

Emmanuel Malolo Dissakè

Feyerabend

Épistémologie,
anarchisme
et société libre

Philosophies



FREDERIC, F

Emmanuel Malolo Dissakè

Université de Douala et Centre pour la synthèse
d'une épistémologie formelle

ULB

Feyerabend

Épistémologie, anarchisme et société libre



8NIV
121
FEYER
2M

Philosophies



Presses Universitaires de France

Philosophies

Collection fondée par
Françoise Balibar, Jean-Pierre Lefebvre
Pierre Macherey et Yves Vargas
et dirigée par
Ali Benmakhlouf, Jean-Pierre Lefebvre
Pierre-François Moreau
et Yves Vargas

À mon maître et ami
Yves Michaud
pour tout ce que je lui dois.

Table des abréviations

AM	<i>Against Method</i>
CM	<i>Contre la méthode</i> (nous citons l'édition de poche)
AR	<i>Adieu la raison</i>
RRSM	<i>Realism, Rationalism and Scientific Method</i>
PE	<i>Problems of Empiricism</i>
KSR	<i>Knowledge, Science and Relativism</i>
CSF	<i>Une connaissance sans fondements</i>
TSA	« Thèses sur l'anarchisme »
TT	<i>Tuer le temps</i>
DSC	<i>Dialogues sur la connaissance</i>
BSPS	<i>Boston Studies in the Philosophy of Science</i>
BJPS	<i>British Journal for the Philosophy of Science</i>

ISBN 2 13 050826 X
ISSN 0766-1398

Dépôt légal — 1^{re} édition : 2001, février

© Presses Universitaires de France, 2001
6, avenue Reille, 75014 Paris

Sommaire

ULB

- 2 Table des abréviations**
- 5 La philosophie de Paul Karl Feyerabend : une unité problématique ?**
 Une certaine cohérence, 7
 Les voies de l'unité, 11
- 28 Les faits**
 Des faits et de leur constitution, 28
 Faits et théories, 30
 Observation et pragmatisme, 37
 Faits, langue et critique de la philosophie du langage, 43
 L'empirisme et son renouvellement, 49
- 57 Objectivité, vérité, réalisme**
 Du réalisme, 58
 De la vérité, 61
 De l'objectivité matérielle, 65
- 68 Objectivité, méthode, raison**
 Des méthodes, 68
 De la raison et du raisonnable, 77
- 90 Les nouvelles questions : anarchisme, relativisme, incommensurabilité**
 Anarchisme, dadaïsme ou opportunisme ?, 90
 Le relativisme, 97
 L'incommensurabilité, 103
- 112 En guise de conclusion : science, philosophie et société libre**
- 127 Bibliographie sélective**

La philosophie de Paul Karl Feyerabend : une unité problématique ?

« On peut répondre aux questions : "Que devons-nous faire ? Comment devons-nous procéder ? Quelles règles devons-nous adopter ? Quelles normes y a-t-il pour nous guider ?..." en disant : "Vous êtes de grandes personnes maintenant, les enfants, alors vous devrez trouver votre propre voie". »

P. K. Feyerabend

Parler de l'« œuvre » de Feyerabend a-t-il seulement un sens si l'on veut entendre par là un tout qui n'est pas qu'une collection disparate d'objets signés par le même auteur ? Y a-t-il quelque constance, au-delà des variations multiples, parfois sur le même thème, autour de laquelle on pourrait construire quelque chose que l'on appellerait alors « la philosophie de Feyerabend » ? Y aurait-il quelque lien autre que fortuit entre les interventions du philosophe dans les champs divers¹ auxquels il collabore, qu'il s'agisse du théâtre d'Ionesco, de la physique classique ou quantique, de la philosophie contemporaine des sciences ou de l'étude des anciens ?

Cette question de l'unité est fort complexe. Déjà, Feyerabend qui ne se reconnaît pas philosophe (*DSC*, p. 175), déclare n'avoir pas d'« attitude de base » et ne pas suivre de « principes » constants (*ibid.*, p. 212). Le déroulement de sa

1. Cf. la bibliographie in *CSF*, p. 111-116.

pensée lui paraît en conséquence être un « miracle », tout comme ses travaux n'auraient aucune originalité, ne reprenant que les idées de la tradition réaliste (*RRSM*, n. 1, p. 104), ou, pour la conception de la connaissance scientifique, des trivialités dues à Mach, Boltzmann, Einstein ou Bohr (*AM*, p. VII). De plus, sa réserve par rapport aux systèmes, contre lesquels il invoque la pratique du dialogue et le *Phèdre* de Platon, indique qu'il n'a pas voulu en construire un, craignant la « fraude » souvent liée aux « traités systématiques »¹, auxquels il peut opposer les « collages » que sont ses livres (*IT*, p. 177, 206). Parce qu'il est aussi indéfini dans son tempérament, qu'il manie sans fin le paradoxe, recherche activement le scandale, joue avec tous et ironise à loisir, provoque tout le temps, conteste sans limite et prend plaisir à se faire justicier (*AM*, p. VIII), il semble presque impossible de savoir ce que Feyerabend pense vraiment. Les arguments venant de « circonstances exceptionnelles » (*ibid.*, p. 256), ils sont parfois contradictoires, ce qu'admet fièrement l'anarchiste (*RRSM*, p. XIV) qui peut pousser la logique jusqu'à argumenter en faveur des vertus de l'auto-contradiction. On ne s'étonne pas que cet auteur soit souvent accusé de perpétuelle incohérence. Mais ceux qui portent cette accusation s'interdisent du même coup de condamner ou de caractériser de façon globale le travail feyerabendien. Peut-être est-ce l'inconfort de cette position qui a conduit certains à reconnaître quelque cohérence à l'œuvre du philosophe !

1. Peter Medawar, « Is the Scientific Paper a Fraud ? », *The Listener* 70, 1963.

Une certaine cohérence

Elle trouve son expression première dans les qualifications englobantes qui semblent, d'un trait, caractériser, de manière générique et souvent négative, l'ensemble. En voici quelques exemples : Jean Largeault n'a vu dans les travaux de Feyerabend qu'un « nietzschéisme de pacotille »¹ ; Pierre Jacob le catalogue comme « extrémiste » et caractérise sa démarche comme celle de « la révolte contre l'empirisme »² ; alors que D. C. Stove le classe dans la vaste catégorie des « irrationalistes modernes » qui inclut aussi bien Popper, Lakatos et Kuhn³, Martin Gardner le consacre comme le théoricien par excellence de l'antiscience⁴. D'autres commentateurs ne retiennent enfin que le relativiste, ou ne se souviennent que du philosophe de l'antiméthode, ou de l'auteur d'un néo-réalisme d'une sorte très particulière. Quelque générales et tentantes qu'elles puissent paraître, ces qualifications sont souvent soit grossièrement fausses (c'est le cas pour le contresens du Feyerabend philosophe de l'antiscience), soit par trop réductrices quand on tient compte du territoire que l'on veut pouvoir couvrir par un désignateur singulier et rigide au sens de Saul Kripke, celui d'une œuvre riche et abondante constituée de 6 livres et de près de 200 articles.

1. *Énigmes et controverses*, Paris, Aubier Montaigne, 1980, chap. 8, p. 123.

2. *De Vienne à Cambridge. L'Héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1980. Voir « Comment ne pas être empiriste ».

3. Voir *Popper and After: Four Modern Irrationalists*, Oxford, Pergamon Press, 1982.

4. Cf. « Anti-Science, The Strange Case of Paul Feyerabend », *Critical Inquiry*, hiver 1982-1983.

À côté et au-delà de ces qualifications génériques, des logiques de progression exhibant aussi une certaine cohérence de l'œuvre ont été proposées. Sir Karl Popper, adepte de la logique situationnelle (fort utile pour l'explication en économie et en histoire par exemple) et de la reconstruction rationnelle, semble avoir appliqué cette double technique à la philosophie de Feyerabend, dont il aurait tiré comme un ordre de progression de l'œuvre. Pour lui, Feyerabend aurait commencé par contester la méthode, puis aurait attaqué la science et s'en serait finalement pris à la raison elle-même¹. Si l'on suit donc l'auteur de *Realism and the Aim of Science*, la progression est cohérente et le développement uni par une logique de l'extension toujours plus scandalisante et de l'aggravation par surenchères successives.

Il existe au moins une autre manière de trouver la cohérence de Feyerabend : elle consiste en ce que nous nommerons l'hypothèse des deux philosophies, que l'on trouve chez nombre d'auteurs. Indiquons comment elle est à l'œuvre chez deux d'entre eux. Pour John Preston² par exemple, la philosophie de Feyerabend comporterait deux phases, la première qui va des années 1950 jusque vers 1970 et la seconde après, une distinction à comprendre comme celle

1. D'où ce qui deviendra le principal problème de Popper avec le *Post-scriptum*, combattre l'irrationalisme rampant, marque de notre temps. Cf. *La théorie quantique et le schisme en physique*, Paris, Hermann, 1996. La reconstruction de Popper est habile mais trompeuse. Elle n'est pas confirmée sur le plan chronologique et introduit des sophistications inutiles. Là où Feyerabend critique les faits, il est déjà question de « la » méthode, et cela même est déjà mise en question de la raison ou de la démarche soi-disant rationnelle.

2. *Feyerabend. Philosophy, Science and Society*, Cambridge, Polity Press, 1997, p. 7.

qui sépare les premiers écrits jusqu'à *Against Method* de ce livre même et des travaux qui le suivront. Cette distinction matérialiserait un déplacement des intérêts (de la théorie de la connaissance proprement dite au relativisme et au rapport de la science à la société), de même qu'elle refléterait la dynamique du public qui se sera intéressé à l'œuvre (d'abord les philosophes puis des esprits intéressés par les nouveaux problèmes et qui constitueraient un public plus hétéroclite). Il n'y a pas de thèse sur l'unité de la philosophie feyerabendienne, mais on retrouve la cohérence, sinon de la totalité, du moins celle de deux ensembles reconstitués. Avant Preston, S. G. Couvalis avait recouru à une hypothèse similaire dans son livre sur la critique du fondationalisme par Feyerabend ; en limitant celle-ci de façon très volontaire aux travaux précédant *Contre la méthode*, il opère implicitement la bipartition de la philosophie feyerabendienne, et celle-ci devient explicite quand il écrit : « J'ai parfois introduit des arguments tirés de *Against Method*... ou d'autres travaux postérieurs qui aident à clarifier ses premières positions, mais cela ne signifie pas que je suis de façon générale en accord avec ses derniers travaux. En fait, rien de ce que je dis n'est destiné à être une défense de l'épistémologie anarchiste ou de la conception relativiste qu'il [Feyerabend] présente dans *Science in a Free Society*. »¹ Nous avons là une expression claire de l'hypothèse des deux philosophies ; la première est celle à laquelle adhère S. George Couvalis, celle des premiers travaux ; et la seconde celle pour laquelle il a toutes les réserves, dès *Against Method* et après.

1. *Feyerabend's Critique of Foundationalism*, Avebury Series in Philosophy, Adershot, Gower publ. Company Limited, 1989, p. x.

La difficulté de cette conception en deux pans vient précisément de ce qu'on recourt à *Against Method* pour éclairer les travaux qui précèdent le livre, ce qui signifie qu'il y a une relation indéniable entre les premiers et les derniers travaux ; il arrive même que les derniers soient déjà pré-inscrits dans les premiers, qui peuvent alors apparaître à l'occasion comme des *drafts* d'une élaboration qui, en s'enrichissant, ne s'éloigne qu'en apparence de l'origine. Ce lien est si indissoluble que Preston aussi, malgré son hypothèse, est contraint d'avouer que chez Feyerabend l'« œuvre postérieure ne peut être complètement comprise que sur la base d'une connaissance directe des premiers articles » (*op. cit.*, p. 8). Si tel est le cas, la difficulté relevée suggère que c'est peut-être l'hypothèse même des deux philosophies qu'il va falloir abandonner, pour celle du chaos que semble professer Feyerabend lui-même, à moins que l'on ne décide d'envisager d'autres voies pour la construction de l'unité de cette pensée. Mais avant d'explorer une telle perspective, remarquons déjà que chaque fois que la cohérence est invoquée, elle sert quelque cause qui, d'ailleurs, ne s'avère pas toujours favorable à Feyerabend. Le développement quasi harmonieux mis en évidence par Popper doit pouvoir permettre de classer Feyerabend dans la mouvance irrationaliste dominante de cette fin de siècle, et par ricochet de mettre en valeur l'importance de l'approche poppérienne en tant que combat contre cet irrationalisme inquiétant. Chez Couvalis, la caractérisation de la première période est une exclusion de la seconde, par quoi on retrouve la position dominante chez les philosophes des sciences. Chez Preston, l'hypothèse des deux philosophies annonce une rupture profonde entre les deux pans de la pensée et une réorientation de celle-ci dès

Contre la méthode laissant d'ailleurs ouverte la possibilité d'un jugement susceptible de varier de l'une à l'autre, possibilité qui se redouble de celle de séparer le bon grain de l'ivraie, le défendable de l'opprobre.

Les voies de l'unité

Une première voie dans laquelle Feyerabend reconnaît le plus fermement l'unité de sa démarche est polémique ; vue sous cet angle, cette philosophie pourrait bien avoir pour titre général l'exhortation à dire : « Adieu la Raison » (*AR*, p. 25). On sait aussi que le philosophe reconnaît avoir volontairement et aussi souvent que possible pratiqué la tactique de la *reductio ad absurdum* de l'argumentaire de ses adversaires (*TT*, p. 185). Ces deux indices indiquent simplement qu'il ne faudrait pas sous-estimer l'importance de la « fonction » de la polémique si l'on veut vraiment comprendre Feyerabend, c'est-à-dire aussi savoir à qui il s'adresse, contre qui et quoi il écrit, mettre en lumière les motivations principales aux sources desquelles se sera nourrie l'œuvre et les problèmes premiers auxquels elle s'est efforcée de répondre. Une première clef est donnée : « La colère contre la destruction, pour le simple plaisir de détruire, de réalisations culturelles dont nous aurions tous pu apprendre, contre l'assurance prétentieuse avec laquelle certains intellectuels interviennent dans la vie des gens, et le mépris pour les phrases inextricables qu'ils utilisent pour embellir leurs méfaits fut et est encore la force motrice sous-tendant mon œuvre » (*AM*, p. 252).

Au moins avons-nous désormais quelque chose de constant à quoi on peut arrimer la construction de l'ensemble, ou tout au moins tout ce qui est de l'ordre de l'interface entre le

discours proprement épistémologique et la philosophie politique : une attitude, même si ce quelque chose demeure aux yeux du philosophe lui-même comme d'une certaine façon vaseux : « J'ai une philosophie en un sens très différent, j'ai une conception du monde, mais je ne peux pas l'explicitement complètement, elle ne se révèle que quand je rencontre quelque chose qui se trouve en conflit avec elle ; elle change également, et il s'agit plus d'une attitude que d'une théorie, à moins que par "théorie" vous n'entendiez une histoire dont le contenu n'est jamais le même » (*DSC*, p. 212). En concédant si peu, Feyerabend concède en réalité tout, puisqu'on peut désormais montrer comment cette attitude fondamentale, dont il ne dit presque rien, accouche de générations diverses entre lesquelles il y a indéniablement un air de famille.

La seconde voie pour cheminer vers l'unité de l'œuvre consiste à faire comme une archéologie des positions du philosophe qui devrait permettre de mettre en évidence le contexte nourrissant son appropriation des problématiques qui l'occuperont. D'où vient cette philosophie et comment s'est-elle constituée ? Telle est la double interrogation directrice. Une triple attaque est susceptible de nous en livrer la solution.

i) L'approche biographique. Feyerabend est un philosophe viennois qui compléta sa formation à Londres, et qui se plut et travailla le plus gros de son temps à Berkeley. L'Autriche est le lieu des apprentissages fondamentaux. Feyerabend y étudie la physique, l'astronomie et les mathématiques, s'adonne passionnément à la musique et surtout à l'art lyrique, et suit une formation d'homme de théâtre, avant de basculer définitivement dans la philosophie l'année du docto-

rat. Chacun de ces éléments aura son importance. Quoique la formation de base soit plutôt scientifique, Feyerabend dit avoir été fortement tenté par l'histoire à laquelle il semble avoir accordé la vertu d'étudier des choses réelles¹. En concurrence avec cette formation de base, apparaissent la musique et le théâtre. Cette formation dicte la nature des lectures qui captiveront le jeune esprit. Il est intéressé par Bohr, Bohm, Reichenbach, Einstein, Born, Heisenberg, Schrödinger, Mach, sur lesquels il écrit des contributions, et par les discussions détaillées des problèmes scientifiques du moment². Armé de cette culture de base, Feyerabend ne semble pas comprendre la manière dont les philosophes traitent de la science, ni même parfois voir l'objet de leurs problèmes qu'il appelle « des exercices en sophistication et en profondeur » (*CSF*). Ses attaques contre la philosophie des sciences en découlent et se résument en l'accusation réitérée *ad nauseam* que les philosophes ne s'occupent pas de ce qui est intéressant, à savoir le travail scientifique réel. Cette critique portera contre l'empirisme et sera reconduite contre le rationalisme critique et ses avatars. Le fait que d'entrée les sciences (mathématiques, physique, astronomie) ne bénéficient pas d'une cote supérieure à l'art (musique, théâtre) annonce les développements dans lesquels le philosophe tentera de jeter un pont entre les deux domaines, les comparant et mettant au jour la communauté et les différences. Cette perspective de comparaison approfondie aura des retombées directes sur la nature de l'épistémologie (qui devient une philosophie de

1. Plus tard, il dira n'avoir pas totalement perdu son temps à ces études en considérant la sensibilité qu'il en tire et son insistance à traiter la science comme histoire.

