu'on lui donne. » (p. 25)

« Le progrès, quel que soit le sens qu'on lui donne » : cette formule n'exclut donc nullement la représentation du progrès comme allant dans le sens d'une rationalisation croissante de la connaissance, pourvu que cette rationalisation ne consiste pas à la ramener sur une ligne unique et exclusive, avec pour effet d'en rétrécir voire même d'en tarir la dynamique.

L'autorité tyrannique exercée par la raison, qui cherche à tout faire rentrer dans son ordre – sur ce point la critique de la méthode formulée par Feyerabend a des accents pascaliens –, a pour mots d'ordre, outre la recherche du consensus, l'esprit de continuité, de cohérence, de mesure, contre lesquels il faut prêcher les vertus de l'incommensurabilité. Sur ce point, Feyerabend rejoint les positions de Kuhn, avec qui il a été constamment en discussion. Par incommensurabilité il faut entendre l'impossibilité de ramener les diverses positions scientifiques à une mesure unique, ce qui serait la condition pour les soumettre à une évaluation comparée : la physique d'Aristote et celle de Galilée n'ont pas à être confrontées globalement, en termes de vérité s'entend, dans la mesure où elles ne parlent pas de la même chose, et ne situent pas à proprement parler leur objet dans le même monde ; ce qui n'empêche qu'à un certain moment, au prix d'une conversion qui n'a pu se faire de manière instantanée par simple retournement, mais a supposé tout un processus complexe et accidenté dont l'aboutissement n'était pas programmé à l'avance, la seconde a finalement été préférée à la première, et ceci pour des raisons qui n'étaient pas toutes rationnelles, du moins au départ, contrairement à ce que voudrait faire croire une vision irénique des progrès de la connaissance censés entraîner nécessairement celle-ci vers la vérité, en respect des règles imposées par un esprit scientifique qui demeure identique à lui-même tout au long de cette évolution, ce qui n'est tout simplement pas conforme à la réalité des faits.

Pour rendre compte de cette incommensurabilité, Feyerabend exploite, comme l'avait déjà fait Fleck, la notion de « style », qui permet de singulariser les différents modes d'appréhension de la réalité, au point d'amener à mettre en doute que ceux-ci se rapportent à une même réalité qui serait « la » réalité, subsistant, immuable, derrière les divers modes de son appréhension. Le chapitre 17 de *Contre la méthode* comporte un long développement consacré au style archaïque dans la poterie de la Grèce antique, auquel se rattachent cinq pages d'illustration (p. 327-331) à propos desquelles on se demande à première vue ce qu'elles viennent faire dans un ouvrage « sérieux » consacré à l'épistémologie : or ceci se justifie par le fait que dans les sciences comme dans les arts tout est en premier lieu affaire de mise en forme et de langage, ce dont rend compte précisément la notion de style ; à ce point de vue, Feyerabend pourrait reprendre à son compte la formule de Condillac selon laquelle une science bien faite est une langue bien faite, dont les principes de formation et d'utilisation sont articulés avec un maximum d'efficacité et de précision. Feyerabend a publié à la fin de sa vie un livre intitulé *Wissenschaft als Kunst* (trad. fr., *La science en tant qu'art*, Bibliothèque Albin Michel Sciences, coll. « Sciences d'aujourd'hui », 2003), en reprise du thème d'un

cours qu'il avait donné à l'Université de Zurich en 1981 : à son point de vue science et art sont à part égale des « mythologies », des manières de dire le monde, dans la mesure où leur exposition est identiquement dépendante du préalable du style et relève à chaque fois d'une rhétorique singulière, irréductible à un modèle général universel, ce qui les rend incommensurables entre elles.

Ceci soulève un certain nombre de questions, dont la première serait la suivante : un style, si particulier qu'en soit l'exercice, instaure certaines normes de régularité ; participer à un style, c'est s'obliger à respecter ces normes, et non se comporter en franc-tireur, qui refuse de se plier à aucune règle préétablie, ce qui constitue la tendance propre au comportement anarchiste. L'expression « participer à un style » implique d'emblée un horizon communautaire, rassemblant tous ceux qui ont ce même style en usage, ce qui les oblige à en partager les conventions. C'est la raison pour laquelle Kuhn, plutôt que de style préfère parler de paradigme, qui représente une structure de pensée collective à l'intérieur de laquelle il est possible de faire la différence entre les activités de la « science ordinaire » et celles de la « science extraordinaire ». Or Feyerabend, si on le suit à la lettre, professe que en science tout est extraordinaire, ce qui devrait en conséquence doter la notion de style d'une connotation négative et dépréciative, dans la mesure où elle implique la référence à un esprit commun, rétif à toute possibilité de débordement authentiquement créatif : on peut craindre de devenir l'esclave d'un style. En conséquence, on ne peut échapper au dilemme suivant : ou bien la notion de style est apte à rendre compte de la pluralité des diverses approches scientifiques de la réalité objective, ce qui les rend incommensurables entre elles, mais alors il faut réintroduire dans les démarches de la connaissance une dimension collective impliquant la soumission à des conventions et à des règles ; ou bien ces démarches sont impossibles à plier à des conventions, ce qui est la condition pour qu'elles puissent se dérouler librement, et alors on ne voit plus à quoi peut servir la notion de style, qui rétablit dans l'ordre du particulier un certain degré de généralité, au sens de valeurs partagées. En bonne logique anarchiste, - mais il est vrai qu'il ne se soucie guère d'être logique, y compris avec lui-même -, Feyerabend devrait adopter la seconde option, qui amène à rejeter la notion de style comme encore trop consensuelle, et en conséquence contraignante, pour autant qu'elle pénalise toute possibilité de débordement : ce qui signifie que sa position le conduit vers une conception analytique de l'activité scientifique, faite de coups isolés, comme se le représente aussi Popper, en opposition à la conception synthétique défendue par Kuhn, au point de vue de laquelle toutes les interventions de la cognition, y compris celles qui préparent et accompagnent la crise d'un paradigme, se situent en contexte, car si elles devaient tirer entièrement leur signification d'elles-mêmes elles risqueraient d'être purement et simplement nulles et non avenues. Nous y reviendrons pour finir.