2. Cf. par ex. les chapitres 11, 13, 14, 15, 16 et 17 de *RRSM*.

l'encouragement de la créativité, d'où le pluralisme et l'anarchisme) et tout aussi directes sur la manière dont on se représente la science (rien de définitif, ni de sacré, génération des idiosyncrasies et des convictions de quelques-uns). C'est la catégorie d'histoire qui réconcilie les trois domaines ; le théâtre, la science et la philosophie auront plus tard en commun d'être des moyens de raconter des histoires, au propre comme au figuré, ce qui annonce les contestations ultérieures de quelque privilège qui serait accordé à l'un ou l'autre mode (*CSF*, p. 29).

L'Autriche, c'est aussi l'expérience de la guerre, l'occasion étant fournie par l'annexion de ce pays par l'Allemagne d'Hitler. Feyerabend, qui dit aimer le contact direct s'engage, devient officier de l'armée allemande et reçoit même la croix d'argent. On conçoit que c'est en rapport avec ce passé lourd que sont à comprendre les accusations de nazisme et d'apologiste de la violence qui suivront, de même que la contestation répétée de Feyerabend de la morale qui ne puise pas dans le vécu et de l'humanitarisme abstrait. L'expérience de la guerre, c'est aussi la poursuite du parcours intellectuel avec les carnets retrouvés des leçons qu'il donna à l'époque, et qui portent déjà sur la réalité. La guerre, c'est enfin le front russe où il est commandant de bataillon et va être gravement blessé au combat, à cause de sa stupidité, dira-t-il (*II*, p. 69). Dans le rapport complexe qu'il a avec sa position de commandant se logent déjà tous les problèmes liés à sa contestation de l'élitisme, de la tyrannie des spécialistes et intellectuels et plus généralement de l'autoritarisme. Quant à sa blessure, elle ne le marquera pas seulement à vie, en le condamnant à marcher avec une canne ; on peut y voir l'aiguillon de son intérêt

pour l'histoire et le développement de la médecine, l'exemple favori ici étant la recherche sur le cancer¹.

ii) En 1951, Feyerabend soutient sa thèse, puis bénéficiant d'une bourse du British Council, part pour l'Angleterre avec l'intention d'étudier avec Wittgenstein à Cambridge. Mais l'auteur du *Tractatus* meurt et c'est à Popper qu'il échoit d'encadrer les recherches du jeune Viennois. S'engage alors un rapport complexe dans lequel les thèses du falsificationniste (dont il ne connaît à l'époque de son arrivée que celles de *La logique de la découverte scientifique*) sont intégrées puis critiquées et dépassées, sans que jamais Feyerabend ne renonce à ses deux amours intellectuels de l'époque : la théorie quantique et Wittgenstein. C'est enfin avec des appuis de Londres qu'il entre dans la philosophie professionnelle, avec un premier poste à Bristol. Les séances de l'Aristotelian Society semblent l'avoir définitivement rebuté, et, malgré son wittgensteinisme, il ne semble avoir aucun attrait pour la philosophie du langage, pour la panacée du langage ordinaire qu'il critique durement, y voyant à l'œuvre un conservatisme à peine voilé, et aucun goût pour la philosophie oxfordienne d'un Austin par exemple (*CSF*, p. 60).

iii) Feyerabend sera resté aux États-Unis trente-deux ans. Il dit y apprécier, entre autres, « la pluralité culturelle et raciale », la langue, l'humour, la déconstruction et le caractère étrange de ce monde (*IT*, p. 144). De la Suisse aussi, dont il adoptera l'institut polytechnique de Zurich, il dit aimer « la pluralité belligérante des positions qui fait quasi-

1. Voir *DSC*, p. 94. Cet exemple, auquel Feyerabend est souvent revenu, est supposé montrer pour lui que ce ne sont pas les résultats positifs de la science qui justifient notre attachement à elle et son maintien.

ment partie de la culture » (*AM*, p. XIII). Le pluralisme qu'il professe sur le plan épistémologique semble trouver tout naturellement son prolongement dans l'application à la diversité culturelle, surtout chez un auteur pour qui le discours sur la science n'est jamais éloigné des prises de positions politiques, puisqu'elles ont affaire avec la vie des gens et l'organisation de la société. Au relativisme épistémologique, génération naturelle de la réflexion feyerabendienne, correspondra aussi une version démocratique qui est la demande que des communautés unies dans un univers social s'occupent chacune de leurs propres affaires, ce qui amène forcément à redéfinir la place et le rôle de la science.

Ces différents lieux qui marqueront la philosophie de Feyerabend sont ponctués de rencontres souvent déterminantes. À Vienne, il y a Kraft, en quelque sorte son mentor, et il y a Wittgenstein à la philosophie duquel il est initié par Élisabeth Anscombe. Au Danemark, il y a Tranekjaer-Rasmussen qui lui fait prendre conscience de l'utilité de l'analyse phénoménologique en philosophie, et qui le sensibilise aux problèmes de la description phénoménologique, influence dont on verra la répercussion dans sa position sur les faits. À Londres, il y a « l'église poppérienne » et ceux qu'il appellera plus tard « les rongeurs du rationalisme critique ». Il y a surtout Lakatos, « l'ami et frère en anarchisme » ; Agassi qui le rassure alors qu'il va faire ses premiers cours ; Watkins, falsificationniste jusqu'au bout malgré son excommunication ; Ernst Gombrich qui étend la lecture falsificationniste aux travaux de l'art ; Schrödinger ; Pauli à qui il administre une leçon de mécanique quantique. En Amérique, il travaillera beaucoup avec les membres du Minnesota Center for the Philosophy of Science, en particulier H. Feigl, Paul Meehl, Grover

Maxwell. Il y rencontre Kuhn, Hanson. Une analyse de l'autobiographie nous dirait certainement ce qu'il avoue devoir aux uns et aux autres¹ ; à quoi il faut ajouter le non-avoué, qui n'est pas moins intéressant².

Après la biographie, l'archéologie des positions de Feyerabend devrait se poursuivre par l'examen de ce que révèlent les travaux. Nous avons montré ailleurs³ que dès les premiers travaux on a déjà l'architecture de ce que défendra Feyerabend, certes avec des variations. Nous y avons aussi montré comment l'ensemble des thèmes sur lesquels se concentrera le philosophe est déjà présent dès les prémices de sa réflexion philosophique, et singulièrement dans *Une connaissance sans fondements*, et comment ils seront repris, amplifiés ou minorés par la suite. Depuis la critique de l'empirisme jusqu'à celle de la philosophie de l'induction en passant par l'incommensurabilité ou l'anarchisme ou encore l'antiréductionnisme, il n'y a pas chez Feyerabend un seul thème majeur dont on ne puisse ainsi remonter la généalogie. L'œuvre ne confirme donc pas ce que son auteur a

1. « La leçon sur la nature de l'érudition » qui prépare des esprits bornés et obtus lui vient par exemple de Mach et annonce la critique acerbe des experts, l'application à révéler leur non-savoir et la contestation qu'il leur revienne de guider la société. Au conventionnalisme de Dingler il doit une ressource qu'il utilisera contre le rationalisme et l'empirisme, la possibilité de construire « la science à coup de définitions » et donc de « neutraliser les faits grâce à des hypothèses *ad hoc* convenablement choisies » (TT, p. 44).

2. « La société libre » qu'il appelle de ses vœux rappelle beaucoup la société ouverte de Popper, même si les deux philosophes ne sont pas toujours d'accord, en particulier sur la place que doit occuper la science (et ses attributs, la logique par ex.) dans une telle société.

3. « Maudit, Paul Feyerabend l'était peut-être déjà, dès les prémices » (introduction à CSF, p. 7-54).

inlassablement tenté de faire accroire, même si son caractère composite et les origines diverses des matériaux cousus les uns dans les autres sont incontestables. Elle semble finalement assez cohérente, plutôt analytique, parce qu'elle procède en réalité d'une source principale qui constitue du reste la base propre de son unité.

On peut donc tenter de retrouver l'unité de la démarche feyerabendienne dans les sources de cette pensée. Cette seconde approche est tout à la fois plus profonde et plus fondamentale. Ce qu'en dit en de si rares endroits (*RRSM*, p. 49, 125) Feyerabend lui-même contient la réponse directe à notre problème : « Je suis parti des idées qui avaient été développées par le Cercle de Vienne et y suis retourné » (*AM*, p. 212), écrit-il, parlant du contexte de la découverte de l'incommensurabilité. Cet aveu peut cependant être généralisé à l'ensemble de l'œuvre. Ainsi, sa pensée ne serait alors qu'un avatar des positions du Cercle de Vienne, ce qui n'est pas son moindre intérêt puisque, si on ne s'en aperçoit pas au premier coup d'œil, c'est bien que ce qui est engendré ne ressemble plus tellement à ce dont on est parti. Ce sont en effet ces sources néopositivistes que semblent reconnaître certains commentateurs. Quand Preston tient que la première pensée de Feyerabend est une tentative de mise ensemble du falsificationnisme poppérien et de la philosophie des jeux de langage du second Wittgenstein, il voit juste ; sauf que d'une part cette conception s'étend à toute l'œuvre et d'autre part Feyerabend ne s'est jamais dit que c'est cela qu'il faisait. Donc, si Preston identifie bien le contenu, il faut plutôt le rapporter au commerce avec le Cercle de Vienne et non pas à ces deux auteurs. Il y a également beaucoup de vrai dans l'idée de Francesco Baro-

ne¹ selon laquelle la philosophie de Feyerabend est intimement liée à l'issue du débat qui oppose au sein du Cercle de Vienne les cohérentistes aux correspondantistes et dont une expression importante est le débat autour du statut des énoncés de base. De même, lorsque M. Friedman² déclare que le relativisme postérieur d'un Kuhn ou d'un Feyerabend « a un air de déjà vu » pour qui connaît le Cercle de Vienne, il a entièrement raison. Mais les sources, devrait-on dire, n'emprisonnent pas, et on ne s'y réfère pas comme au texte biblique. Dans le cas de Feyerabend, la liberté avec celles-ci est d'autant plus évidente qu'il n'y a pas accès directement, mais *via* le cercle Kraft-Feyerabend qui n'est pas la caisse d'enregistrement ni le module d'amplification du Cercle de Vienne mais un club autre, constitué de plus jeunes (et on pense à Kuhn et à la place que les jeunes esprits tiennent dans l'initiation de paradigmes nouveaux). Il est de ce point de vue symptomatique qu'il se soit occupé de discuter « de théories scientifiques particulières » (*IT*, p. 97, trad. mod.) et que « le thème principal » structurant les échanges ait été « le problème de l'existence d'un monde extérieur » (*ibid.*)³. L'influence de ce Cercle est déterminante pour Feyerabend jusqu'à la fin ; et à travers celle-ci, c'est

1. « La polémique sur les énoncés protocolaires dans l'épistémologie du Cercle de Vienne », in J. Sebestik et A. Soulez, *Le Cercle de Vienne. Doctrines et controverses*, Paris, Klincksieck, 1986.

2. « Kant and the Twentieth Century », in P. Parrini (ed.), *Kant and Contemporary Epistemology*, Dordrecht, The University of Western Ontario Series in Philosophy of Science, 1994, p. 44.

3. Un problème, pourrait-on dire, métaphysique, alors que ce qui fait l'unanimité du Cercle de Vienne, au-delà des oppositions multiples en son sein, est l'entente sur l'exclusion de la métaphysique, quoique le sens et les méthodes d'élimination restent à définir.

comme un rattachement au Cercle de Vienne qui a lieu, duquel on tient l'inspiration principale et originelle. Que Feyerabend défende alors par la suite quelque peu emphatiquement Mach¹ n'est pas, de ce point de vue, très étonnant. N'est-il pas un des ancêtres reconnus du Cercle de Vienne ? De la même façon, son intérêt pour Wittgenstein ne peut que s'expliquer : n'est-ce pas lui qui écrit ce qu'on nomma « la bible de l'empirisme logique » ? Qu'un rapport immédiat puisse alors être fait avec Popper n'est guère davantage étonnant : l'auteur de *La logique de la découverte scientifique*² n'est-il pas considéré par Kraft justement comme étant « l'opposition officielle » au Cercle de Vienne ?

Mais ce rattachement à l'inspiration principale *via* le courant dérivé ne peut être que critique. Kraft est le dernier membre du Cercle à Vienne quand Feyerabend et ses camarades prennent le train en marche. Mais deux décennies de bataille intellectuelle ont fait leur effet et laissé des traces. On est passé d'un empirisme strict et d'une épistémologie des données de sens, qui ont pour correspondant un vérificationnisme strict, à un conventionnalisme radical qui ne sait plus faire la différence de la science empirique (Neurath). On est passé d'une théorie de la vérité-correspondance à une théorie de la vérité-cohérence, et l'on oscille entre la philosophie de l'aire culturelle d'un Hempel et les constatations de Schlick³. Le Cercle de

1. Qu'il essaie de réhabiliter, cf. « Zahar on Mach, Einstein and Modern Science », *BJPS* (31) 3, p. 273-282 ; « La théorie de la recherche de Mach et son rapport à Einstein », in *AR*, chap. 7.

2. Paris, Payot, 1973.

3. Pour ces évolutions, cf. E. Malolo Dissakè, « L'objectivité-pureté, le Cercle de Vienne et son opposition officielle », in *Maât, African Philosophical Review*, 2^e année, n° 2, janvier 2000, p. 63-94.

Kraft tient compte des résultats de ces oppositions. Dans le cas particulier de Feyerabend, les conséquences sont tout à fait directes. Il dit avoir commencé par compter « sur les données de sens et sur la logique » (*TT*, p. 95)¹ ; sa thèse, *Zur Theorie der Basissätze*, porte précisément sur la question qui fera exploser le Cercle de Vienne ; elle est le résultat de « deux ans de discussion approfondie dans le Cercle de Kraft » (*AM*, p. 211). Feyerabend reconnaît avoir lu les volumes d'*Erkenntnis*, l'organe d'expression du Cercle de Vienne. L'incommensurabilité qui scandalisera tant y a son origine. De même, l'anarchisme et le dadaïsme de Feyerabend peuvent fort bien être compris comme des conséquences naturelles de la philosophie de l'aire culturelle de Hempel ou de Neurath. S'il n'y a en effet plus d'approche générale qui s'imposerait à tous, si ce que l'on considère comme étant le système de la science est simplement celui que les savants de notre aire culturelle adoptent, il n'y a aucune raison que d'autres chercheurs appartenant à d'autres aires culturelles n'adoptent pas un système différent. Et si chaque système de la science contient la clause selon laquelle il est le seul correct, on s'installe comme naturellement dans l'exclusion mutuelle et dans la corollaire prolifération. Par là on retrouve le thème du pluralisme qui constitue la thèse principale de *Contre la méthode*, thèse de la non-unité de la science (*AM*, p. 1), et dont les conséquences relativistes constitueront ce qu'on nomme la seconde philosophie de Feyerabend. On peut aussi faire remarquer que le philosophe reconnaît fort clairement que sur des points particuliers ses

1. Les deux dieux du Cercle de Vienne, d'où le catéchisme opposé à Mgr Mauer : « La science est la base de la connaissance, la science est empirique, les entreprises non empiriques sont soit logiques, soit absurdes » (*TT*, p. 90).

idées sont comme des effets tardifs de ce qu'il a entendu au préalable, et en particulier à Vienne. Ainsi en est-il des chapitres consacrés à Galilée, « effet tardif » d'une remarque du « délicieux » Philipp Franck restée « latente dans (...) [son] esprit pendant des années » (*TT*, p. 133). Une autre influence qui s'exerce de manière aussi décalée est celle des historiens de l'art Demus et Svodoba, pratiquement recouverte pendant trente ans et qui resurgit lorsque l'épistémologue s'intéresse aux rapports entre styles ou époques et aux problèmes soulevés par leur comparaison sérieuse (*TT*, p. 85), une influence qui, sur un autre plan, rappelle l'enseignement de Kraft (*RRSM*, p. 58).