Une autre question soulevée par l'utilisation en épistémologie de la notion de style, empruntée aux historiens de l'art, est celle de savoir si on passe d'un style à un autre dans les sciences comme dans les arts, et donc s'il est permis de parler d'un progrès scientifique alors qu'il est impossible de parler de progrès artistique, sauf à vouloir ramener l'art à une approche prétendument conforme de la réalité, ce qui n'a d'ailleurs pas davantage de sens à propos des sciences pour autant que, référées à leurs styles, elles ne se rapportent pas toutes, comme on vient de le faire remarquer, au même monde exactement. Or il semble manifeste que le passage des styles s'effectue dans les sciences d'une manière originale, dans la mesure où il s'accompagne d'un phénomène d'irréversibilité : on peut redécouvrir les valeurs du style archaïque en art, et la décision d'en effectuer la résurgence a été l'un des facteurs essentiels d'un certain nombre de démarches artistiques contemporaines majeures ; mais il n'en va pas de même dans les sciences constituées, où il est difficile d'imaginer qu'il soit possible aujourd'hui de parler de la physique aristotélicienne autrement qu'au passé, donc en la reléguant au rang du révolu et du périmé au nom des critères admis de la science comme on

dit « sanctionnée », ce qui n'exclut cependant pas définitivement que cette science sanctionnée puisse devenir à son tour périmée, ou tout au moins dépossédée du caractère d'universalité qui lui était reconnu au moment où elle régnait sans partage. Toutefois, ceci n'est-il pas à nouveau un préjugé, entériné en vertu de la fidélité à l'esprit de méthode ? Le newtonianisme a-t-il définitivement invalidé la théorie cartésienne des tourbillons et la représentation d'un monde plein qui se tient à l'arrière-plan de cette théorie ? Est-il impensable que celle-ci puisse à nouveau, à titre d'hypothèse heuristique, jouer un rôle de stimulation pour la connaissance ? On le voit, il n'est pas si simple de faire la distinction entre la science et l'art considérés dans leur dimension d'historicité, qui en déplace en permanence les enjeux, sans référence stable, sans point fixe auquel les arrimer pour toujours.

Un authentique progressiste, comme l'est celui qu'anime la volonté d'aller toujours plus loin dans l'appropriation cognitive du monde, se doit de dénoncer cette obsession du point fixe donnant attache à une chaîne nécessaire de raisons et de vérités :

« La connaissance n'est pas une série de théories cohérentes qui convergent vers une conception idéale ; ce n'est pas une marche progressive vers la vérité. C'est plutôt un océan toujours plus vaste d'alternatives mutuellement incompatibles (et peut-être même incommensurables) ; chaque théorie singulière, chaque conte de fées, chaque mythe faisant partie de la collection force les autres à une plus grande souplesse, tout en contribuant, par le biais de cette rivalité, au développement de notre conscience... Experts et profanes, professionnels et dilettantes, fanatiques de la vérité et menteurs – tous sont invités à participer au débat et à apporter leur contribution à l'enrichissement de notre culture... Il nous faut un monde onirique pour découvrir les caractéristiques du monde réel que nous croyons habiter. » (p. 27-29)

Le désir de sortir définitivement du monde de l'illusion pour entrer dans celui de la vérité est vain : c'est dans l'illusion, entendons dans la pluralité irréductible de ses formations, que se forge, de manière provisoire, telle ou telle conception particulière de la vérité, destinée le moment venu à être remise en cause, c'est-à-dire ramenée sur le plan d'un conte de fées. Ici à nouveau les réflexions de Feyerabend recourent celles de Kuhn : le meilleur modèle pour l'histoire des sciences est celui que fournit la théorie darwinienne de l'évolution, qui fait passer au premier plan la compétition et la concurrence, ce qui constitue objectivement une reprise de la thèse développée par Mannheim dans sa communication de 1928 au Congrès des sociologues allemands, « De la concurrence et de sa signification dans le domaine de l'esprit » (étudiée au cours de la séance du 3/10/2007 de « La philosophie au sens large »), bien que vraisemblablement ni Kuhn ni Feyerabend n'aient eu connaissance du texte de cette communication. Le choc entre des théories incompatibles, définitivement incapables de converger ou de fusionner, comme cela a été le cas par exemple du géocentrisme et de l'héliocentrisme, est indispensable pour que le nouveau finisse par sortir de l'ancien auquel il fait violence, sans respect du statu quo et de l'orthodoxie qui s'y rattache par convention.

*Anything goes*, cela signifie donc que tout ce qui fait pièce aux idées reçues est à prendre en considération : tout, sans exception, y compris ce qui paraît représenter une régression, ou correspondre à une pression extérieure, dépourvue des confortables garanties dont se réclame la communauté scientifique pour faire prévaloir son autorité dans son domaine propre, mais du même coup dispensée de l'obligation de quémander une autorisation pour soutenir des thèses qui dérangent le consensus installé entre bien-pensants et sèment le désordre, un désordre qui est l'élément vital pour le développement de la connaissance, qu'il empêche de stagner dans des certitudes acquises. Friand de paradoxes, et n'ayant pas peur de danser sans filet protecteur sur le fil de la corde raide, Feyerabend déclare en conséquence :

« Il n'y a pas d'idées, si ancienne et absurde soit-elle, qui ne soit capable de faire progresser notre connaissance. Toute l'histoire de la pensée s'intègre dans la science et sert à améliorer chaque théorie particulière. Les interventions politiques ne sont pas non plus à rejeter. On peut en avoir besoin pour vaincre le chauvinisme de la science qui résiste à tout changement du statu quo. » (p. 48)

En donnant l'impression qu'il légitime les interventions politiques, par définition brutales et intempestives, et en tous cas extérieures, dans le champ scientifique, Feyerabend, qui n'a pas peur de gesticuler au bord du vide, une attitude dans laquelle manifestement il se complaît, frôle l'abîme. En effet, animé par le souci de remettre en cause les idées reçues, d'où qu'elles viennent, il paraît conduit, du même coup, à remettre en selle ou à reconnaître comme utiles, non indignes d'être prises en compte et essayées, des conceptions pour le moins périlleuses et contestables du travail de la connaissance comme celle mise en œuvre sous Staline par Lyssenko, qui avait consisté, au nom des exigences d'une certaine politique agricole, à légiférer par décret sur le plan des sciences du vivant, quitte à falsifier les résultats de cette fâcheuse opération pour satisfaire aux exigences de la raison d'Etat, jusqu'à ce que soit découverte la supercherie qui avait abusé un certain nombre de bons esprits dans le monde entier. Dans le même sens finalement, quoique à un tout autre bord que celui illustré par l'exemple précédent, allait lui aussi dans le sens de l'anarchisme théorique professé par Feyerabend quelqu'un comme Chomsky lorsqu'il n'a pas craint d'horrifier la communauté intellectuelle dont il était, en tant que linguiste, un membre éminent en soutenant que les thèses négationnistes méritaient d'être examinées, c'est-à-dire prises au sérieux, au titre de vérités objectives ne pouvant être invalidées qu'au terme d'une étude historique poussée, sur la base d'une évaluation patiente du pour et du contre, ce qui supposait au minimum que la question restât ouverte durant le temps nécessaire à cette évaluation. De même, Claude Allègre, lorsque, ayant contre lui la quasi-totalité des spécialistes de la question à propos desquels on peut effectivement se demander jusqu'à quel point ils sont inféodés, dans l'interprétation de leurs calculs, à l'idéologie écologiste particulièrement en vogue aujourd'hui, avec toutes les confusions que celle-ci comporte, il refuse d'admettre l'idée que l'évolution climatique soit explicable par des interventions humaines, idée dont les implications politiques sont manifestes, se comporte au fond en disciple de Feyerabend, qui affirme que toutes les suggestions théoriques, si saugrenues qu'elles paraissent à première vue, doivent être mises à l'étude, dans la mesure où il est impossible de savoir à l'avance si elles contiennent ou non, si faible soit-elle, une part de vérité. Toujours dans le même ordre d'idées, le grand épistémologue contemporain Joseph Ratzinger, qui a pris aujourd'hui le surnom de Benoît XVI, sous lequel il s'est assuré le bénéfice de l'infaillibilité, ce qui n'est par un mince avantage lorsqu'on intervient sur des sujets concernant les sciences, s'est cru autorisé, dans un discours prononcé à Parme le 15 mars 1990, à citer, dans une vue bien sûr tout à fait désintéressée et objective, une phrase de Feyerabend disant que « à l'époque de Galilée, l'Eglise demeura bien plus fidèle à la raison que Galilée lui-même », et que « le procès contre Galilée fut raisonnable et juste » ; c'est le cas de dire alors que l'esprit saint souffle où il veut, ce qui serait une interprétation possible de la devise selon laquelle *anything goes*. Feyerabend lui-même, à la fin de sa vie, n'a pas craint de déclarer, à la grande jubilation des conservateurs et des obscurantistes de tout crin, qu'il n'y avait aucune raison pour que le créationnisme ne soit pas enseigné dans les écoles, en même temps que la théorie de l'évolution : le dessein intelligent, après tout, c'est une hypothèse comme une autre, alors, pourquoi pas ?, puisque *anything goes*, c'est-à-dire que ça marche tant qu'on n'a pas prouvé définitivement le contraire, une preuve qui, dans les sciences, peut demander beaucoup de temps à établir, et même ne le sera peut-être jamais, en dehors de tout diktat préconçu. Lyssenko, Chomsky, Allègre, Ratzinger, Feyerabend : ce sont quand même les éléments d'un surprenant melting pot, ce genre de mélange détonnant qui fait la joie d'un anarchiste de droite ou de gauche, mais dont il faut craindre qu'il ne saute à la figure de celui qui s'en approche de trop près. Sérieusement, il faut y regarder à deux fois avant de faire, par pure provocation, l'apologie du désordre, érigé au rang de principe épistémologique, sans se demander si cette apologie ne risque pas d'être récupérée par les pires tenants de l'ordre sous

ses formes les plus oppressives, dont, dans l'histoire politique, les anarchistes ont trop souvent fait le jeu à leur insu, ce qui n'excuse en rien leur aveuglement.