En un sens, c'est encore Feyerabend qui dans son autobiographie a la meilleure évocation de cette base sur laquelle il va construire et qui reliera finalement ses contributions : « J'étais né à Vienne, j'avais grandi à Vienne et j'avais fréquenté des écoles viennoises » (*TT*, p. 143). L'une des monstrations du retour sans fin à cette base unique est la constance dans la thématique. Ainsi, les deux premiers volumes des *Philosophical Papers* sont étrangement cohérents, alors même qu'ils rassemblent des textes écrits entre 1958 et 1980. L'auteur, qui ne s'y trompe pas, en dégage l'unité d'inspiration dans les pages introductives. Il lui semble en effet que les écrits divers regroupés dans ces deux volumes peuvent être organisés autour de trois idées-problèmes : la critique, la prolifération et la réalité (*RRSM*, p. IX). L'un des objets de l'introduction commune est précisément de présenter quelques aspects du commerce de ces trois notions qui circonscrivent le territoire des interventions de Feyerabend. Il se sera ainsi occupé de « l'histoire des sciences, de la philosophie et de la civilisation » (*ibid.*). On conçoit que der-

rière l'histoire des sciences il y a l'épistémologie et les innombrables problèmes soulevés par le comment rendre compte de façon crédible et non caricaturale de l'activité scientifique réelle ; la civilisation nous renvoie à son intérêt pour la politique et au commerce que celle-ci entretient avec la science et les discours de science ; quant au dernier point, il concerne le rapport de l'anarchiste non plus seulement à la philosophie des sciences, mais à la philosophie en général. Parmi les trois idées-problèmes évoquées, celle de la réalité a une importance particulière. Souvenons-nous du principal sujet des discussions autour de Kraft. La contribution de Feyerabend au livre hommage à Kraft qu'il intitule « Das Problem der Existenz theoretischer Entitäten »¹ y revient. Ne témoigne-t-elle pas, selon lui, « des tours et détours de (...) [leurs] discussions sur la réalité » (*TT*, p. 150) ? Cette préoccupation demeurera fondamentale ; le philosophe confesse au soir de sa vie : « Le problème de la réalité a toujours exercé sur moi une fascination particulière » (*TT*, p. 207). Au vrai, il n'est pas très difficile de s'imaginer comment les différents thèmes traités par Feyerabend s'agrègent sur celui central de la réalité, qu'il s'agisse du pluralisme (maintien des explications concurrentes de la réalité), de l'anarchisme (la réalité est plurielle et multiforme, il nous faut adapter sans cesse notre approche selon contextes et circonstances) ou du relativisme (la même chose – un fait, une coutume, une loi sociale – peut être vue sous des facettes différentes, générer une compréhension différente, des décisions différentes, des conséquences différentes).

1. In E. Topitsch (ed.), *Probleme der Wissenschaftstheorie*, Vienne, Springer-Verlag, 1960 ; trad. angl. in *KSR*, chap. 1.

On sait que Feyerabend nie qu'il y ait une quelconque unité de ses travaux. Il dit de ne pas se fier aux sujets traités qui émergent avec les circonstances (*AM*, p. VII) ; mais que penser du fait que ces thèmes perdurent ? Il appelle par exemple à ne pas négliger la part de l'ironie dans sa réponse à Lakatos (*AM*, p. VII) ; mais comment rendre compte du fait que ce livre est un collage de matériaux qui précèdent cette querelle ? L'argument même du collage est-il le bon pour dire le disparate des matériaux composant l'œuvre ? On ne colle guère que des matériaux auxquels on peut appliquer ce traitement. Et les mettre ensemble correspond à des motivations avouées ou tues. D'ailleurs, le dadaïste se rend finalement compte de la concordance des écrits antérieurs et postérieurs et la relève : « Ainsi, je n'étais pas seulement en avance sur d'autres, j'étais en avance sur moi-même » (*IT*, p. 193). Mais nous avons aussi vu qu'il arrive que Feyerabend dise qu'il a une philosophie, et que celle-ci, quand il n'y voit pas « une condensation d'idées raisonnables venant des quatre coins du monde » (*AR*, p. 25), se résume en une attitude. Il importe de la caractériser.

Nous avons suggéré que l'influence de départ, celle du Cercle Kraft-Feyerabend, est déterminante sur la pensée de ce dernier. Évaluant rétrospectivement cette période du Cercle de la Kollingasse, Feyerabend relève deux erreurs qui porteront à conséquence (*IT*, p. 98) : d'une part l'idée que la science est « un système d'énoncés », et on pense à l'accent qu'il mettra par la suite sur les traditions historiques dans lesquelles s'insère le travail scientifique réel, sur le poids de l'implicite, de la connaissance tacite non énoncée et inanaly-sable à terme, sur la place des coutumes, tout cela relativisant de beaucoup le fétiche du proféré ; d'autre part l'idée que des

questions compliquées puissent être tranchées à coup d'arguments simples, et on pense ici à tout ce travail qui consistera à montrer que les arguments n'ont pas vraiment été, dans l'histoire des sciences, aussi importants qu'on l'a souvent dit, que les éléments informels comme le poids de la biographie ont joué un rôle bien plus grand et que, quand se produisent des révolutions conceptuelles, l'enjeu de l'argumentation est plus rhétorique que réel, le dialogue de sourds étant la règle. Ailleurs, Feyerabend accuse le Cercle de Vienne d'avoir « redéfini et radicalement restreint notre image des sciences » (AR, p. 23). Cette critique générale recoupe les deux premières, et on peut penser que le disciple dissident qu'est Feyerabend tentera de revenir sur ces trois points. C'est sans doute cela que voit fort bien Jérôme Ravetz qui pense qu'avec cet auteur on assiste à la fin de la classique philosophie viennoise des sciences¹, même s'il y a des raisons de croire que son verdict est fort optimiste. En tout cas, le philosophe semble s'attaquer à l'approche viennoise en son cœur même. L'idée de la non-unité de la science qui scandera ses travaux signifie ni plus ni moins l'échec du programme du Cercle de Vienne auquel on sait que les membres travaillèrent sans relâche et dont une des réalisations est l'*Encyclopaedia of Unified Sciences*. Se profile alors une position de fond ; elle se résume en la réserve contre l'attitude générale qui consiste à rapporter la science ou la connaissance à ses fondements, et à partir de ceux-ci pour justifier, au niveau métathéorique la valeur générale de cette connaissance, son importance ou la manière dont elle se

1. « Ideological Commitments in the Philosophy of Sciences », in G. Munévar (ed.), *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*, Dordrecht, Kluwer, 1991.

constitue. C'est cette attitude, que nous disons antifondationaliste, exprimée dès *Une connaissance sans fondements*, qui tient liées ensemble la critique du rationalisme et celle de l'empirisme ; mais c'est aussi elle qui incite à ne pas prendre la science comme fondement de l'organisation de notre corps politique et de nos sociétés et à refuser qu'il doive revenir aux scientifiques et aux experts de légiférer en matière sociale en laissant le citoyen ordinaire hors jeu ; c'est encore cette attitude qu'on retrouve quand sont contestées les prétentions de la philosophie à vouloir fonder la démarche scientifique comme l'ordinaire de la vie.

Feyerabend insiste sur le fait que l'un de ses principaux objectifs est de sortir définitivement de l'épistémologie traditionnelle (*CSF*, p. 96, 99). Une des manières d'atteindre ce but a précisément été de massacrer les thèmes de l'épistémologie contemporaine qui sont comme autant de survivances, dans le moderne, de ce à quoi Feyerabend renonce. On peut distinguer cinq de ces grands thèmes : les faits, la vérité, l'objectivité, la méthode et la raison. Il s'attaque à deux d'entre eux dès les titres mêmes de ses ouvrages : *Contre la méthode* et *Adieu la Raison* ; c'est dire l'importance du combat. Il n'est pas très difficile de s'apercevoir que les trois autres thèmes sont liés aux deux premiers. Les méthodes n'acclimatent-elles pas et ne permettent-elles pas de rendre compte des faits, de les contester, de les corroborer ou de les intégrer dans les schémas explicatifs ? Ce que permet la méthode, n'est-ce pas de tendre vers la vérité ? L'objectivité n'est-elle pas la caractéristique d'une telle science dont la visée est précisément la conquête du vrai ? Les cinq thèmes évoqués sont encore liés d'une autre manière : ils ont en commun l'exigence fondationaliste, au cœur de laquelle se

trouve le désir de certitude (*CSF*, p. 98), ce qui justifie d'ailleurs l'irrépressible contestation de Feyerabend : avec les faits, se profile l'idée du dernier recours ; la vérité est tout à la fois le but et la justification ultime de la science ; l'objectivité quant à elle incarne le visage permettant de reconnaître ce qui est authentiquement scientifique, c'est-à-dire, *converso modo*, qu'avec ce thème on a la possibilité de dire par avance et définitivement ce que doit être la science, c'est-à-dire aussi d'exclure ce qu'elle ne doit pas être. Enfin la raison est l'instance de légitimation, le siège de la logique entendue comme art de bien raisonner, lieu propre des lois du raisonnement correct, science normative du vrai, c'est-à-dire aussi lieu de détermination du comportement correct et de la vie bonne. Le fait qu'il considère que « la "vérité", la "réalité" ou l'"objectivité" sont des concepts abstraits... qui rétrécissent la vision des gens et leur manière d'être dans le monde » (*TT*, p. 226), et qui par conséquent embrigadent dans l'artificiel, ne résume certainement pas la position de Feyerabend, même s'il en est caractéristique. La méthode de combat du philosophe est toujours la même, celle qu'il évoque par exemple se souvenant dans son autobiographie de l'année 1993 : « Comme d'habitude, j'ai essayé de déconstruire tous les grands concepts qui apparaissaient dans les conférences aussi bien que dans les débats » (*TT*, p. 226), une déconstruction qui, dans ce cas aussi comme ailleurs, a pour visée et « fonction » de réduire à l'absurde (*TT*, p. 185) les recours fondationnels aux faits, à l'objectivité, à la vérité, à la méthode ou à la Raison. La partie positive consistera à construire, sur ces ruines, une épistémologie « raisonnable » qui s'accompagne d'une approche véritablement démocratique de la société.

Les faits

« Je crois encore qu'une proposition, autre que tautologique, si elle est vraie, est vraie en vertu de sa relation au fait, et que les faits sont en général indépendants de l'expérience. »

B. Russell

Des faits et de leur constitution

La contestation des faits est d'abord celle de l'autorité qu'ils revêtent dans la théorie de la science. Ils sont en effet souvent considérés comme ce qui garantit, justifie, confirme ou infirme, comme ce avec quoi on ne triche pas, le roc dur sur lequel on finira par buter, à moins que l'on ait la théorie vraie. Cette place particulière des faits suppose au minimum une idéologie générale à laquelle nombreux semblent souscrire : les faits sont les faits, on ne transige pas avec eux et ils ne sont pas susceptibles d'être trafiqués. S'il advient qu'ils ne soient pas en notre faveur, nous n'y pouvons rien et devons en conséquence abandonner notre approche. Les faits sont donc têtus, incontournables, en raison de leur pureté. On comprend aisément que celui qui, comme Feyerabend, veut contester cette façon de traiter les faits commence comme naturellement par en attaquer l'idéologie sous-jacente. Cela consiste à faire remarquer d'emblée que les faits ne sont pas des données brutes disponibles qu'il suffirait tout simplement de prendre. Tout au contraire, enseigne Feyerabend, « les faits sont eux-mêmes constitués par des idéologies plus anciennes » (*CM*, p. 55). Nous aurions voulu utiliser les faits pour justifier nos positions par l'expérience souveraine ; mais « la

preuve empirique ne consiste pas en faits purs et simples » (*RRSM*, p. 61). Nous aurions voulu recourir aux faits et à l'expérience comme à ce sur quoi on peut faire fond, ce de quoi nous sommes absolument sûrs. Malheureusement notre supputation échoue dès le niveau ordinaire : déjà « les observations à l'œil nu ne sont pas toujours dignes de confiance » (*DSC*, p. 12), et on pense ici comme naturellement aux illusions d'optique. Mais il n'y a pas que l'expérience ordinaire qui nous mette dans une situation aussi inconfortable. Si l'on considère « les expériences compliquées », on s'aperçoit qu'elles « sont souvent remplies d'erreurs, surtout quand nous avons affaire à un nouveau domaine de recherches » (*ibid.*, p. 14). De telles erreurs peuvent être théoriques, et elles concernent dans ce cas le calcul de certains effets ou leur non-prise en compte ; elles peuvent aussi être pratiques, comme lorsque survient quelque dysfonctionnement du dispositif expérimental dont le scientifique n'est pas forcément informé. Ainsi donc, ce que semble enseigner magistralement l'expérience, c'est ce que nous obtenons ou tirons de nos expériences, observations et manipulations. Nous faisons ainsi une identification abusive entre l'« expérience » et nos « résultats expérimentaux » (*ibid.*) et cet abus est une réduction injustifiée de la première aux seconds. Des faits, nous attendons qu'ils mettent tout le monde d'accord, comme de l'expérience qu'elle uniformise. Ce double processus prend « parfois des années, ou même des siècles » (*ibid.*, p. 15), et si ce temps est celui de l'affinement de notre base empirique, il est surtout celui de l'inculcation et de la naturalisation de la manière de voir, et c'est au sortir de ce processus que l'expérience nous paraît si sûre et que ses résultats paraissent évidents et s'imposer à tous.

On peut retenir de cette argumentation le caractère indéterminé des faits (*RRSM*, p. 60) qui se résume bien dans la formule selon laquelle « les résultats observationnels admettent nombre d'interprétations différentes » (*ibid.*, p. 148). C'est cette indétermination naturelle, qui sourd de leur constitution, qui annihile finalement la force que l'on aurait été disposé à accorder tout de go aux faits comme à ce qui s'impose à nous et que nous n'avons pas créé ; et c'est elle qui éclate quand on se rend par exemple compte que « des exemples qui réfutent peuvent toujours, avec quelque ingénuité, être transformés en exemples qui confirment » (*ibid.*, p. 233). Avec un tel constat, on est d'avance instruit des difficultés de l'idée selon laquelle dans une querelle scientifique ce sont les faits, ou l'expérience, qui tranchent.

Faits et théories

Abordant ce thème classique de la philosophie des sciences, Feyerabend identifie d'emblée ses adversaires ; il dit vouloir « rendre compte de manière plus satisfaisante de la relation entre théorie et expérience que ne l'ont fait Carnap, Hempel et leurs disciples d'un côté, et quelques philosophes britanniques contemporains de l'autre » (*RRSM*, p. 217). D'entrée de jeu la discussion est dirigée vers l'une des voies d'accès à la relation considérée : l'explication. Résumant clairement les positions en présence, Feyerabend rapporte dans son autobiographie : « Les positivistes défendaient une conception de la signification impliquant un "filtrage par le bas"... : les énoncés d'observation (...) ont un sens, les énoncés théoriques n'en ont pas eux-mêmes mais prennent sens à

travers les liens logiques qui les attachent aux énoncés d'observation. (...) je défendais l'idée que les significations voyagent dans la direction opposée. (...) Le sens vient des idées. Par conséquent, il dégringole du niveau théorique vers le niveau de l'observation » (*TT*, p. 151). Reconsidérant la situation au soir de sa vie, Feyerabend trouvera finalement les deux thèses « assez naïves. Le sens n'est pas localisable où que ce soit. Il ne guide pas nos actions (nos pensées, nos observations) mais émerge avec elles » (*ibid.*), écrit-il. Cette sortie résume l'abord qu'il aura de la relation des faits et des théories. La question évoquée de l'explication est aussi celle de la manière dont rendre compte de la signification des termes théoriques. Feyerabend relève en effet que « pour le positiviste les situations observationnelles sont les éléments primitifs et inanalysables dans les termes desquels les théories doivent être comprises » (*RRSM*, p. 41) et qualifie cette position d'absurde (*ibid.*). Mais la question de l'origine de l'explication est la même que celle de l'origine des théories qui est encore la même que celle de leur justification, de leur acceptation ou de notre adhésion à celle-ci.

Rappeler quelques-unes des thèses défendues à ce sujet par l'épistémologie contemporaine donnerait l'occasion de montrer comment Feyerabend s'en distingue. Pour R. Carnap¹ comme pour les inductivistes d'une manière générale, les faits servent à confirmer les théories, et de temps en temps à les infirmer. L'apparition d'un corbeau noir confirme l'énoncé universel selon lequel tous les corbeaux sont noirs. Dans le schéma inductiviste, chez Bacon² par exemple, on part précie-

1. « Testability and Meaning », *Philosophy of Science* 3, 1936.

2. *Novum Organum*, Paris, PUF, 1986.



sément de la récolte des faits ou chasse de pan pour accéder aux principes, ce qui permet par la suite de redescendre dans la pratique. Cette approche soulève bien sûr d'énormes difficultés dont les discussions de la philosophie des sciences se sont fait l'écho. On peut penser que ce sont ces difficultés qui motivent les modifications introduites par Popper. Pour l'auteur de *La logique de la découverte scientifique*, les faits ne servent pas à confirmer les théories ; ils pourraient être utilisés pour corroborer celles-ci, et sont surtout importants pour les falsifier. Popper tient que, puisqu'une loi scientifique est universelle, elle ne pourrait simplement pas être confirmée puisqu'il faudrait alors pour cela examiner l'infinité de cas subsumée sous celle-ci, ce qui est de toute évidence impossible. Aussi propose-t-il la corroboration qui correspond simplement à l'idée qu'une théorie donnée a passé jusque-là les épreuves de test auxquelles elle a été soumise. De manière asymétrique, il y aura la falsification qui désigne la situation d'échec de la théorie : alors que tous les cas favorables observés ne suffisent pas à montrer qu'une théorie est vraie (confirmée dans le langage de Carnap), un seul cas défavorable suffit à prouver qu'elle est fausse.

Pour les deux positions schématiquement évoquées ici, il est clair que les faits ont un pouvoir discriminant, ce d'ailleurs en vertu de quoi on fait une bipartition de la science, d'un côté les sciences formelles et de l'autre les sciences empiriques. Le critère de vérifiabilité ou de confirmabilité du Cercle de Vienne comme celui de falsifiabilité chez Popper sont d'ailleurs des marques distinctives et de reconnaissance de la science empirique. Dans les deux cas, la valeur d'une théorie est une fonction de sa conformité aux faits, de son accord avec les observations et l'expérience.