x

x      x

Qu'est-ce qui a pu amener Feyerabend à soutenir que « à l'époque de Galilée, l'Eglise demeura bien plus fidèle à la raison que Galilée lui-même », et que « le procès contre Galilée fut raisonnable et juste », une déclaration qu'un Ratzinger a savourée avec gourmandise, voyant tout de suite le profit qu'il pouvait en tirer ? *Contre la méthode*, en dépit du caractère provocateur de certaines de ses thèses, est un ouvrage sérieusement informé, nourri de nombreux exemples empruntés à l'histoire des sciences, au premier rang desquels le cas Galilée, que Feyerabend, manifestement fasciné par le personnage dans lequel il a vu la figure type du savant libre, et même peut-on dire libertaire, a étudié de très près. Les chapitres 6 à 13 de son livre, entièrement consacrés à cette étude, sont destinés à confirmer l'idée selon laquelle la science est une aventure périlleuse menée par des personnages hors normes, sortes de bandits d'honneur, à l'image de Robin des Bois, qui ne s'embarrassent pas de scrupules pour bousculer les idées en place, ce à quoi ils parviennent en usant de stratégies en soi peu recommandables, dont la validité peut être seulement montrée après coup, lorsqu'elles ont réussi. L'Eglise représentait, au temps de Galilée, l'ordre établi, qui pouvait se réclamer d'une rationalité propre, appuyée sur des siècles de tradition : cet ordre, Galilée l'a bravé sans avoir la possibilité de justifier son entreprise d'aucun droit, ce qui lui a permis de pousser le plus loin possible, en l'absence de toute garantie, son exploration de terres inconnues, sans se soucier de savoir si son entreprise était ou non conforme aux exigences de la saine raison, exigences dont se réclamaient au contraire les institutions de pensée dont il dérangeait malignement les habitudes.

Comment faire passer des idées neuves, inadmissibles au point de vue des systèmes en place ? Par des moyens détournés, comme par exemple la contrebande. C'est comme cela que s'y est pris Galilée pour accréditer l'idée du mouvement de la terre, en jouant sur la double distinction mouvement apparent/mouvement réel et mouvement relatif/mouvement absolu. Les aristotéliens, qui supposaient la terre immobile, se servaient par exemple de l'argument suivant : si la terre bougeait, un objet tombant en chute libre du haut d'une tour devrait être déporté dans le sens de ce mouvement, au lieu de tomber au pied de la tour comme l'atteste l'expérience courante. Galilée a pris très au sérieux cet argument qui avait suffi à convaincre Tycho-Brahé de la validité du géocentrisme. Il aurait pu remettre en cause la réalité du fait, en tant que phénomène, accessible à travers des impressions qui n'en trahissent que les apparences. Or ce n'est pas du tout cette voie qu'il a choisie : admettant le fait, à savoir qu'au terme de sa chute verticale la pierre tombe au pied de la tour, il en a seulement rejoué l'interprétation, en substituant à celle qui semble la plus naturelle, et qui se situe sur le plan du réalisme naïf, - celle qui conclut à l'immobilité de la terre -, une autre interprétation, plus sophistiquée, qui en complique les paramètres de base - celle selon laquelle aucun mouvement n'a de réalité en soi mais seulement par rapport au système à l'intérieur duquel il est observable. Par là même il a adopté ce que Feyerabend appelle une posture « contre-inductiviste », selon laquelle il n'existe pas de faits purs pouvant être séparés de leur interprétation, celle-ci se prêtant à être effectuée à des degrés de complication différents ; il aurait pu reprendre à ce propos la formule de Spinoza dans sa correspondance avec Hugo Boxel au sujet des spectres : « Je ne nie pas les faits, je nie seulement leur interprétation ». Le problème de Galilée a donc été de faire débouler de nouvelles interprétations pour des faits supposés bien connus, ce qu'il a fait par les moyens, non de l'observation exacte ou de la démonstration rigoureuse, mais par ceux détournés de la propagande : Feyerabend parle à ce

propos du « subterfuge » qui a rendu possible le passage au point de vue relativiste. Confronté à l'argument de la tour, Galilée s'en est emparé, en montrant que, loin d'infirmer la théorie du mouvement de la terre, il vient au contraire à l'appui de cette théorie, sous la condition que la leçon en soit transposée dans un autre langage, ce qui permet de voir le phénomène tout autrement. Il a donc abondé dans le sens indiqué par l'argument, ce qui lui a permis de le retourner : pour cela, il lui a suffi de jouer sur le fait qu'il en va de même, pour ce qui concerne le mouvement en chute libre du haut d'une tour dont la base est implantée sur la terre en mouvement, et pour ce qui se passe à l'intérieur d'un véhicule, voiture ou bateau, en mouvement, sous condition que ce mouvement se fasse à vitesse constante. Ces nouvelles expériences, il se contente d'en évoquer la possibilité, en suggérant que leur résultat ne peut faire l'objet de doute, ce qui dispense de les exécuter et en fait à proprement parler des expériences de pensée venant à l'appui d'une théorie qui est seule à pouvoir en fournir l'interprétation et en fonction de laquelle elles ont été conçues.

Ce point est illustré par un passage crucial, à vrai dire fort étonnant, de la seconde Journée du *Dialogue sur les deux systèmes du monde*, dont Feyerabend cite p. 97 les toutes dernières lignes :

« (Salviati, le copernicien) – Vous dites : quand le navire est à l'arrêt, la pierre tombe au pied du mât, et quand le navire est en mouvement, elle tombe loin du pied ; inversement donc, quand la pierre tombe au pied du mât, on en conclut que le navire est à l'arrêt, et, quand elle tombe loin du mât, on en conclut que le navire est en mouvement ; comme ce qui arrive sur le navire doit également arriver sur la Terre, dès lors que la pierre tombe au pied de la tour, on en conclut nécessairement que le globe terrestre est immobile. C'est bien là votre raisonnement, n'est-ce pas ?

(Simplicio, l'aristotélicien) – C'est très précisément cela, et votre résumé en facilite beaucoup la compréhension.

Salviati – Dites-moi maintenant : si la pierre abandonnée au sommet du mât quand le navire avance à grande vitesse tombait précisément au même endroit du navire que lorsqu'il est à l'arrêt, comment ces chutes vous serviraient-elles à décider si le navire est à l'arrêt ou en mouvement ?

Simplicio – Je ne pourrais rien faire : le cas est analogue, par exemple, à celui du battement du pouls qui ne permet pas de savoir si quelqu'un dort ou est éveillé, puisque le pouls bat de la même façon quand on dort et quand on est éveillé.

Salviati – Très bien. Avez-vous jamais fait l'expérience du navire ?

Simplicio – Je ne l'ai pas faite, mais je crois vraiment que les auteurs qui la présentent en ont fait soigneusement l'observation ; de plus, on connaît si clairement la cause de la différence entre les deux cas qu'il n'y a pas lieu d'en douter.

Salviati – Que ces auteurs puissent l'avoir présentée sans l'avoir faite, vous en êtes vous-même un bon témoin : c'est sans l'avoir faite que vous la tenez pour certaine, vous en remettant à leur bonne foi ; il est donc possible et même nécessaire qu'ils aient, eux aussi, fait de même, je veux dire qu'ils s'en soient remis à leurs prédécesseurs, sans qu'on arrive jamais à trouver quelqu'un qui l'ait faite. Que n'importe qui la fasse et il trouvera en effet que l'expérience montre le contraire de ce qui est écrit : la pierre tombe au même endroit du navire, que celui-ci soit à l'arrêt ou avance à n'importe quelle vitesse. Le même raisonnement valant pour le navire et pour la terre, si la pierre tombe toujours à la verticale au pied de la tour, on ne peut rien en conclure quand au mouvement ou au repos de la Terre.

Simplicio – Si vous m'aviez renvoyé à un autre moyen que l'expérience, je crois bien que nos disputes ne seraient pas près de finir ; car l'expérience me paraît chose si éloignée de tout discours humain qu'elle ne laisse pas la moindre place à la croyance ou à la probabilité.

Salviati – Et pourtant elle y a laissé place en moi.

Simplicio – Ainsi, vous n'avez pas fait cent essais, même pas un, et vous affirmez aussi franchement que c'est certain ? Je ne peux y croire et redis ma certitude que l'expérience a bien été faite par les principaux auteurs qui y recourent et qu'elle montre bien ce qu'ils affirment.

Salviati – Quand à moi, sans expérience, je suis certain que l'effet sera bien celui que je vous dis, car cela doit nécessairement se passer ainsi. J'ajoute même que vous

aussi, vous savez qu'il ne peut en être autrement, même si vous croyez ou faites semblant de croire que vous ne le savez pas. Mais je suis si bon accoucheur des cerveaux que je vous forcerai à l'avouer. » (Galilée, Dialogue sur les deux systèmes du monde, trad. fr., éd. du Seuil, colle. Point/Seuil, 2000, p. 263-264)

La référence explicite à la maïeutique, c'est-à-dire à l'art d'accoucher les esprits, sur laquelle s'achève ce passage montre que Galilée avait parfaitement assimilé les tortueuses techniques de la dialectique socratique : Salviati, qui représente la position de Galilée, cherche moins à convaincre son adversaire Simplicio par des arguments étayés par des preuves tirées de l'expérience, qu'il ne s'emploie, avec le plus grand succès, à le piéger, en lui faisant admettre que, lorsqu'on cherche à faire parler l'expérience, on ne peut faire autrement que substituer à celle-ci la grille théorique à travers laquelle on l'interprète. Salviati se garde bien d'expliquer sa position à Simplicio, et *a fortiori* de la justifier : reprenant à son compte le procédé de la torpille mise en œuvre par Socrate, il se contente de l'entraîner sur un terrain miné, en vue de le déstabiliser et de le perturber, et ainsi de le préparer insidieusement à accueillir une thèse innovante que, aveuglé par des siècles de tradition, il serait enclin spontanément à rejeter. Il commence par faire dire à Simplicio que, au cas où la terre serait en mouvement, la pierre tomberait loin du pied de la tour, non parce qu'il en est ainsi, ce que personne n'a même cherché à vérifier, mais parce qu'il doit en être ainsi, au point de vue supposé du bon sens ; et lui-même, convaincu comme il l'est qu'on peut faire dire à l'expérience ce qu'on veut en la prenant par un certain bout, ne recourt pas à une expérience réellement effectuée pour le démentir ; mais il se contente de le mettre en face de la possibilité que les choses ne se passent différemment qu'il ne le croit, en insinuant perfidement : «vous aussi, vous savez qu'il ne peut en être autrement, même si vous croyez ou faites semblant de croire que vous ne le savez pas » ; comprenons : vous le savez sans le savoir, au titre d'un savoir insu ou inabouti, qu'il suffit de faire sortir au jour pour que sa vérité s'impose, même si, pour des raisons qui n'ont rien à voir avec l'expérience, vous refusez de l'admettre. Autrement dit, il transpose le débat sur le plan de la confrontation entre des théories, qui sont des interprétations hypothétiques de la réalité, rien de plus : il se dispense ainsi de démontrer la réalité du mouvement de la terre, et se contente de suggérer par la bande qu'une telle manière de voir est possible, et qu'il sera toujours possible de la mettre en accord avec l'expérience, ce qui n'est pas de toutes façons primordial.