Cela suppose qu'une confrontation entre les deux étages puisse être faite. Or, nous dit Feyerabend, « de vastes théories ne peuvent pas être éliminées par une confrontation directe avec "les faits" » (*RRSM*, p. 75), cela pouvant se justifier par le fait qu'elles couvrent un territoire tellement important et sont si étendues que leur contrôle empirique est impossible. Mais on n'a, au vrai, pas besoin de s'enfermer dans le monde de la magie, de la sorcellerie ou des démons auquel renvoie explicitement l'auteur pour s'apercevoir de la difficulté qu'il y a à accorder un pouvoir discriminant aux faits. Ceux-ci sont supposés valider ou au minimum invalider les théories. Cela signifie que ne seront acceptées que les théories qui concordent avec les faits. Or, constate Feyerabend, « jamais aucune théorie n'est en accord avec tous les faits auxquels elle s'applique »¹. Aussi, si nous maintenons la condition d'acceptabilité d'une théorie comme étant celle de devoir pouvoir rendre compte des faits, alors nous nous exposons à n'avoir pas de théorie du tout. Mais peut-être est-ce là une hypothèse extrême ? Si une théorie n'est pas en accord avec tous les faits, elle peut quand même être en accord avec un certain nombre d'entre eux, avec les plus significatifs ; hypothèse qui permet alors de faire comme une gradation dans cette correspondance. Nous garderons les théories qui sont le plus en accord avec le plus grand nombre de faits, ou avec les plus importants. Le problème qui surgit est alors : comment déterminons-nous l'importance et le caractère significatif ? Devons-nous, pour repren-

1. *CM*, p. 55. Thomas Kuhn a justement insisté sur la manière dont, à l'occasion d'une révolution, on choisit de mettre en exergue certains faits et d'en minorer certains autres qui ne concordent pas avec le paradigme en vigueur ; cf. *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983.

dre la langage de Kripke¹, être démocrate en cette matière ou allons-nous considérer que certains effets (sur lesquels nous pensons que l'explication doit se concentrer) pèsent plus que d'autres ? Quel est notre critère ?

Ces problèmes ramènent à la liaison étroite entre faits et théories, évidente dans le cas de ce que nous appelons justement la preuve empirique. Selon notre intuition ordinaire les faits sont supposés compter en faveur ou contre la théorie, et donc naturellement décider de l'acceptation ou du rejet de celle-ci. Pourtant, constate Feyerabend, prouver empiriquement consiste à produire des « faits analysés, modelés et produits conformément à une théorie » (*RRSM*, p. 61). La conséquence de cette liaison intime des deux entités est, par exemple, que l'introduction de nouvelles théories entraîne un changement de perspective qui affecte à son tour nos caractérisations des observables et des inobservables dans le monde (*ibid.*, p. 45). L'influence exercée par une théorie englobante est donc telle que c'est littéralement à une re-définition du monde et de la réalité, donc des faits, que nous avons affaire ; elle ne se limite par conséquent pas simplement à fournir « un schème convenable pour l'ordonancement des faits » (*ibid.*). Si tel est le cas, surgissent alors de graves problèmes relatifs à notre idée du contrôle expérimental (que celui-ci confirme ou invalide) et aux idées en constituant des corrélats comme celle d'un progrès qui serait authentifié par une meilleure correspondance avec les faits.

L'idée qu'il existe une liaison intime entre théories et faits n'est pas nouvelle en épistémologie. On la trouve dans la littérature au moins dès les années 1950. Des philosophes

1. *La logique des noms propres*, Paris, Minuit, 1982, p. 52.

comme Popper¹, mais surtout Hanson² relèvent que les faits sont « véhiculés » par la théorie, ou même, déclaration encore plus forte, qu'ils sont « imprégnés » de théorie. La différence de la position feyerabendienne sur ce sujet est qu'elle est, comme il le reconnaît lui-même, bien plus radicale (*AM*, p. 212). L'image de la théorie qui serait une sorte de véhicule qui porte les faits lui paraît inadéquate et trompeuse ; la même réserve est reconduite pour l'image de la *charge* ou de l'*imprégnation* théoriques des faits ou des observations. Ces images sont inacceptables parce qu'elles laissent filtrer l'idée, qui correspond à notre réalisme ordinaire, que, au moins en droit, la séparation du véhicule et de la chose véhiculée est faisable ; c'est-à-dire qu'en dernier ressort il pourrait toujours être possible de remonter au roc dur, au noyau factuel non contaminé qui tiendrait alors lieu de fondement ultime. Feyerabend tient justement que cette régression est impossible. La théorie n'exprime pas seulement les faits, elle ne les imprègne pas seulement, elle les constitue. Aussi, si on devait renoncer à la théorie, on n'aurait pas de faits qui resteraient là, disponibles, prêts pour se faire utiliser par des théories concurrentes. Il n'y a pas, peut annoncer Feyerabend, d'autonomie des faits. La nouvelle théorie adoptée réinterprète entièrement le matériau observationnel, le sépare de l'ancienne, lui donne une signification nouvelle, c'est-à-dire qu'elle le transforme de fond en comble. Cette manière de lire la liaison entre théorie et faits a d'importantes conséquences. Elle signifie que tenter de comparer la théorie aux faits, essayer de faire valider (ou même

1. *La logique de la découverte scientifique*, op. cit.

2. *Patterns of Discovery*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, trad. franç. E. Emboussi Nyano, *Modèles de la découverte*, Chennevières, Dianoïa, 2000.

invalider) la théorie par les faits revient à exprimer le pire des arguments circulaires qui soit, c'est-à-dire à soutenir qu'il faut confronter la théorie à elle-même, car les faits sont ceux de la théorie, ils ne sont rien à l'extérieur de celle-ci dans laquelle ils prennent sens.

On peut maintenant comprendre certaines positions de prime abord curieuses de Feyerabend. Ainsi tient-il par exemple que, lorsque se produit un désaccord entre la théorie et les faits, il ne va pas de soi que cela signifie que c'est « toujours la théorie qui est en défaut » (*CM*, p. 55 et chap. 5). Pour que cela soit en effet le cas, nous devrions pouvoir nous être assurés de la pureté et du caractère incontestable des faits, clause que nous savons précisément n'être pas vérifiée. Là où les faits sont eux-mêmes théoriques, la priorité du fait sur la théorie ne se justifie simplement pas. Cette situation embarrassante n'a pourtant pas que des inconvénients. Le désaccord évoqué peut constituer une « marque de progrès » au sens où on a avec lui l'occasion du « premier pas dans notre tentative pour découvrir des principes qui guident implicitement les observations familières » (*ibid.*, p. 55) en sachant que le progrès de notre compréhension du monde consiste précisément en l'affinement de ces principes, qui peut signifier abandon pur et simple et adoption de nouveaux principes.

Une deuxième position curieuse de Feyerabend est son invocation approbative de la contre-induction qui encourage à « nous servir d'hypothèses qui contredisent des théories bien confirmées et/ou des résultats expérimentaux bien établis » (*CM*, p. 26 et chap. 2). Si les faits, étant eux-mêmes constitués, ne sauraient constituer le dernier mot, le niveau élémentaire au-delà duquel on ne peut remonter et qui fournit donc *de facto* la fondation sur laquelle on élèvera l'édifice

de la connaissance, le fait qu'ils confirment une théorie ne met pas celle-ci à l'abri de la révision. Et si ces faits sont eux-mêmes si liés à la théorie, qu'ils la confirment n'ajoute pas plus de valeur à celle-ci. Il en va de même des résultats expérimentaux qui ne sont si « bien établis » que par rapport à l'exigence de quelque théorie, des questions qu'elle soulève, à ce qui dans son cadre est pertinent et guide par conséquent jusqu'à la conception de l'expérience.

Ces deux positions doivent être mises en dialogue avec une troisième qui en est comme la conséquence : il faut sauver les théories malgré les difficultés qui surviennent du fait de leur mise à l'épreuve expérimentale, « garder les théories vivantes en dépit de leurs désaccords avec les faits » (*DSC*, p. 15). On ne prétendra donc pas éliminer une théorie à cause du désaccord avec les faits, puisque, au fond, c'est avec une autre théorie qu'elle est en désaccord ; et si d'aventure nous choisissons d'en rester à l'ancienne théorie en mettant en avant l'échec de la nouvelle, nous dévoilons simplement notre conservatisme, mais cela n'a rien à voir avec une quelconque justification contraignante qui serait apportée par des faits (*RRSM*, p. 70).

Observation et pragmatisme

L'approche décrite ci-dessus enseigne que les faits ne sont pas l'élément déterminant. Chez Feyerabend, la théorie est en effet partout, et il n'y a pas de lieu sain, non contaminé par celle-ci et vers lequel on peut se replier. Cette façon de voir la relation fait-théorie a, au minimum, une conséquence fort importante, la minoration qui confine à l'abolition de la distinction, traditionnellement très implantée, du théorique et de l'observationnel. On peut en reconstituer aisément

l'argument : si l'observation elle-même suppose des théories, parfois inconscientes (la dinde de Popper), si ce que nous dit l'observation ne peut être reçu que dans un cadre théorique, la distinction théorie-observation ne semble plus être aussi tranchée, et la frontière entre les deux n'est sans doute pas étanche. Évoquer celle-ci donne l'impression que nous recourons à autre chose de souverain, d'autonome qui viendrait ajouter à la force théorique, la légitimer ; mais ce quelque chose appartient déjà à l'ordre du théorique, en sorte que nous nous trouvons dans une position d'auto-justification. Cette critique de l'observationnalisme n'est pas nouvelle, même si Feyerabend en tire des conséquences très étonnantes. Elle appartient en fait à ce que le philosophe nomme la théorie pragmatique de l'observation.

Cette théorie est destinée à s'opposer à la conception qui domina pendant longtemps, et que Feyerabend nomme la théorie sémantique de l'observation. Selon celle-ci, « il existe des énoncés, que l'on nomme énoncés de base, ou énoncés d'observation, qui peuvent être confirmés de manière absolue par les données observationnelles » (*RRSM*, p. 124), supposition de laquelle il suit qu'il devrait y avoir une relation, de type logique, entre « la signification d'un terme... et le fait qu'il est ou non un terme observationnel » (*ibid.*, p. 125). Sans s'installer dans la discussion sémantique¹, il nous suffit à ce

1. La signification des termes théoriques est l'un des premiers intérêts de Feyerabend, et il nous transporte au cœur de son approche. Les compagnons de discussion s'appellent à l'occasion H. Feigl, G. Maxwell, P. Meehl et Hill ; voir *TT*, p. 148-151. L'héritage du Cercle de Vienne est ici évident (le problème de la signification cognitive, ses critères et sa critique). Les problèmes de la réalité qui l'occuperont tout le temps après et le conduiront à l'anarchisme, au relativisme et à la théorie de la démocratie sont déjà dits ici entre les lignes.

niveau de remarquer que, pour cette théorie, la distinction entre théorie et observation est nette et peut être établie de façon non équivoque, et cela concerne tout à la fois le mode de confirmabilité et la manière dont les termes acquièrent leurs significations ; et sur les deux paliers, l'observation se révèle fondamentale, elle est la base de la construction théorique comme de son interprétation. Malheureusement, cette théorie se heurte à toutes sortes de difficultés dont nous avons relevé quelques-unes. Feyerabend a un autre argument qui est encore plus fort : cette théorie est simplement « inacceptable pour quiconque rejette le synthétique *a priori* » (*ibid.*) ; car si on avait en effet des principes garantissant l'applicabilité de termes observationnels, de tels principes seraient synthétiques puisqu'ils décriraient « certaines caractéristiques générales du monde (ou de l'esprit) » ; mais du coup « une théorie impliquant leur négation éliminerait sa propre base observationnelle », ce qui la condamnerait forcément. Réciproquement la renonciation à toute théorie de ce genre assure « la rectitude pérenne » des principes invoqués qui dévoilent ainsi leur aprioricité (*ibid.*). Il faut souligner que la théorie sémantique de l'observation semble conduire à une connaissance non révisable, trait qui aux yeux de Feyerabend, qui conteste le falsificationnisme sans y renoncer totalement, sera décisif contre elle.

Comment « détruire cette nouvelle source du synthétique *a priori* » ? Il suffit de reconnaître que « signification et observabilité sont pour un même terme deux dimensions différentes et indépendantes (quoique empiriquement liées) » (*ibid.*, p. 125). Cette reconnaissance porte en elle, comme l'une de ses conséquences, l'adhésion à la théorie pragmatique de l'observation. Cette théorie, « formulée clairement

au début des années trente par Popper, Carnap et Neurath » (*ibid.*), a une double origine : la première est le Cercle de Vienne. Le passage, en ce qui concerne l'observation, de la théorie sémantique à la théorie pragmatique récapitule en quelque sorte l'évolution même de ce Cercle « sur l'interprétation des théories scientifiques »¹ qui emprunte une double voie : d'un côté, rapporte Feyerabend, l'introduction de nouvelles idées sur le rapport des termes théoriques à ceux considérés comme observationnels, de l'autre la modification des hypothèses sur le langage observationnel. Le résultat en est l'abandon de l'idée selon laquelle il faut se référer aux expériences pour interpréter nos énoncés d'observation (*RRSM*, p. 49-50). Ainsi, si les impressions génèrent en quelque sorte les énoncés de base, ce sont à n'en pas douter les entités décrites qui en déterminent le contenu (*ibid.*, p. 50). Avec cette approche, on a désormais affaire à une « caractérisation causale » ou « pragmatique » des énoncés d'observation. Du coup, ce qui distingue une phrase observationnelle, ce n'est pas « son contenu, mais la cause de sa production, ou... le fait que sa production se conforme à certains modèles comportementaux » (*ibid.*, p. 50). Se profile évidemment ici la question du réalisme.

À côté de cette origine viennoise reconnue, il faut relever l'influence de E. Kaila, dont il retient que « les phénomènes ne peuvent pas déterminer la signification, bien que le fait que nous ayons adopté une certaine interprétation puisse (psychologiquement) déterminer les phénomènes » (*ibid.*, p. 27). Cette leçon contient l'essentiel de ce que Feyerabend

1. Cf. l'article de 1970 portant le même titre, in *RRSM*, p. 37-43 ; voir en particulier les quatre versions de l'interprétation positiviste.

souignera dans la théorie pragmatique de l'observation. Qu'en tirer alors ?

La conséquence la plus fondamentale a été annoncée : la distinction du théorique et de l'observationnel est d'ordre pragmatique ou, si l'on préfère, psychologique ; si elle a certainement à voir avec la manière dont nous traitons nos énoncés et la considération que nous leur accordons, elle n'a rien à voir avec le statut logique qui serait différent selon qu'il s'agit de termes théoriques ou de termes observationnels. Feyerabend tient tout au contraire que les problèmes posés par les deux types de termes, qu'il s'agisse de la logique ou même de l'ontologie, sont exactement les mêmes (*ibid.*, p. 32). Il s'ensuit naturellement qu'il n'y a pas de problème particulier « des entités théoriques », et le problème si discuté de leur existence est le même que celui de l'existence des termes observationnels ; et le philosophe peut s'appuyer ici sur *l'histoire de la montée du rationalisme en Europe* de Lecky¹ et mettre en avant la manière dont fut traitée la question de l'existence du démon². Cette grande conséquence a elle-même ses corollaires : le premier est que « l'observabilité est un concept pragmatique » (*RRSM*, p. 19), ce qui en soi porte la destruction de sa signification traditionnelle³. Le second

1. *History of the Rise of Rationalism in Europe*, New York, 1872.

2. « Problems of Empiricism », part I, in R. G. Colodny (ed.), *Beyond the Edge of Certainty. Essays in Contemporary Science and Philosophy*, University of Pittsburg Series in the Philosophy of Science, vol. 2, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1965.

3. D'où la revendication de la parenté avec Quine qui utilise « un critère d'observabilité semblable » au sien (*AM*, p. 212), qui est aussi très lié au Cercle de Vienne, à qui on doit « Les deux dogmes de l'empirisme » (in P. Jacob, *op. cit.*) et qui contestera justement la distinction traditionnelle de l'analytique et du synthétique.

corollaire est la reconnaissance du fait fondamental que « ce que détermine (causalement) une situation observationnelle, c'est l'acceptation ou le rejet d'une phrase », cela correspondant alors à un « événement physique » qui laisse toute place à l'interprétation constituant ainsi « un acte additionnel » qui s'exerce donc à l'occasion sur l'enseignement de notre propre organisme ou de quelque autre instrument (*RRSM*, p. 19). Le troisième corollaire est que l'appariement du fait et de la théorie est susceptible d'entraîner l'abolition d'autres distinctions traditionnelles, et en particulier celle des contextes de découverte et de justification (cf. *AM*, chap. 15), la motivation de cette abolition qui s'appliquerait aussi au couple normes-faits ou observationnel-théorique étant qu'« aucune de ces distinctions ne joue un rôle dans la pratique scientifique » (*ibid.*, p. 147). Il faut remarquer que cette motivation est au cœur de la critique feyerabendienne de la philosophie des sciences en général.