La procédure suivie par Galilée, qui relève davantage de l'art de la machination que de celui de la « méthode », tant elle est loin de suivre la voie directe, est donc, selon Feyerabend, la suivante :

« Il est évident que le mouvement de la Terre exigeait une nouvelle dynamique. L'un des tests contre l'ancienne dynamique consiste à essayer d'établir le mouvement de la Terre ; essayer d'établir le mouvement de la Terre équivaut à trouver un exemple propre à réfuter l'ancienne dynamique. Or le mouvement de la Terre est incompatible avec l'expérience de la tour si cette expérience est interprétée selon l'ancienne dynamique : par conséquent, pareille interprétation signifie qu'on essaie de sauver l'ancienne dynamique de manière *ad hoc*. Si l'on ne veut pas d'un tel sauvetage, il faut trouver une interprétation différente des phénomènes de chute libre. Quelle interprétation faut-il choisir ? On veut une interprétation qui transforme le mouvement de la Terre en un exemple propre à réfuter l'ancienne dynamique, sans apporter un soutien *ad hoc* au mouvement de la Terre elle-même. Le premier pas vers une telle interprétation consiste à établir un contact, si vague soit-il, avec les « phénomènes », c'est-à-dire avec la chute de la pierre, et de l'établir de telle sorte que le mouvement de la terre n'en soit pas contredit de façon évidente. L'élément premier de cette démarche est de construire l'hypothèse *ad hoc* en fonction de la rotation de la Terre. L'étape suivante consisterait à élaborer l'hypothèse, de telle sorte que les prédictions additionnelles deviennent possibles. Copernic et Galilée font le premier pas, le plus primitif. Leur procédé ne semble méprisable que si l'on oublie que le but est de tester les vieilles conceptions plutôt que de prouver les nouvelles ; et que si l'on oublie aussi que développer une bonne théorie est un

processus complexe, qui doit commencer modestement et qui prend du temps. Il prend ici du temps parce que le domaine des phénomènes possibles doit d'abord être circonscrit par le développement ultérieur de l'hypothèse de Copernic. Il vaut beaucoup mieux demeurer *ad hoc* pendant quelque temps et développer entre-temps l'héliocentrisme dans toutes ses ramifications astronomiques, que de retomber dans les idées antérieures qui, de toutes manières, ne peuvent être défendues qu'avec l'appui d'autres hypothèses *ad hoc*.

Ainsi Galilée a effectivement utilisé des hypothèses *ad hoc*. C'était une bonne chose. S'il ne l'avait pas fait, il aurait opéré *ad hoc* de toute façon, mais cette fois-là en fonction d'une théorie ancienne. Alors, puisqu'on ne peut pas ne pas « être » *ad hoc*, il vaut mieux être *ad hoc* pour une théorie nouvelle ; car une nouvelle théorie, comme toute chose nouvelle, donne un sentiment de liberté, d'excitation et de progrès. Il faut applaudir Galilée d'avoir préféré protéger une hypothèse intéressante, plutôt qu'une hypothèse sans éclat. » (p. 103-105)

« Être *ad hoc* », c'est pousser à fond une hypothèse, sans se soucier de savoir si cette hypothèse est vraie ou non, ce qui n'est possible qu'après coup, un très long temps s'étant écoulé dans l'intervalle : il faudra attendre Newton pour que l'hypothèse du mouvement de la Terre cesse d'être une proposition aventurée dont la gratuité peut être dénoncée, et acquière un caractère authentique de nécessité. De cela, Galilée avait parfaitement conscience, comme en témoigne l'extrait du *Dialogue* qui vient d'être cité : il savait qu'il n'avait rien d'autre à offrir qu'une hypothèse, avec pour seule justification qu'il l'estimait plus intéressante, plus excitante, que celles qui étaient ordinairement en cours ; et c'est en se comportant de cette façon, en essayant de passer en force avec tous les risques que comporte une telle tentative, qu'il est parvenu à faire avancer la connaissance, et ceci non en s'arrimant à une solide chaîne de raisons et en en égrenant l'un après l'autre les maillons, mais en s'aventurant dans l'inconnu, ce pour quoi il lui a bien fallu faire flèche de tout bois, au grand scandale des bien-pensants, ceux de son époque comme ceux des épistémologues d'aujourd'hui qui, pour conférer à sa démarche un caractère rationnel, ont besoin de la rectifier en en gommant les irrégularités manifestes, au risque d'en produire une image complètement faussée.

En soutenant mordicus cette façon de voir, Feyerabend, à qui les procédures de la rhétorique ne font pas peur, et qui cherche à arracher la conviction en façonnant un Galilée à sa propre image, s'engage lui-même à fond dans l'entreprise qui consiste à soutenir une hypothèse *ad hoc*, quitte à voir plus tard si cette hypothèse est conforme à la réalité, et à laisser éventuellement à d'autres le soin de s'en préoccuper. Son débat avec Lakatos, tel qu'il peut être reconstitué à partir de la lecture de leur correspondance qui a été publiée, porte justement sur le rôle qui peut être concédé aux hypothèses *ad hoc* dans le procès de la connaissance. Galilée n'avait-il réellement rien d'autre à sa disposition que de telles hypothèses, qu'il cultivait en ayant pour motivation principale, voire même unique, de tout chambouler, de jeter des pavés dans la mare, comme peut le faire un contestataire à tout crin, dont le seul programme est celui d'un épistémologue anarchiste qui n'a nul souci d'être jugé irresponsable ? On comprend que cette présentation de sa démarche ait parfaitement convenu au futur Benoît XVI à qui elle permettait d'affirmer que, si l'Eglise a eu tort de condamner Galilée, comme la suite l'a incontestablement montré, elle l'a fait sur le moment pour d'excellents motifs, ce qui fait qu'on ne peut décemment le lui reprocher : c'est elle qui était du bon côté, Galilée ayant choisi pour sa part le camp de la chienlit, ce pour quoi il était inévitable qu'il payât le prix et qu'il fût puni, une punition qu'il avait lui-même cherchée. Il ne faudrait cependant pas oublier que, selon le mot de Koyré, cité par Canguilhem dans son étude commémorative, prononcée en 1964, pour le quatre centième anniversaire de la naissance de Galilée, « Galilée : la signification de l'œuvre et la leçon de l'homme », celui-ci « était dans le vrai », formule que Canguilhem assortit de la précision suivante :

« Être dans le vrai, cela ne signifie pas dire toujours le vrai. » (*Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, éd. Vrin, 1968, p. 46)

À un certain point de vue, Feyerabend a raison : Galilée ne disait pas le vrai, tout simplement parce qu'il ne disposait pas des moyens suffisants pour le faire. Mais alors, soutenir que, cependant, il était dans le vrai, n'est-ce pas céder à l'appel du mouvement rétrograde du vrai, en projetant rétrospectivement sur son propos ce qui n'en a été qu'une conséquence ou une suite différée, dont il ne pouvait lui-même avoir connaissance en toute certitude ? Qu'est-ce qu'être dans le vrai, si ce n'est pas à proprement parler dire le vrai, interrogation cruciale qui se situe à l'articulation des préoccupations de l'épistémologue et de celles de l'historien des sciences, et fait apparaître sous quelles conditions celles-ci se nouent entre elles ?

Avançons, en réponse à cette interrogation, la suggestion suivante : être dans le vrai, c'est défendre un projet scientifique consistant, en vue d'en explorer les principales ramifications en se donnant pour cela les moyens appropriés. Sans doute, Galilée ne disposait-il pas de preuves irréfutables pour démontrer définitivement qu'il avait raison d'adopter la façon de voir de Copernic. Mais ceci n'est qu'un aspect de la question, qui n'en épuise pas les enjeux, et sur lequel il est inapproprié de fixer une attention exclusive. Car un autre aspect de son travail théorique, que Feyerabend laisse complètement de côté, est à prendre en compte : il savait où il allait, sans avoir pour cela besoin d'être parvenu au terme de la démarche dans laquelle il s'était engagé, non à l'aveuglette mais pour des raisons mûrement réfléchies, qui lui permettaient d'anticiper les résultats de sa recherche sans avoir à recourir uniquement à cet effet à des hypothèses *ad hoc*. En d'autres termes, il disposait de ce que Lakatos appelle un « programme de recherche » (cf. à ce sujet I. Lakatos, *Histoire et méthodologie des sciences : programmes de recherche et reconstruction rationnelle*, trad. fr., éd. PUF, 1994) : et celui-ci ne lui était pas tombé du ciel, mais il l'avait élaboré à partir de choix raisonnés, mais non moins audacieux pour autant, qui changeaient complètement la donne pour le traitement des questions de philosophie naturelle, y compris par rapport à l'état dans lequel Copernic les avait laissées. Dans le cadre de quel projet scientifique s'inscrivait la démarche de Galilée ? Ce projet visait-il, ponctuellement, à établir en toute certitude le mouvement de la terre, ce que, il en avait lui-même conscience, il n'était pas possible sur le moment de faire ? Non, mais, plus largement, il consistait à créer les conditions pour passer d'une astronomie mathématique, comme l'était celle de Ptolémée, et comme l'était aussi celle de Copernic, à une astronomie physique, et ceci de manière à rétablir l'unité entre les lois du mouvement sur la terre et dans le ciel, en rupture avec la distinction du céleste et du sublunaire héritée d'Aristote. Ce programme grandiose dont Copernic n'avait pas même eu le soupçon, Galilée, là fut son génie propre, a commencé à le mettre en œuvre en tournant vers le ciel son télescope, de manière à y observer des mouvements qui ne fussent pas seulement des mouvements abstraits, du type de ceux que décrivent les mathématiques pures, mais des mouvements physiques, soumis aux mêmes lois que ceux qui peuvent être observés sur la terre, comme par exemple la chute d'un grave lâché du haut d'une tour. La science nouvelle dont il a eu l'idée, de façon incontestablement visionnaire, et pratiquement seul à son époque, où il n'avait pratiquement pour seul interlocuteur à son niveau que Kepler, supposait cette fusion complète de l'astronomie et de la physique que la mécanique newtonienne est ensuite parvenue à réaliser sous une forme entièrement systématisée par l'intermédiaire des mathématiques, en formulant des lois générales du mouvement, ce que Descartes avait essayé mais n'était pas parvenu à faire avec ses lois du choc, qui étaient fausses, et sa théorie des tourbillons, qui avait toutes les caractéristiques d'une belle pensée, mais non d'une idée vraie. Cette science nouvelle, dont Galilée est avec Kepler le véritable initiateur, est celle qui est issue de ce que Koyré a appelé la « révolution astronomique », entendant par là, non la résolution exacte ou approchée de tel ou tel problème particulier, mais une remise en perspective de tous les problèmes soulevés par la connaissance de la nature : il ne faut pas oublier que ce concept de la nature comme ensemble soumis à de mêmes lois n'a accédé à la