On peut maintenant se demander comment choisir entre les deux théories de l'observation évoquées et pourquoi en particulier opter pour la seconde, la question se posant d'une manière d'autant plus cruciale que Feyerabend dit fort explicitement que le choix entre les deux théories est « purement matière à convention » (*RRSM*, p. 125). Or, c'est parce qu'elles ne se valent pas qu'une des deux peut présenter quelque avantage sur l'autre. La théorie pragmatique de l'observation présente l'avantage significatif d'être susceptible de générer une connaissance qui peut toujours être révisée ; on comprend que c'est donc elle que nous devons choisir si « c'est notre intention de n'excepter aucune partie de notre connaissance de la révision » (*ibid.*). Mais Feyerabend va encore plus loin et naturalise en quelque sorte son

choix. Il tient tout simplement que la théorie pragmatique se révèle être une « trivialité » « dans le cas des instruments de mesure » (*ibid.*, p. 51). Dans ce cas en effet, les mesures, ce qu'est sensée donner l'observation, ne prennent sens que dans l'interprétation qu'en donne une théorie ; et si d'aventure nous changeons d'ontologie, il nous faudra aussi changer la signification de toutes nos mesures. L'exemple invoqué ici par Feyerabend est celui des mesures du phlogistique avant et après la combustion. Cette évidence de la théorie pragmatique contraint par exemple à ne pas accorder un injustifié « traitement exceptionnel aux observateurs humains » qui, eux aussi dans le cadre que nous décrivons, sont « des instruments de mesure » (*ibid.*).

En tenant que la différence fait-théorie, observationnel-théorique est d'ordre pragmatique, Feyerabend ne veut nullement dire qu'il n'y a aucune différence entre les deux niveaux, mais que celle-ci est de notre fait, qu'elle n'est plus là où on la met souvent, et en particulier qu'elle n'est pas celle à faire entre ce qui appartient en propre à la nature et sur lequel nous n'avons aucune force – ce que justifieront par la suite les arguments réalistes – et ce qui relève de notre construction et est donc soumis à notre être-au-monde, y compris à nos caprices et artifices.

Faits, langue et critique de la philosophie du langage

Feyerabend a une utilisation que nous avons dite ailleurs *très lâche* (*CSF*, p. 21) du terme de « théorie ». « En parlant de théories, écrit-il, j'inclurai les mythes, idées politiques, systèmes religieux, et je demanderai qu'un point de vue ainsi nommé

soit applicable au moins à certains aspects de tout ce qui existe » (*RRSM*, n. 5, p. 105). Cette apparente permissivité ne noie pas dans l'indifférencié, mais laisse éclater la « musique philosophique » (Sellars) qui se dégage des « caractéristiques communes des problèmes décrits » (*ibid.*, p. 105-106) partout où on reconnaît légitime l'extension du terme *théorie*. Cette légitimité est par exemple reconnue dans le cas de la relativité générale, et refusée à « tous les corbeaux sont noirs » (*ibid.*, p. 105). Feyerabend ne donne pas de critère de reconnaissance de l'extension légitime, et cela semble consciemment motivé chez lui par les contreparties de cette pratique elle-même : « Je préfère cet usage en "accordéon" du terme [théorie] parce qu'il fournit un nom unique pour des problèmes qui, dans ma présentation, sont intimement liés » (*ibid.*). Les auteurs dont il avoue se rapprocher à l'occasion de même que quelques notions apparentées sont cités : l'*ontologie* de Quine, le *cadre linguistique* de Carnap, le *jeu de langage* de Wittgenstein, la *théorie* de Pareto, la *métaphysique* de Whorf ou le *paradigme* de Kuhn (*ibid.*). Un rapport éclairant pour ce qui nous intéresse est celui qui relie théorie et langue. Et comme c'est la relation aux faits qui nous occupe ici, est directement posée la question des langages d'observation. Feyerabend en a traité dès sa thèse *Zur Theorie der Basissätze* dont une version anglaise abrégée est « An Attempt at a Realistic Interpretation of Experience ». Il y a distingué, à leur propos, deux ensembles de conditions. Le premier regroupe des conditions qualifiées de « pragmatiques » ou encore de « psychologiques, sociologiques ». Ce sont les conditions de décidabilité, de décidabilité rapide, d'unanime décidabilité et de pertinence (cf. *RRSM*, p. 18).

Une fois qu'on a ces conditions pragmatiques – et elles le sont en ce qu'elles concernent « la relation entre le comporte-

ment (verbal ou sensoriel) d'êtres humains... (les observateurs) et un ensemble de situations physiques » (*ibid.*) – il faut les compléter par une interprétation qui constitue l'autre ensemble de conditions des langages d'observation (*ibid.*, p. 19). Il est intéressant de relever ici l'omniprésence de la langue. Même si l'on tenait la position dure d'une séparation étanche entre les niveaux observationnel et théorique, il faudrait encore une langue pour dire les observations. Or la langue est un des lieux où ont tendance à se recouvrir les niveaux descriptif et interprétatif, et Feyerabend le montre bien en recourant à l'exemple de ce qu'il nomme fort justement « les interprétations naturelles » ; elles sont naturelles parce qu'elles semblent aller presque de soi et ne donnent nullement l'impression à qui les utilise qu'il ajoute à l'état de choses. Pourtant, ce sont bien des interprétations. Tentant de les montrer à l'œuvre et d'en dévoiler le fonctionnement, Feyerabend recourt à une étude de cas¹. Au chapitre 6 de *Contre la méthode*, l'exemple considéré² porte sur le débat

1. La philosophie des sciences doit se nourrir de l'histoire des sciences sans être pour autant définitivement prisonnière de celle-ci ; on a là tout l'héritage lakatosien : « l'histoire des sciences sans la philosophie des sciences est aveugle, la philosophie des sciences sans l'histoire des sciences est vide », et la critique du monisme kuhnien ; cf. « Consolations for the Specialist », in *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, et « Two Letters of Paul Feyerabend to Thomas Kuhn on a Draft of *The Structure of Scientific Revolutions* », *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 26 (3), 1995. Nous avons traduit la « Première des deux lettres de Paul Feyerabend à Thomas Kuhn sur une version de *La structure des révolutions scientifiques* », in *Maât, African Philosophical Review*, 2^e année, n° 2, janvier 2000.

2. Dont il aura traité finalement toute sa vie et qui lui aura valu tant de contestations (cf. par ex. Alan Musgrave in G. Munevar (ed.), *Beyond Reason*, *op. cit.*), mais aussi des soutiens inattendus (le cardinal Ratzinger, l'expert du Vatican, cf. *TT*, p. 224).

opposant Galilée à Aristote à propos du mouvement de la terre. Selon Feyerabend, tout l'art de Galilée consiste précisément à identifier « les interprétations naturelles incompatibles avec Copernic et [à les remplacer]... par d'autres » (*CM*, p. 71). Il peut à l'occasion définir de telles interprétations comme « des idées si étroitement liées aux observations qu'il faut faire un effort spécial pour en prendre conscience et pour en déterminer le contenu » (*ibid.*). Dans le passage d'un modèle explicatif à un autre, dans l'acceptation de ce nouveau modèle, ces interprétations naturelles, qui pour le coup sont nouvelles, remplacent celles qui les précédaient et jouent un rôle déterminant. Feyerabend montre au chapitre 7 de *Contre méthode* comment il en a été dans le cas de Galilée avec qui « elles sont introduites, mais en même temps dissimulées en sorte que l'on ne remarque pas le changement qui s'est opéré (méthode de l'anamnèse) » (p. 85).

La place de la langue est ici fondamentale ; en elle se logent précisément de telles interprétations, et ce n'est pas la moindre des raisons pour lesquelles elles paraissent si naturelles. Nous comprenons les choses tel que nous en parlons, pourrait-on dire, ou dans la langue dans laquelle nous en parlons. Cette place forte de la langue génère dans le cadre de notre propos un certain nombre de conséquences dont nous ne citons que trois. La première, illustrée par l'évolution de la détermination de l'éclat des étoiles, est que la langue sculpte la preuve empirique, la fabrique et la travaille, cela tenant au « fait que les résultats observables, et en effet n'importe quoi de transmis à l'aide d'un langage, sont toujours exprimés dans une théorie ou une autre » (*RRSM*, p. 61) ; or, on ne se passe pas du langage. La deuxième conséquence est que notre liberté d'interprétation des phrases observationnelles aurait

été totale si elle n'était sous le contrôle de notre langage. La borne de notre lecture du monde, c'est notre langage¹. Ainsi, « les restrictions sur l'interprétation que nous acceptons (...) sont déterminées par le langage que nous utilisons, ou par les théories (...) dont le développement a conduit à la formulation de ce langage » (*ibid.*, p. 52). Cette conséquence porte en elle l'idée qu'en tout cas la borne de notre liberté d'interprétation n'est pas constituée par le prétendu roc dur des faits. D'où la thèse sous-jacente : « L'interprétation d'un langage observationnel est déterminée par les théories que nous utilisons pour expliquer ce que nous observons, et elle change dès que ces théories changent » (*ibid.*, p. 31). Une telle thèse rencontre une objection importante qui consiste à souligner qu'avec elle les expériences cruciales, qui théoriquement devraient servir à trancher définitivement entre des théories concurrentes en s'appuyant sur des résultats donnés par des tests considérés comme décisifs, deviennent pur nonsens (*ibid.*). La réponse de Feyerabend est encore ici retour à sa doctrine de base, la théorie pragmatique de l'observation. Il tiendra en effet que « l'acceptation (ou le rejet) d'une théorie sur la base d'une expérience cruciale est un événement pragmatique (... psychologique) qui est interprété après coup comme une décision théorique dans les termes des théories qui survivent au test » (*ibid.*, p. 32).

La dernière conséquence est que le langage, même ordinaire, est toujours chargé. Le langage d'observation est soumis aux théories qu'il précontient ou qui l'influencent, et il n'est pas besoin que celui qui l'utilise en soit conscient pour

1. Il y a beaucoup de wittgensteinisme dans cette approche. Celui-ci est atténué ailleurs : nous pouvons inventer un nouveau langage et ne sommes pas condamnés à nous enfermer dans celui que nous possédons déjà.

que ce soit vrai. Et ceux qui, comme H. Feigl, craignant légitimement cette situation, recourent au langage ordinaire comme le lieu à partir duquel on n'exprimerait que ce qui est observé et rien d'autre ne choisissent pas la bonne bannière de protection (*RRSM*, n. 84, p. 86) ; le langage ordinaire n'est malheureusement pas aussi ordinaire et aussi monolytique qu'on peut être enclin à le supposer (*ibid.*, n. 85, p. 86) ; ce qu'on nomme alors le langage ordinaire, « c'est, pour ainsi dire, une mixture de langages, c'est-à-dire un moyen de communication qui a reçu son interprétation de diverses théories et souvent incompatibles et obsolètes » (*ibid.*, p. 31) ; il n'est donc pas neutre devant les théories (*ibid.*, p. 78), ce dont témoigne d'ailleurs son évolution ; le vocabulaire observationnel intègre des termes nouveaux comme il en rejette d'anciens et l'usage de nombreux termes a changé (*ibid.*, p. 31). Feyerabend peut alors relever une similarité entre ces langages dits ordinaires et des « langages de systèmes hautement théoriques » qui consiste en ce qu'ils « ont tous été introduits pour exprimer quelque théorie ou point de vue, et ils contiennent par conséquent une ontologie bien développée et parfois très abstraite » (*ibid.*, p. 78). De telles remarques le conduisent tout naturellement dans un des terrains dans lesquels il excelle, la critique de la philosophie, ici celle du langage ordinaire. Et le dadaïste de s'étonner « que les défenseurs du langage ordinaire doivent avoir une si faible opinion de son pouvoir descriptif » (*ibid.*) ! Cela tiendrait, dit-il encore, au fait que les philosophes auraient une bien curieuse idée de l'homme ordinaire et donc de son langage : « J'aimerais vraiment savoir quelles sont les motivations qui conduisent à une philosophie où le langage le plus intéressant est celui des sauvages ou des idiots » (*ibid.*, n. 80, p. 84).

L'empirisme et son renouvellement

Ce qui est fondamentalement visé à travers la théorie de l'observation, c'est la critique de l'empirisme de laquelle doit sortir le renouvellement de la doctrine. Le fait décisif souvent énoncé chez Feyerabend sous la forme d'un constat banal, et qui est au centre de l'argument contre les théories de l'explication et de la réduction de Nagel, Carnap, Hempel ou Oppenheim (*RRSM*, chap. 4), est d'une profondeur insoupçonnée : « Le même ensemble de données observationnelles est compatible avec des théories très différentes et mutuellement contradictoires » (*ibid.*, p. 59). Traditionnellement, trois idéologies auront animé le programme empiriste (*PE*, chap. 1) : « (i') éliminer les préjugés »¹ ; un appel que l'on retrouve depuis la purge des idoles chez Bacon jusqu'à la traque du non-sens métaphysique chez les positivistes viennois ; « (ii') faire attention à l'expérience », demande minimale de tout empiriste ; « (iii') faire concorder nos idées avec l'expérience ou les dériver de celle-ci », exigence de compatibilité que l'on trouvera dans l'empirisme dur, mais aussi dans la correspondance des Idées et des Impressions chez Hume, réquisit inductiviste qui semble avoir pour contrepartie que nos idées n'ont de la force et du contenu que pour autant que nous les tirons de l'expérience. On peut dire que le sens de l'intervention de Feyerabend, c'est de voir

1. Popper a fait valoir contre cette tendance, en répondant à l'école de Francfort, qu'enlever à l'homme ses préjugés, c'est lui enlever en même temps son humanité. Sur ce point, cf. « La logique des sciences sociales », in K. R. Popper et T. Adorno, *La querelle allemande en sciences sociales*, Bruxelles, Éd. Complexe, 1979. Et quand Feyerabend critique l'expert qui veut en imposer aux autres, c'est parce qu'il va imposer ses préjugés, ce qu'on ne saurait justifier.

comment il est possible de séparer dans l'empirisme ce qui est défendable de ce qui ne l'est pas, comment on peut en faire une doctrine raisonnable, ou encore d'établir comment il est possible d'être un bon empiriste.

La critique de l'empirisme est une constante de l'œuvre de Feyerabend qui en a lui-même retracé l'évolution et les étapes (*AM*, p. 211-212). Y a-t-il meilleur moyen de faire cette critique que d'attaquer la doctrine là où elle inspire le plus confiance parce qu'elle est défendue par des scientifiques qui réussissent ! L'adversaire désigné est Newton, la doctrine contestée, l'empirisme classique, décrit comme « une combinaison fascinante, tortueuse, schizophrénique d'une idéologie conservatrice et d'une pratique progressive » (*PE*, p. 34). Selon Feyerabend l'empirisme classique est dans une situation embarrassante, analogue à celle dans laquelle se trouvèrent les fondamentalistes protestants dont Luther et Calvin devant les objections des jésuites, dont en particulier le père François Véron de la Flèche. L'embarras vient de la difficulté à tenir ensemble deux exigences dont la première « restreint » la seconde, la rendant donc « logiquement vide ». Les protestants tiennent que « les Saintes écritures sont le fondement de toute religion » et disent aussi qu'il faut « écarter, et ne jamais utiliser ce qui ne peut pas être justifié par cette règle » (*PE*, p. 35). Tels sont les deux réquisits dont nous venons de décrire sommairement le rapport. Ils posent trois types de problèmes : le premier est lié à l'identification des écritures. Si nous savons en effet quelle doit être la base de notre croyance ou de notre action, aucune indication ne nous est donnée « quant à la manière de trouver cette base parmi les nombreux livres et récits qui existent » (*ibid.*, p. 36-37). Le second problème concerne l'interprétation ; c'est

qu' « aucune version des écritures ne contient une grammaire et un dictionnaire de la langue dans laquelle elles sont écrites » (*ibid.*, p. 37). Le troisième problème touche à la dérivation des conséquences : « Aucune version des écritures ne contient une logique ou un système plus général pour la production d'énoncés sur la base d'autres énoncés » (*ibid.*, p. 37).

Ces trois objections jésuites indiquent fort bien la difficulté de tenir la règle « *Sola scriptura* »¹. Mais ce qui intéresse Feyerabend, c'est de passer de la religion protestante à la théorie de la science, ce qu'il réussit en faisant remarquer avec ironie que les objections du Père jésuite s'appliquent parfaitement à « la seconde grande doctrine fondamentaliste du XVII^e siècle » qu'est la philosophie baconienne. Au lieu du « *sola scriptura* », on aura avec l'empirisme classique, c'est-à-dire postgaliléen, « *sola experientia* ». Ce que nous devons croire, c'est exactement ce que nous dit l'expérience, et pas plus. On voit poindre le « *Hypotheses non fingo* » (je ne feins pas d'hypothèses) de Newton². Les problèmes de la recommandation de prime abord simple « l'expérience et l'expérience seule » sont les mêmes que ceux soulevés contre Luther et les siens : comment « identifier l'expérience » ? Comment « déterminer ce qu'elle nous dit » ? Comment en « obtenir des théories complexes » qui pourraient être utilisées pour apporter un soutien en retour à la croyance empiriste ? (*PE*, p. 37-38). On ne peut pas plus tenir la règle de foi de Luther « seules les écritures » que celle de Newton « seule l'expérience ». Cette dernière ne nous four-

1. Cf. Bas C. van Fraassen, « *Sola Experientia ?*, Feyerabend's Refutation of Classical Empiricism », in *Philosophy of Science*, 64 (*Proceedings*), The Philosophy of Science Association, 1997, p. 385-395.

2. Sur l'évolution de Newton à ce propos, cf. Y. Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, Paris, PUF, 1983, p. 278.

nit pas les bases pour comprendre l'expérience, on ne peut se fonder sur elle pour dégager l'interprétation de l'expérience, et elle ne nous dit pas non plus quelles sont les implications à tirer de l'expérience : la limitation à l'expérience revient à la décision de s'empêcher soi-même de faire de la science. Qui tient fanatiquement le credo empiriste se met en situation d'impossibilité de respecter, d'exploiter et de vivre conformément à son propre credo. Par suite, les penseurs qui le mirent en avant avaient d'autres visées que celles déclarées. Newton, quant à lui, l'utilisa en effet pour protéger sa physique (*ibid.*, p. 19).

Mais pourrait-on dire, l'empirisme classique de Newton a vécu, et il a ses critiques dont Mill et Hegel¹. Pourquoi s'y attarder ? Parce que, quoique cette doctrine consacre en quelque sorte le gouffre qui ne cessera de se creuser désormais entre la philosophie des sciences et la pratique scientifique², Newton ne faisant pas ce qu'il professe et théorise, elle eut ses défenseurs tardifs, dont Nagel et Born. On lit en filigrane ce qui aura motivé Feyerabend : à savoir que l'empirisme moderne va abandonner la théorie pragmatique de l'observation et, curieusement, retourner à l'idéologie des *sense data*, en sorte que le progrès par rapport à ce qui était défendu en 1930 n'est qu'apparent. Chez Bohr par exemple, les termes classiques tiendront simplement la place du vocabulaire observationnel (*RRSM*, p. 54). Du coup les critiques de l'empirisme demeurent d'actualité : l'exploitation de l'ex-

1. Pour le rapport entre les deux critiques, cf. par ex. « Two Models of Epistemic Change : Mill and Hegel », in *PE*, chap. 4.

2. Un sujet qui préoccupe singulièrement Feyerabend et est au cœur de sa contestation de la philosophie des sciences elle-même et de sa prétention à universaliser son image tronquée des activités scientifiques.

périence n'est ni simple, ni univoque, ce que l'on voit fort bien dans le cas du télescope de Galilée (cf. chap. 10 de *CM*), l'expérience comme le sensible présentent des ambiguïtés (*IT*, p. 31), de même que les changements de statut ou de considération affectent notre perception même (*ibid.*, p. 32). Observer, dit fort clairement Hanson (*op. cit.*, chap. 2), ce n'est pas ouvrir les yeux et voir. On va devoir soupçonner désormais les procédures empiristes de n'être pas assez empiriques. L'exigence déraisonnable de compatibilité avec les faits (*CM*, chap. 3, p. 32-47) qu'elles mettent en avant, qui ne peut être respectée quand survient la nouveauté, prise ensemble avec la liaison intime des faits et des théories, finit en fait par protéger les théories existantes en annihilant la concurrence des alternatives nouvelles. Aussi quand on retient dans ce contexte une théorie et qu'on en rejette une autre, la seule justification proposée est que « la théorie retenue était la première » (*RRSM*, p. 70) ; procédure « étrange » surtout quand elle est endossée par des « penseurs qui prétendent être des empiristes » (*ibid.*).

Une triple conséquence s'ensuit, malheureuse pour l'empirisme ici considéré : cette doctrine conduit à des résultats étonnamment semblables à ceux de doctrines qu'il est censé combattre : déduction transcendantale, argumentation intuitive, raisonnement *a priori* (*ibid.*, p. 71). L'apriorisme ainsi facilement atteint au nom de l'expérience transforme par ce fait même l'expérience en article de propagande ayant plus une valeur rhétorique qu'une importance réelle. Et le mot d'Oscar Wilde est peut-être bienvenu ici : « Expérience est le nom que chacun donne à ses erreurs »¹, à moins qu'on

1. Cité par Popper in *Conjectures et réfutations*, Paris, Payot, 1985, p. 8.

veuille y voir le contenu que les experts, dans un domaine donné, veulent bien admettre, ce qui n'est pas rare.

On peut constater que Feyerabend passe d'un empirisme à un autre, de Newton à Nagel, même si jamais il ne conteste la forme de la doctrine que l'on trouve chez Aristote (*KSR*, p. 120). Qu'y a-t-il donc de commun qui justifie l'extension des critiques ? Il s'agit de cet « élément théologique qui repose, bien entendu, dans l'adoration des "faits" qui est si caractéristique d'à peu près tout empirisme » (*RRSM*, p. 76). « La pure et non altérée parole de Dieu » (*PE*, p. 19) a pour correspondant des faits non trafiqués constituant la seule base pouvant justifier la connaissance légitime. C'est cet élément qui génère la sacralisation des faits, et donc le conservatisme qui s'ensuit. S'il en est ainsi, Feyerabend, qui recherche obstinément le résultat inverse, peut faire remarquer ironiquement que « seule la doctrine selon laquelle les théories sont uniquement déterminées par les faits pouvait avoir persuadé les gens qu'un manque d'idées est à encenser et que ses conséquences sont une caractéristique essentielle du développement de notre connaissance » (*RRSM*, p. 60).

Devant une telle conception, on peut tenter d'adopter une position radicale qui tendrait ni plus ni moins à nier que l'expérience ait quelque importance dans la constitution de notre connaissance. Feyerabend s'y est essayé dans « Science Without Experience ». On suppose, dit-il, qu'il y a trois points d'entrée de l'expérience dans l'élaboration scientifique : le premier concerne la procédure de test ; le second, l'assimilation des résultats de ladite procédure ; le troisième, la compréhension des théories (*ibid.*, p. 132). L'argument consiste ici à soutenir qu'on peut « facilement voir que l'expérience n'est nécessaire à aucun de ces trois points »

(*ibid.*) : *primo* on pourrait faire tester nos théories par des ordinateurs, ce qui fait que le scientifique ne participe nullement au test et l'expérience n'y a rien à faire¹. *Secundo* recourant aux phénomènes télépathiques, à la suggestion posthypnotique, et relevant « la nature périphérique des phénomènes et... le peu d'attention qui leur est donné dans notre éducation », il en vient à conclure que « les sensations ne sont pas nécessaires pour le *business* de la science », seules des « raisons pratiques » les faisant alors apparaître (*ibid.*, p. 133). *Tertio*, il n'est pas certain que la compréhension des théories doive supposer que nous savons « comment elles sont en rapport avec l'expérience ». Feyerabend propose ici l'exemple de l'enfant qui n'a même pas « un monde perceptuel stable » qu'il pourrait utiliser pour conférer sens aux théories, ce qui ne l'empêche pas de fonctionner, d'apprendre plusieurs langues et même de « réagir correctement aux signaux » (*ibid.*). Ce que l'anarchiste en tire, c'est que « prises en elles-mêmes » les sensations ne sont « d'aucune utilité, ni pour la compréhension, ni pour l'action » (*ibid.*). Mais ce constat a sa contrepartie ; il signifie que « l'expérience arrive conjointement avec des suppositions théoriques, non pas avant elles, et qu'une expérience sans théorie est tout autant incompréhensible que l'est (prétendument) une théorie sans expérience » (*ibid.*). Feyerabend nie donc le credo empiriste bien connu selon lequel il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait d'abord été dans les sens : nous pouvons avoir dans notre cerveau de la connaissance qui n'ait pas au préalable emprunté la voie des

1. Cela pose malgré tout un problème : qui conçoit le test ? Comment le conçoit-il ? Qui écrit les programmes implémentés ? Quelles sont ses motivations ? Ce qui est exclu par une porte rentre subrepticement par la fenêtre.

sens ; il y a même « une certaine connaissance qui réside dans le cerveau individuel sans y être jamais entré » (*ibid.*, p. 134).

Pourquoi accrédi-ter la thèse de la possibilité d'une science naturelle sans expérience ? La dernière phrase de l'article nous en donne la raison : il s'agit de « quitter le territoire étroit de l'empirisme et de passer à une sorte de philosophie plus englobante et plus satisfaisante » (*ibid.*, p. 135). L'article date de 1969 ; mais, en 1963, une autre solution de sortie avait été envisagée dans la réponse à la question : « Comment être un bon empiriste ? », d'ailleurs donnée tout de go dans le sous-titre, puisque Feyerabend se propose de faire un « plaidoyer en faveur de la tolérance en matière épistémologique », celui-ci s'imposant d'autant plus que « l'empirisme contemporain est susceptible de conduire à l'établissement d'une métaphysique dogmatique », titre du premier point traité dans l'article (traduit in *De Vienne à Cambridge, op. cit.*). En fait il s'agira de revenir sur les excès de la doctrine. Dans ces conditions, renouveler l'empirisme peut tenir à une leçon générale qui se résume en « l'invitation à ne pas oublier de considérer les observations » (*RRSM*, p. 134-135). Dès que l'empirisme va au-delà de cette recommandation de bon sens, il devient « une doctrine déraisonnable », d'autant plus qu'elle est alors en désaccord avec « la pratique scientifique » (*ibid.*, p. 135).

Objectivité, vérité, réalisme

« Une génération qui a eu le courage de se débarrasser de Dieu, d'écraser l'État et l'Église, et de renverser la société et la morale, se courbait encore devant la science. Et dans la science, où la liberté aurait dû régner, le mot du jour était : "Ayez la foi dans les autorités, ou vous serez décapités". »

Strindberg

« Il est absurde, écrit Feyerabend, de parler de "l'existence objective" d'un sourire qui, selon le contexte, peut être vu comme un gentil sourire, un sourire cruel, ou un sourire d'ennui » (*AR*, p. 336). On a, en ce constat, un résumé succinct de l'objet des attaques feyerabendiennes quand le problème de l'objectivité rencontre ceux de la vérité et du réalisme. Selon l'auteur de *Adieu la raison* on devrait distinguer deux notions d'objectivité. La première en est la notion matérielle. Elle correspond à « l'idée ancienne de *vérités* indépendantes de la tradition » (p. 15) énoncée comme suit : « Dire (...) d'un point de vue qu'il est objectif (objectivement vrai), c'est prétendre qu'il est valide indépendamment des attentes, des idées, des attitudes et des espoirs humains. »¹ On remarquera d'emblée que, pour préciser la signification de « objectif », Feyerabend dit que c'est ce qui est « objectivement vrai » ; plus loin il identifiera tout aussi naturellement « l'idée d'une vérité objective » à celle « d'une réalité objec-

1. *Ibid.*, p. 11. Feyerabend y voit une revendication fondamentale des scientifiques et des intellectuels aujourd'hui et s'étonne de leur assurance devant une thèse qui est, de toute évidence, non tenable.

tive » (*ibid.*, p. 88). Qu'en tirer ? Que cette notion matérielle d'objectivité a comme corrélat naturel la prétention à la détention de la vérité. Ce qui justifie à l'arrière-plan cette association, c'est le réel dont on pourrait supposer qu'il témoigne souverainement que les choses sont ce que nous en disons, ou tout au moins qu'elles ne sont pas en contradiction avec nos énoncés. Nous sommes ainsi ramenés à la vénérable théorie aristotélicienne de la vérité-correspondance. Est objectif ce qui n'est pas en décalage avec l'objet, comme est vrai ce qui correspond à l'état de choses¹.

Du réalisme

Parlant des « types de réalisme » (*RRSM*, p. 5-11) sans vouloir être exhaustif Feyerabend en cite trois :

i) Selon le premier, nous ne ferons une interprétation réaliste que des théories « que nous avons choisies comme base pour la recherche » (*ibid.*, p. 5). Une telle interprétation n'est donc pas extensible à l'ensemble des théories, même si le souci ultime est que soit établi le pont avec la réalité, ce que semble garantir l'interprétation de la base. Ce réalisme scientifique aura donc trois composantes : la vérité démontrée de la théorie choisie ou la possibilité de la supposer même si « la théorie n'a pas été établie » ou même si elle entre en « conflit avec des faits ou des conceptions établies » (*ibid.*).

1. Une conception du sens commun renouvelée par Tarski qui la formule en sorte qu'elle échappe aux paradoxes logiques dont celui du menteur endurci (je mens). Pour cette théorie sémantique de la vérité, cf. *Logique, sémantique, métamathématique*, A. Colin, 1971.

ii) Conformément à un second type de réalisme scientifique, les théories de la science « introduisent de nouvelles entités ayant de nouvelles propriétés et de nouveaux effets causaux » (*ibid.*, p. 6). On suppose ici que les entités théoriques décrivent des entités réelles. Cette relation n'est pourtant pas toujours aussi directement établie ; il advient en effet qu'« une entité théorique puisse décrire une entité réelle – mais pas dans la théorie dans laquelle elle fut proposée en premier » (*ibid.*). L'exemple cité est celui du vecteur potentiel en électrodynamique. De celui-ci, Feyerabend tire ce qu'il nomme le critère de Faraday, à savoir qu'« une entité théorique ne décrit une entité réelle que si on peut montrer qu'elle a des effets par elle-même et non pas simplement quand elle change ou agit de concert avec d'autres entités » (*ibid.*). Appliquer un tel critère n'est pas, on s'en doute, évident, et cela pourrait même conduire au scepticisme, tel celui des « nombreux physiciens qui rejetèrent la théorie atomique en tant qu'explication de la constitution de la matière » (*ibid.*, p. 7). De plus si de tels effets recherchés ne sont pas trouvés avec la théorie de départ, ils peuvent l'être dans le cadre d'une autre théorie, ce qui signifie alors qu'« il peut être raisonnable de conserver des entités qui ne satisfont pas le critère de Faraday » (*ibid.*)¹.

iii) Un troisième type de réalisme est constitué par ce que Feyerabend nomme la « version positiviste du réalisme

1. Nous ne nous arrêtons pas au réalisme naïf et à sa critique (*ibid.*, p. 89) ni même à ses avatars comme « le modèle des deux couches de la connaissance scientifique » (*ibid.*, p. 10). Pour la version newtonienne, cf. *PE*, chap. 2. Pour la version de Nagel que Feyerabend dit « plus technique », cf. *PE*, chap. 3 ; cf. le livre de Nagel, *The Structure of Science*, New York, 1961 ; pour sa critique par Feyerabend, cf. *RRSM*, chap. 2, 4 et 6.

scientifique » et dont les défenseurs sont Boltzmann et surtout Einstein. Pour le premier, nos énoncés sur la réalité reviennent à la proposition d'images fantômes, et la question qui nous est posée chaque fois est celle de savoir quelle est l'image que nous devons préférer. Cette lecture de la réalité affecte jusqu'à « l'idée générale de la réalité du monde extérieur » qui n'est elle-même rien d'autre qu'une « image (très abstraite) » ; et lorsque les philosophes disent du monde extérieur qu'il est réel, ils n'affirment en fait « pas plus que cette image, cette *scheinbild*, est préférable à d'autres images telles que le solipsisme » (*RRSM*, p. 10). C'est à Einstein que revient le mérite d'avoir rendu compte de la manière « la plus claire et la plus concise » de cette version du réalisme exprimée dès 1936 dans « Physique et Réalité » où il étudie le concept d'objet physique (*ibid.*, p. 11).

La position feyerabendienne en ce qui concerne le réalisme est assez complexe à retracer, d'une certaine manière parce qu'il s'en sera occupé toute sa vie et que certaines de ses thèses fortes en découlent. On pourrait dire qu'elle est tout entière exprimée dans l'article de 1964¹, à l'occasion précisément de l'examen de la mécanique quantique dans laquelle la question se pose de façon cruciale. Sa position est alors que « le réalisme est toujours préférable à l'instrumentalisme », mais que ceux qui choisissent cette dernière doctrine peuvent avoir de bonnes raisons scientifiques, et leur opposer une conviction philosophique n'avance guère dans la discussion. Dans le cas de la mécanique quantique en particulier, Feyerabend considère que l'adoption par l'école de Copenhague

1. « Realism and Instrumentalism. Comments on the Logic of Factual Support », in M. Bunge (ed.), *The Critical Approach to Science and Philosophy. In Honor of Karl Popper*, Londres, The Free Press of Glencoe, 1964.

d'une interprétation instrumentaliste est parfaitement justifiée en ce qu'elle rend compte de difficultés physiques réelles rencontrées et de résultats positifs obtenus et à préserver, alors qu'une interprétation réaliste serait en peine sur ces deux points (*RRSM*, chap. 11, 15, 16, 17).