consistance théorique qu'avec la science classique, c'est-à-dire d'abord avec la science de Galilée. Or cette remise en perspective supposait qu'il fût mis fin à la représentation accréditée depuis l'Antiquité du cosmos et de ses hiérarchies, et que prît sa place celle de l'univers infini, qui n'effrayait tant Pascal que parce qu'il avait pris la pleine mesure du bouleversement global qu'elle apportait à toutes les pensées alors en usage et au confort dont celles-ci étaient les garantes. Si Galilée était dans le vrai, c'est parce que, avec les moyens dont il disposait, et ceux-ci étaient encore limités, il a su, dans l'inconfort et sans garanties, anticiper cette rupture et en tirer un maximum de conséquences, non seulement, comme le lui fait dire Feyerabend avec la bénédiction du futur Benoît XVI, en bricolant des hypothèses *ad hoc*, et en essayant de faire passer celles-ci par les moyens de la rhétorique, donc par la bande, mais en maintenant une vue aussi claire que possible des tenants et des aboutissants de cette perspective radicalement innovante, ce qui l'a définitivement retenu d'accepter les compromis que l'Eglise lui demandait de passer avec l'ancienne tradition : et c'est par ce refus des compromis, motivé par la volonté de rester clair avec lui-même, qu'il représente exemplairement la figure du savant, qui se fixe pour objectif prioritaire d'être dans le vrai et d'y rester, même si lui font défaut les moyens de dire sur tout le vrai.

Feyerabend, tout en ayant partiellement raison, a donc tort sur ce qui constitue le principal aspect de la question : non, Galilée, n'était pas seulement un trublion, soucieux avant tout de déranger et de provoquer, en vue d'assurer sa promotion personnelle ; il n'était pas non plus un astucieux faussaire, qui aura fini par avoir eu dit le vrai, au terme d'un processus qu'il avait amorcé sans savoir où il le conduirait, ce dont d'ailleurs il ne se préoccupait pas ; mais il s'était engagé, avec un maximum de conviction dans la réalisation d'un projet scientifique mûrement réfléchi et raisonné qui, sans doute, comportait de nombreuses incertitudes, mais qui, s'il ne s'était accompagné d'incertitudes, n'aurait pas été un projet scientifique : l'issue de celui-ci, pour n'être pas à l'avance garantie, n'en avait pas moins été programmée rigoureusement, à partir d'une vue d'ensemble de toutes ses implications, dont la plus importante consistait en une reconfiguration globale du concept de réalité naturelle mettant fin à la représentation qui avait régné antérieurement d'un monde clos dont les lois n'étaient pas susceptibles d'être mises en forme par le moyen des mathématiques.

Cette discussion permet de mieux situer la démarche de Feyerabend, dont elle fait voir clairement les limites. En particulier, elle fait comprendre que, en dépit de sa profession de foi irrationaliste, et de ses gesticulations anarchistes, Feyerabend est resté jusqu'au bout poppérien, et un poppérien de la pire sorte, inavoué et honteux. Qu'est-ce qui constitue la marque incontestable de son poppérianisme latent ? C'est son obsession à fixer l'attention sur des actes de pensée particuliers, justiciables d'analyses isolées, et non susceptibles, sous peine d'être récupérés, d'être replacés dans des perspectives globales où ils prennent une tout autre signification : de ce point de vue, le véritable adversaire de Feyerabend, ce n'est pas le rationalisme critique, dont, de par la perspective analytique à laquelle il reste attaché, il demeure pour une grande part tributaire, mais la démarche qui consiste à traiter l'histoire des savoirs par grandes masses, de façon synthétique, comme le fait par exemple Kuhn en se servant de la notion de paradigme. Or, refuser de porter sur l'histoire des savoirs un regard strictement analytique, c'est aussi écarter la possibilité que celle-ci puisse reposer sur des actes de pensée accomplis par des individus singuliers, sans que ceux-ci soient insérés dans des communautés scientifiques qui en réceptionnent et en amplifient les effets, ce qui définit la perspective propre à une sociologie de la connaissance. Anarchiste, Feyerabend l'est effectivement, en un sens quasiment stirnérien, dans la mesure où pour lui le moi, placé seul devant ses pensées, est l'unique maître du jeu, et n'a de rendre de comptes à personne d'autre qu'à lui-même de ses initiatives dont les conséquences l'indiffèrent totalement. Galilée a bien été, dans sa vie personnelle de savant, un homme très seul, qui n'a guère bénéficié de l'écoute de ses contemporains, mais qui a su néanmoins exploiter les concours que pouvaient lui

apporter les diverses institutions où il a poursuivi ses travaux, de l'Université de Padoue à la cour du Grand Duc de Toscane, puis à l'arsenal de Venise, même si ce concours ne consistait pas en une aide désintéressée et s'accompagnait d'un certain nombre de contraintes, qu'il est plus ou moins parvenu à gérer : mais cela n'empêche qu'il ne parlait pas que pour lui-même, de manière autistique, et c'est la raison pour laquelle il a, en dépit des obstacles qui s'y opposaient, réussi à se faire entendre de gens qui, même s'ils n'étaient pas en accord avec lui sur tout, ont eu en partage avec lui le même projet scientifique, ce projet collectif dont est finalement sorti la science nouvelle qui a définitivement relégué l'aristotélisme dans le passé des choses scientifiquement révolues, quitte à être elle-même, en d'autres temps, remise en cause et discutée dans sa prétention à épuiser tous les secrets de la nature. Il y a chez Feyerabend une haine du collectif, dans lequel il ne voit que connivence et consensus, qui l'empêche de voir que celui-ci est avant tout, au-delà de la caricature qu'il en propose, un champ de débat, tendu entre tradition et révolution, entre contrainte et liberté, où, quoi qu'il en dise, rien n'est jamais joué à l'avance, et dont, de toutes façons, il est vain de chercher à sortir. Son culte nietzschéen de l'aventure et de l'événement singulier l'amène à réduire le progrès des connaissances à une succession de coups isolés, non récupérables au point de vue d'un ordre quel qu'il soit, ce qui dispense commodément de l'effort en vue de les comprendre, comme doit chercher à le faire une histoire des sciences dignes de ce nom.

©Pierre Macherey