De la vérité

Derrière le réalisme, qui correspond à la demande finalement fort compréhensible que notre science doive porter sur le monde, que les théories scientifiques décrivent le réel et qu'elles ne se réduisent pas à de simples instruments de prédiction, il y a la notion de vérité. Celle-ci tient une place fondamentale en épistémologie parce qu'elle semble constituer ni plus ni moins la finalité même de la science. Une des expressions canoniques de cette idée traditionnelle se trouve dite dans le titre du livre de Popper : *Realism and the Aim of Science*¹. Le réalisme est le but de la science parce que la science est la recherche de la vérité. Ce mouvement est destiné à être infini, en partie parce que la perfection et l'absolu sont si loin de l'imperfection humaine qui fait la science, cette activité humaine et sociale², en partie aussi parce que même si nous trouvions la vérité, nous ne le saurions pas³. La vérité est un horizon parce qu'elle est ce vers quoi il faut tendre, même s'il

1. Hutchinson, Londres, 1982, trad. franç. *Le réalisme et la science*, Paris, Hermann, 1990.

2. Ce qui ne la dévalorise pas puisqu'il y a l'autonomie : nous pouvons trouver quelque chose qui nous dépasse.

3. Et Popper reprend ici l'argument de Xénophane sur la distinction entre les Dieux qui peuvent savoir et les hommes qui doivent se contenter d'opiner ; cf. *Conjectures et réfutations*, *op. cit.*, cf. chap. 5.

s'agit finalement de quelque chose d'inassignable qui, pour cela même, fera l'objet d'une quête inachevée, puisqu'il se déplace à mesure que nous avançons. Cet horizon est régulateur parce qu'il fixe comme la règle, c'est-à-dire qu'il dit en quelque sorte ce que doit¹ être la nature de la science : ainsi, l'ensemble des activités scientifiques devront être ordonnées pour le but d'atteindre la vérité. Une telle façon de concevoir la science a une conséquence directe sur le plan axiologique : on peut distinguer les valeurs scientifiques de celles qui sont extrascientifiques. Les premières sont celles qui nous permettent en effet de progresser vers la vérité, c'est-à-dire d'accomplir la tâche de la science (discussion, ouverture, débat, moyen de communication, revues scientifiques, démocratie, etc.) alors que sont extrascientifiques les valeurs qui nous empêchent de progresser vers ce but².

Si Feyerabend peut être tout à fait d'accord avec Popper sur la dimension humaine de la connaissance scientifique, c'est-à-dire que la science est faite par les hommes, qu'elle est conquête sur l'immense territoire de leur ignorance et qu'elle intègre leurs faiblesses, leur influence autant que leur génie, il n'admet pas du tout la clause de base selon laquelle le but de la science est la vérité, ou même sa recherche. Selon lui, il ne peut pas n'y avoir qu'un seul but pour la science, simplement parce que, et c'est un argument qui justifie souvent la position du philosophe sur de nombreuses questions, la science n'est

1. C'est ce « doit » que conteste chaque fois Feyerabend. Pourquoi Popper ou n'importe quel autre philosophe se considérerait-il comme étant dans la position de dire ce que doit être la science ? C'est par principe que les méthodologies qui se tournent vers une telle perspective, ou qui recherchent par exemple un critère atemporel de la distinction de la science, sont inacceptables.

2. Voir « La logique des sciences sociales », *op. cit.*

pas une activité une. Comment concevoir un but unique pour un ensemble d'activités qui sont souvent sans rapport entre elles ? Le but de la science dépend plutôt des acteurs de la science et, par conséquent, de leurs engagements, de leur biographie, des problèmes qui sont les leurs, de leur moralité, des cercles de recherche dans lesquels ils travaillent, des conditions de financement de la recherche, tous facteurs qui ont des conséquences directes tout à la fois sur les résultats scientifiques et sur la représentation que nous pouvons ou devons nous faire de ceux-ci. On voit donc que le but de la science devrait se définir chaque fois au niveau local, ce qui ôte d'ailleurs comme automatiquement tout sens à la question puisque ce qu'on rencontrera localement sera simplement le but de telle pratique scientifique située. De toute manière, pour un philosophe qui tient, depuis *Une connaissance sans fondements* jusqu'à *Science in a free Society*, que l'épistémologie est absolument liée à l'éthique, que notre manière de faire et de comprendre la science doit être liée à la manière dont nous voulons vivre, le but de la science ne saurait être l'abstraction de la vérité qui donne l'illusion d'être la même pour tous et de s'imposer à tous. S'il doit y avoir un but de la science là où épistémologie et politique sont toujours données ensemble, où la science est une activité parmi d'autres et ne mérite pas de traitement de faveur, celui-ci doit être ce qui est précisément le fondement des fondements de la théorie de la morale (surtout pour qui défend Aristote avec autant d'acharnement), à savoir la vie bonne, le bonheur ou la pleine réalisation des capacités de l'humain¹. On ne s'étonne d'ailleurs pas

1. Sur ce sujet, cf. entre autres la critique de M. Devitt (*Realism and Truth*, 2^e éd., Oxford, Blackwell, 1991) : vouloir la pleine réalisation de l'humain en autorisant l'anarchisme conduit directement à la violence, pense-t-il.

qu'en considérant ce but Feyerabend en soit venu à questionner justement l'efficacité de la science à le tenir.

Les inquiétudes de Feyerabend en ce qui concerne la vérité portent la conséquence de la méfiance de l'absolu, qui a pour corollaire la prévention du dogmatisme et de ses excès. Point alors l'une des motivations du philosophe : la conviction d'avoir atteint « la vérité absolue et irrévocable » conduit par exemple au recours à des hypothèses *ad hoc* quand surviennent des contradictions entre les faits et la théorie adoptée, ce qui a pour conséquence d'en affaiblir le contenu empirique, une procédure qui, se développant, conduit à l'installation d'une véritable « machinerie verbale qui nous permet d'accompagner toute sorte d'événement par des bruits (ou des symboles écrits) qui sont considérés par la théorie comme des énoncés vrais » (*RRSM*, p. 75). Devant ce constat, trois points paraîtront inacceptables à Feyerabend : i) le conservatisme de la procédure décrite. Pour qui considère qu'il possède la vérité, les choses ne peuvent pas être autres qu'elles sont, il n'y a pas de place pour le nouveau ou même pour l'amélioration des élaborations. Qu'est-ce qui pourrait justifier une telle assurance (*TT*, p. 175) ? ii) Pour un empiriste, ce qu'aura été Feyerabend pendant assez longtemps, toute pratique réduisant le contenu empirique est désastreuse. iii) Le verbalisme : c'est ce dernier point que le philosophe utilise pour finalement disqualifier la vérité, ne voyant en la notion dans son autobiographie qu'un « dispositif rhétorique » à ne pas « vraiment [prendre] au sérieux », même s'il pourrait se révéler fort utile « pour attraper les mouches » (*TT*, p. 199)

De l'objectivité matérielle

Ses corrélats ayant été précisés, on peut revenir à cette notion matérielle d'objectivité et étudier ce que Feyerabend lui oppose. Il y a d'abord un problème général qui a partie liée avec l'idée, à première vue très imposante, selon laquelle on trouvera l'objectivité dans la correspondance avec la réalité. Le problème est analogue à celui d'ensembles de faits qui peuvent être intégrés de manières très différentes par des interprétations alternatives. Ce problème est celui du sourire, tantôt « gentil », tantôt « cruel », tantôt d'« ennui » (*AR*, p. 336). Les faits prennent sens dans le cadre des théories et changent avec ces théories. Où est donc la réalité avec laquelle nous sommes supposés être en correspondance pour authentifier l'objectivité de nos productions ? Le recours au succès de nos prédictions ne nous est d'aucun secours en la matière, puisque de telles prédictions sont elles-mêmes faites en accord avec des théories, elles en sont des conséquences que nous tirons et tentons de vérifier.

L'argument principal de Feyerabend contre l'objectivité de la science est cependant que même des problèmes hautement techniques tel celui du contrôle de l'armement ne sont jamais traités de manière complètement « objective », leur traitement incluant des composantes subjectives, c'est-à-dire culturelles (*ibid.*, p. 11). Il a sa forme générale : nos évaluations comme nos productions théoriques sont situées et marquées par cette situation, en sorte que nous sommes dans la quasi-impossibilité de séparer ce qui appartient en propre à la nature d'avec ce qui est notre apport. Une version faible de la thèse consiste à tenir que bien qu'il soit cer-

tainement possible de « tracer une ligne de démarcation entre les états de choses objectifs et les états de l'observateur... nous pouvons nous tromper quant à la position exacte de cette ligne » (*RRSM*, p. 36). Une version plus radicale niera que « les débats scientifiques sont tranchés de manière objective » parce qu'ils ouvrent différentes alternatives, « que le conflit qui en résulte est fréquemment résolu par des jeux de pouvoir soutenus par des préférences populaires, et non par le raisonnement » (*AR*, p. 97).

Ce que Feyerabend veut relever avec force et qui semble n'être pas en accord avec l'objectivité, c'est notre implication significative dans la connaissance. Celle-ci contient donc forcément des éléments qu'il décrit comme « subjectifs » parce que « enracinés, non pas dans les faits, mais dans l'esprit du théoricien » (*RRSM*, p. 60). Parmi de tels éléments il y a « les préférences [du chercheur], ses préjugés esthétiques, les suggestions de ses amis » (*ibid.*, p. 60). Le philosophe peut alors voir dans la science « le résultat d'opérations objectives réalisées en accord avec des intérêts subjectifs, et interprétées sur la base d'hypothèses réunies au nom de ces intérêts » (*AR*, p. 46). Le point de vue d'où nous examinons se révèle être d'une importance capitale, source d'irréductibles oppositions et minorant l'objectivité ; ce que l'on peut voir de façon éclatante dans des sciences comme l'histoire, où les catégories imposées par le chercheur pour la reconstruction donnent à des événements sans relief (la prise de la bastille) un caractère central et hautement significatif (*ibid.*, p. 92), n'est pas plus faible dans les sciences dites dures comme la physique. Cette non-objectivité touche jusqu'aux concepts scientifiques que nous utilisons le plus ordinairement, fortement chargés qu'il sont d'empirie et d'histoire.

Ainsi en est-il par exemple du concept de santé qui « renvoie à ce qui est arrivé à des générations de patients et de docteurs côte à côte, avec leurs idées sur ce qu'une vie agréable est censée être. Il dépend des coutumes de ceux qui désirent être en bonne santé ; il change avec le temps et ne peut s'enfermer dans une définition » (*ibid.*, p. 84). De tels exemples révèlent le soubassement clairement relativiste de la position de Feyerabend, et c'est bien en cela que se loge le vrai problème pour l'objectivité : comment juger en dehors des traditions alors que nous sommes toujours engagés dans l'une ou l'autre d'entre elles y compris à notre insu ? Accéder à des principes « objectifs » suppose pour le philosophe que ceux-ci soient « trans-traditionnels » (*ibid.*, p. 342) ; mais comment faire pour les atteindre ? On ne se réfugiera pas derrière le supposé succès de la science¹, souvent affirmé sans critique, non pas seulement parce que celle-ci échoue aussi de temps en temps, plus souvent qu'on ne veut bien l'admettre, mais en plus parce que, quand survient la réussite, celle-ci est elle-même jugée à l'aune de la tradition scientifique. Telle est la substance de la réponse à Grover Maxwell (*ibid.*, p. 338) ; elle signifie que nous n'avons pas l'indépendance souhaitée et a comme corollaire que nous devons par exemple renoncer à l'idée de l'autonomie de la science qui, en raison de son objectivité, « devrait donc être séparée des opinions "subjectives" de la politique » (*ibid.*, p. 298).

1. La thèse de Feyerabend sur ce sujet est que la science a évidemment des résultats, comme n'importe quelle activité menée par des gens à peu près raisonnables ; ce qui signifie que, comme elle n'est pas la seule à avoir des réussites à présenter, on ne pourrait utiliser ce trait pour la distinguer.

Objectivité, méthode, raison

« Une théorie de la science qui conçoit des normes et éléments structurels pour toutes les activités scientifiques, et les autorise par référence à la "Raison" ou à la "Rationalité"... est un instrument bien trop grossier... pour des scientifiques affrontant quelque problème de recherche concret. »

P. K. Feyerabend

L'attaque de la notion formelle d'objectivité conduit Paul Feyerabend à la critique des discours de méthodologie et à celle du rationalisme. Dans la définition même que donne le philosophe de cette autre notion de l'objectivité, le rapport entre les trois entités (objectivité, méthode et raison) est explicite : il s'agit, dit-il, de « l'idée... de *modes de découverte des vérités* indépendants de la tradition... Et le fait d'être rationnel ou de faire appel à la raison s'identifia dès lors à l'utilisation de telles méthodes et à l'acceptation de leurs résultats » (AR, p. 145). Avec cette notion formelle s'observe comme un affaiblissement de l'exigence objectiviste, et elle ne concerne plus que les voies d'accès, la raison entrant alors comme instance qui légifère, canonisant certaines voies et en rejetant d'autres.

Des méthodes

Dans la philosophie de Feyerabend, il y a place pour une approche positive de la méthodologie qui a par exemple son triple aspect historique, psychologique et sémantique, de

même qu'elle devrait se plier à la double contrainte de la prise en compte de la pratique scientifique réelle d'une part et de la présentation d'exigences méthodologiques décrites comme « raisonnables » d'autre part (*RRSM*, chap. 4, p. 57). C'est par rapport à cette approche positive que certains éléments sont encensés. Il en est ainsi de « la liberté de théoriser » (*ibid.*, p. 60 ; *CSF*, p. 108) et plus généralement du pluralisme en tant qu'ils accroissent la difficulté inhérente aux tests proposés et contribuent à la croissance du contenu empirique des théories. Une telle approche peut alors caractériser ce qu'est une « méthodologie raisonnable », l'un de ses traits étant la demande de plus grande testabilité (*RRSM.*, p. 102), comme elle peut définir en quoi consiste essentiellement une « méthode rationnelle » : « tenter de critiquer et par là même de progresser » (*ibid.*, p. 160). Cette approche a ses principes propres que sont la prolifération, le réalisme (*ibid.*, p. 139), ou encore celui que Feyerabend considéra un moment comme certainement « le plus fondamental », à savoir de « prendre les réfutations au sérieux » (*ibid.*, p. 236). Aussi les « considérations méthodologiques » feyerabendiennes (*ibid.*, p. 69) ont-elles leur propre cortège de recommandations¹ qui intègrent certains aspects ou pratiques et en excluent d'autres : par exemple, si l'on voulait discuter des épineuses questions du test et du contenu empirique, l'unité méthodologique à laquelle on devrait faire référence ce serait non pas une théorie, mais un ensemble de théories réalisant la triple conditionnalité de ne pas se chevaucher, d'être factuellement adé-

1. Ce qu'il reproche avec agressivité aux autres quand de telles recommandations existent : Popper est ainsi qualifié d'avoir une « méthodologie de slogans » (*AR*).

quates tout en étant mutuellement en désaccord (*RRSM*, p. 196) ; autres exemples de recommandations : qu'il faut encourager la variété de l'opinion (*ibid.*, p. 76), que la concurrence des théories est fondamentale (*ibid.*), ou que l'évolution de la signification des termes théoriques comme observationnels est désirable (*ibid.*, p. 81). De même est-il conseillé de tenter de falsifier nos idées sous toutes les conditions possibles (*ibid.*, p. 235) ; et il paraît dans ce contexte qu'une méthodologie de la falsification soit meilleure qu'une autre professant la prudence (*ibid.*) ; de la même façon, par opposition à Sellars et à ses amis, il serait bon d'éliminer les considérations relatives à l'explication du territoire de la méthode scientifique (*ibid.*, p. 91). Dans le même ordre d'idées il ne sert à rien de perdre son temps à s'occuper d'oppositions stériles comme celle des contextes de découverte et de justification (*ibid.*, p. 73 ; *CM*, p. 181) ; on aurait plutôt intérêt à étudier sérieusement la question de la comparaison des théories et on considèrera à l'occasion la signification de traits comme leur caractère formel, le succès dans la prédiction ou la tension vers une plus grande généralité ou cohérence ou encore leur caractère englobant (*RRSM*, p. 91). Si on trouve nombre d'élaborations de ce genre dans les textes de Feyerabend, c'est qu'il s'intéressa assez longtemps à ces débats autour des questions de méthodologie¹, l'un de ses premiers programmes ayant été de tenter de construire « un modèle pour le progrès » (*ibid.*, p. 110-111).

Contre la méthode est une manière de rupture d'avec ce genre d'intérêt. Il faut, dans ce titre plus explicite en français²,

1. Qu'il contestera par la suite, n'y voyant finalement que bavardages d'esprits incompetents et ignorant la vie réelle de la science.

2. La traduction a encore trahi : *Against Method*, *Contre la méthode*.

souligner l'article défini qui renvoie à une méthode particulière qui aurait la double caractéristique suivante : i) elle est unique, ce qui signifie qu'en science on procède toujours de la même manière, et donc que tous ceux qui pratiquent la science suivent ladite méthode ; ii) on la suit parce qu'elle est la bonne méthode, le critère de reconnaissance de cette qualité étant qu'elle nous amène à la vérité ou, pour des penseurs plus précautionneux, qu'elle nous permet de cheminer vers celle-ci. Ces deux points ramènent au cœur de la complexité de la question de la méthode chez Feyerabend. Celle-ci s'explique par ce que l'approche feyerabendienne est une attaque des discours de méthodologie, et qu'une bonne partie de l'épistémologie est précisément des discours de méthode. L'expression, on le sait, a été consacrée par Descartes qui s'est précisément occupé de tenter de dégager les *Règles pour la direction de l'esprit* et à qui on doit le *Discours de la méthode*, dont l'objet est de « bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences ». Chez Grosseteste déjà la méthode est ce qui guide, et elle est unique. Pour les théoriciens de l'induction comme Bacon, elle conserve une place fondamentale et amène de la collecte des faits à la formulation des théories. Pour les critiques de l'inductivisme comme Popper par exemple, la méthode, ici celle de l'essai-erreur ou des conjectures et réfutations, demeure de première importance, en particulier parce qu'elle incarne, ou simule admirablement, la manière dont la science procède, quels que soient les situations ou les problèmes abordés. Avec Lakatos, on aura la méthodologie des programmes de recherche scientifiques, avec Kuhn la théorie des paradigmes, avec Nagel les modèles d'explication par réduction auxquels recourrait la

science¹. Ces méthodologies de la recherche, qui se sont vou-
lues des théories de la pratique scientifique, ont tenu un rôle
de plus en plus important, cela étant en rapport avec le fait
qu'elles sont la manière dont les philosophes comprennent la
science, en rendent compte et popularisent leur compréhen-
sion de celle-ci, quitte à convaincre les scientifiques eux-
mêmes.

Or les deux points que nous avons relevés pour caractéri-
ser « la méthode » posent un problème général qui est un
aspect de la critique de l'unité de la science : la science n'est
pas une, mais multiple, et même le plus petit de ses domai-
nes a des aspects divers ; pourquoi devrait-on avoir la même
manière d'aborder tous les problèmes forcément différents
qui peuvent se poser dans l'univers de la connaissance scien-
tifique ? Qu'est-ce que pourrait être une méthode dont
l'objet avoué serait d'unifier comme par décret une science
faite de territoires hétérogènes de recherche ? Ce question-
nement général est à entendre en un double sens : a) il s'agit
d'une question actuelle qui doit faire l'objet d'une étude
empirique. Déterminer « la » méthode de la science, c'est
dire « la » procédure que les savants suivent effectivement
dans leurs recherches scientifiques². Or la diversité de la
science, de ses problèmes, de ses enjeux, de ses lieux, de son
financement, des groupes de recherche qui l'animent, de la

1. Pour le passage en revue des différentes méthodologies et leur cri-
tique, cf. *PE*.

2. La sociologie et l'histoire des sciences semblent en ce lieu plus éclai-
rantes que les modèles abstraits et aseptisés de la philosophie des sciences.
On ne s'étonne pas que Feyerabend ait fait une place importante aux étu-
des de cas, et surtout qu'il ait recommandé que nous approchions le travail
scientifique comme des anthropologues devant étudier une tribu lointaine.

formation des scientifiques indique qu'il va être très curieux que nous tombions jamais sur quelque chose d'unique, de reconnaissable et qui se répète fidèlement par-delà les territoires explorés ; *b*) il s'agit d'une question historique : ici le problème de l'unité d'une science éclatée se double de celui de la pérennité de sa démarche. Peut-on dire que la science n'a jamais procédé que de la même manière ? La réponse feyerabendienne est qu'il n'y a rien qui aurait survécu d'Aristote à nous et que nous pourrions appeler du joli nom de « méthode scientifique » (*CM*). Le sens de la critique développée par le philosophe consiste à insister sur le fait que, comme la science est multiple, ses méthodes sont forcément diverses, commandées qu'elles sont par la pression des problèmes qu'elles ont à résoudre, par les moyens mis à disposition pour la recherche, l'état de la discussion critique, la taille du groupe participant à l'élaboration du travail et nombre d'autres données dont la pratique – et c'est à ce niveau que l'on rencontre les procédures dans leur effectivité – tient nécessairement compte. La méthode n'est donc pas quelque chose d'exogène qui survit malgré les conditions, mais quelque chose qui est au contraire généré par la situation propre de problème au sein de laquelle on décide d'y recourir. Il n'y a donc pas une méthode scientifique, il y en a de toute évidence plusieurs, cela venant de la diversité même des conditions dans lesquelles on fait la science.

La double réponse que nous venons de construire indique qu'être contre la méthode ne revient pas à être contre toute méthode, ce qui ne peut qu'être dommageable pour la pratique scientifique. Ce que fait valoir l'anarchisme méthodologique, c'est que, selon les contextes, les uns et les autres procèdent de telles et telles façons. Ils adoptent effective-

ment des méthodes au sens où leurs attaques des questions à traiter, des difficultés à résoudre, des énigmes à éclairer sont organisées, au sens où ils ont une ou des tactiques de recherche. Plus, pour chaque recherche donnée, on peut même dire après coup avec certitude quelle aura été l'approche adoptée, quelles auront été les méthodes observées, sur quoi on aura mis l'accent et ce qu'on aura choisi de négliger. Si les scientifiques procèdent selon des manières déterminées, leurs procédures ne sont pas définitivement prédéterminées, et les méthodes sont susceptibles de varier même pour l'approche d'un même objet.

On peut se demander pourquoi, si nous voulons construire une épistémologie fondée sur, ou en rapport avec, le travail scientifique réel, il nous faut renoncer à l'idée d'une méthode unique. La réponse serait qu'exclure toutes les méthodes au profit d'une seule, et donc rétablir le monisme¹, introduit à une double difficulté : a) il faudrait déclarer que tout ce qui n'est pas fait conformément à la méthode que nous avons fixée comme étant celle de la science n'appartient pas à l'ordre du scientifique. Les résultats d'un tel engagement sont forcément catastrophiques. On sait par exemple que Newton dit procéder inductivement et prétend que c'est de cette manière qu'il aurait dérivé les lois de Kepler². Supposons qu'il ait tort,

1. C'est l'opposition au monisme qui justifie la critique de Feyerabend contre Popper, Kuhn et Lakatos, Sellars ou Hempel. Chez Popper, le processus de tri réduit à la théorie la mieux corroborée. Chez Kuhn, on est ramené au paradigme en vigueur. Avec Lakatos, ne sont accréditées que les démarches correspondant à ce que nous aurons appris l'histoire récente des sciences. Contre tous, Feyerabend n'a qu'une réponse, le pluralisme, hérité de Mill, et dont l'exemple de réussite est le mouvement brownien.

2. Sur la méthode de Newton exposée par son auteur, cf. « Classical Empiricism », in *PE*.

comme l'indiquent la critique de l'inductivisme et d'autres travaux d'histoire des sciences. Devrons-nous conclure que la physique newtonienne n'est pas de la science au seul motif que nous avons par exemple décrété que la seule méthode de la science est hypothético-déductive¹ ? ; b) Feyerabend tient que si l'on voulait réduire la science à une méthode unique, une bonne partie de la recherche en cours ne pourrait même pas se faire, les scientifiques utilisant l'une ou l'autre méthode selon les exigences de la situation de recherche et ne pouvant donc s'entendre *a priori* sur la méthode à suivre.

On comprend que l'enjeu de la critique feyerabendienne concerne finalement l'attaque de l'idée que la science est une activité bien organisée qui fonctionne d'une manière tout à fait rationnelle, transparente et explicable, et que cette manière générale, qui est toujours la même, peut être exposée par la philosophie. Contre cette idée, Feyerabend développe celle d'une science éclatée, aux mille facettes, dont les diverses activités sont parfois contradictoires, dont les approches en divers domaines sont souvent concurrentes et pour laquelle il n'y a aucune unité du point de vue de l'explication. À cette science éclatée, doit correspondre non pas forcément une philosophie de l'antiméthode ou du cafouillage, mais plutôt comme une improvisation permanente au niveau de la méthode, cela semblant d'ailleurs être le seul moyen d'appréhender et de domestiquer la nouveauté.

Mais, dans ce permissivisme, tout n'a pas la même valeur. On peut ainsi se demander quoi penser de la mise en avant de la contre-induction. Cette position qui, de prime abord,

1. Il existe une autre parade : c'est d'affirmer que Newton se trompe sur sa propre pratique, que son discours n'est pas fidèle à ce qu'il fait. Popper et Feyerabend utilisent cette possibilité avec des résultats contrastés.

UUB

semble défier le sens commun, est l'objet du chapitre 2 de *Contre la méthode*. Ordinairement, on considère que l'on a des faits, et nos hypothèses ou théories, qui doivent rendre compte de ces faits, ont pour contrainte minimale – mais il s'agit d'une charge maximale et finalement mortelle – d'être en accord avec ce qu'elles sont supposées expliquer. Cette intuition est précontentue dans les procédures de confirmation à la Carnap ou Hempel et de corroboration à la Popper, la seule différence entre les deux approches qui s'affrontèrent si longtemps sur ce point¹ étant que la confirmation ajoute à l'hypothèse à laquelle on peut alors attribuer une plus grande probabilité², alors que la corroboration reste simplement la résistance de l'hypothèse aux tests de contrôle, qu'elle n'en accroît pas la probabilité et ne la fait jamais sortir du stade d'hypothèse pouvant être réfutée par la prochaine occurrence. Or ce que propose Feyerabend, qui avoue s'attaquer à l'occasion à l'« essence de l'empirisme », c'est « la contre-règle qui... nous incite à introduire et à élaborer des hypothèses qui ne concordent pas avec des théories bien établies et/ou des faits bien établis » (*CM*, p. 26). Telle est, brièvement énoncée, la méthode de la contre-induction.

Ce que semblaient rechercher les tenants de la confirmation comme ceux de la corroboration, c'est le maintien des faits et l'accommodation conséquente des théories. Dans ces deux tentatives, on remarque comme une fétichisation des faits. Or pour Feyerabend, ils ne peuvent tenir cette position de privilège. Les théories bien établies ne donnent pas une explication

1. Voir par exemple A. Michalos, *The Popper-Carnap Controversy*, La Haye, Martinus et Nijhoff, 1971.

2. *Logical Foundations of Probability*, Chicago, 1950.

exhaustive de la réalité, et comme nous voulons améliorer notre connaissance de l'univers, de nouvelles théories sont toujours les bienvenues, et si elles sont en désaccord avec celles que nous avons déjà, elles nous fournissent l'occasion d'aller explorer un continent méconnu. Le désaccord d'avec les faits génère une situation semblable. Comme il n'y a pas de théories qui rendent parfaitement compte de tous les faits qui devraient être mis en rapport avec l'explication qu'elles articulent, ce désaccord n'exclut par principe aucune théorie. D'autre part, adopter une théorie qui n'est pas soutenue par les faits établis, c'est aussi introduire une occasion de réinterpréter ceux-ci et par la suite de confronter le résultat à notre connaissance antérieure. Chaque fois, la contre-induction semble avoir pour intérêt d'introduire des alternatives nouvelles, et on comprend que ce en quoi elle est si importante réside dans la thèse feyerabendienne du pluralisme : plus nous avons d'interprétations ou de théories nouvelles en concurrence, moins prospère le dogmatisme et plus nous nous donnons de chances nouvelles de comprendre le monde. Quand on choisit ainsi d'adopter « une *methodologie pluraliste* » (CM, p. 27), on ne défendra la contre-induction que comme une des voies vers le progrès (*ibid.*, p. 26), en ce qu'elle introduit forcément un « contraste » qui met en évidence « les préjugés » (*ibid.*, p. 29) en apportant « une norme critique externe » et, par le fait même, « un jeu d'hypothèses de rechange » (*ibid.*).

De la raison et du raisonnable

Feyerabend énonce clairement la question de la raison telle qu'elle se pose pour lui en ces termes : « Qu'il est excellent d'être rationnel est admis par de nombreuses personnes,

mais il n'y en a guère une qui soit capable de nous dire ce que cela signifie et pourquoi être rationnel est si important » (*KSR*, p. 200). La raison constitue, avec l'objectivité, la seconde des notions auxquelles Feyerabend avoue avoir voulu s'attaquer en priorité, et elle est aussi la seconde qui soit dénoncée dans un titre d'ouvrage, *Adieu la raison*. Nous avons vu qu'« être rationnel au sens formel veut dire suivre une certaine méthode » (*AR*, p. 17) et, en l'occurrence, celle qu'on croit être la méthode scientifique. Or il est apparu que si nous tenons cela pour notre but, nous risquons de chercher en vain. On pourrait aussi définir la rationalité d'une seconde manière, et elle correspond simplement à la « variante matérielle » de l'objectivité. Dans ce second cas, « être rationnel au sens matériel veut dire éviter certaines perspectives et en accepter d'autres » (*ibid.*).

Cette définition semble de prime abord beaucoup trop générale pour être discriminante. Mais, pourrait répondre Feyerabend, la définition dit simplement bien la chose définie ; et l'auteur de s'amuser à citer une kyrielle d'exemples différents de définition de la rationalité selon qu'elle s'applique aux « premiers chrétiens », aux « empiristes sectaires » ou aux « théoriciens dogmatiques ». Des présocratiques, on dit qu'ils sont rationnels parce que l'explication qu'ils proposent ne fait plus apparaître les dieux ; la même caractéristique s'applique aux Pères de l'Église et est ici motivée par le fait qu'« ils éliminèrent le gnosticisme » ; quant à Einstein, il doit cet honneur à son attitude par rapport à l'éther (*KSR*, p. 200). Cette définition trop lâche de la caractérisation rationnelle a une conséquence importante : des notions comme « rationnel » ou « irrationnel » « sont ambiguës et ne sont jamais clairement expliquées » (*AR*, p. 17). Apprendre

cela aurait été inintéressant si on n'avait pas eu et si on ne continuait pas d'avoir recours à la raison et à la rationalité pour dire précisément la distinction de la science et ce qui la met à part par rapport à toutes sortes d'activités moins honorables¹. La raison est ainsi un des fondements que propose l'épistémologie traditionnelle pour la science dont on croit qu'elle est une activité gouvernée par des normes rationnelles qui ont la double caractéristique de s'imposer par elles-mêmes en raison de leur valeur intrinsèque et d'être universelles. On ne s'étonne pas que la théorie des sciences se soit occupée avec une certaine constance de construire ces normes. Chez les contemporains, c'est en particulier le sens du travail de Popper et de Lakatos, auxquels Feyerabend associe, à notre sens trop facilement, Kuhn². On comprend que dire « adieu à la Raison » conduise comme fatalement à critiquer le rationalisme, qu'il s'agisse de sa version ancienne³ ou de sa forme contemporaine, à savoir le rationalisme critique. Dans les deux cas, l'argumentaire feyerabendien consiste à insister sur le fait que le rationalisme est appauvrissant parce que réducteur. G. E. R. Lloyd, par ailleurs critiqué pour « considérer les changements vers la science et le rationalisme comme invariablement bénéfiques » (*AM*, chap. 17) est justement crédité d'avoir montré comment ce qu'on nomme « la montée du rationalisme » a en fait été constitué de « micro-

1. D'où la supériorité à la magie, à la sorcellerie ou à l'astrologie, une classification que Feyerabend conteste, disant que nous n'avons pas de critère acceptable pour la faire. Cf. « Maudit... », in *CSF*, p. 25-27.

2. Savoir ce qui est rationnel ou ne l'est pas est quelque chose à quoi Kuhn semble à peu près totalement indifférent.

3. Et Feyerabend remonte ici aux origines ; voir « La Raison, Xéno- phane et les Dieux homériques », chap. 2 de *AR*, p. 109-123.

processus relativement indépendants » dont certains éléments peuvent être considérés comme scientifiques alors que d'autres s'en écartent de façon significative (*PE*, p. 3 et n. 6). La supercherie consistera par la suite à démontrer intellectuellement cette unité qui constituait à l'origine « un univers riche et varié » (*ibid.*, p. 1), et à minorer ces autres éléments, ce que réaliseront fort bien les tenants des « traditions théoriques ». « Xénophane, Parménide et leurs disciples reconstruisent consciemment les concepts et mettent en contraste leurs idées avec “les opinions des mortels”. » Ils s'opposeront au sens commun (*ibid.*, p. 3)¹. Les idées accèdent ainsi à une vie propre, loin de la pression des origines, ce qui fournira la « base » de la croyance des rationalistes : « La découverte que les concepts abstraits, *qui sont trop pauvres pour refléter les particularités de quelque tradition particulière et semblent ainsi être indépendants de la tradition*, sont liés par des relations abstraites, suggéra alors une manière autre et plus “objective” de traiter de la multitude : remplacer toutes ces formes de vie par une seule tradition abstraite, accepter les lois “objectives” de cette tradition et essayer de les prouver en utilisant les relations abstraites qu'elles contiennent » (*PE*, p. 7). On trouve cette intuition chez les Anciens, et en particulier chez Xénophane, et il n'est pas anodin que celui-ci soit l'ancêtre revendiqué par le rationalisme critique. Ces traditions théoriques auront

1. Et Feyerabend y voit la manière dont les intellectuels, dès l'origine, ont montré « suffisance et mépris pour des procédures différentes des leurs » (*PE*, p. 3). Cette constatation aura une importance énorme pour la théorie de la société libre. Libérer la société de la science, c'est la même chose que libérer les gens – l'homme ordinaire, le profane, le citoyen – de la pression totalitaire et autoritaire des experts et des intellectuels qui parlent au nom de tous et répriment ceux qui tiennent un discours contraire.

connu une certaine prospérité, et elles se sont appliquées à « remplacer les procédures de leurs membres, quasi intuitives et standardisées en partie seulement, par des modèles abstraits ayant des concepts abstraits et des relations abstraites entre eux » (*ibid.*, p. 8). Cette tournure d'esprit est renforcée par les historiens qui, influencés par Platon, la naturalisent, n'en contant que les succès et se faisant ainsi « apologistes du rationalisme » (*ibid.*, p. 9). Feyerabend ne nie pas que cette approche ait apporté des réussites, en particulier en astronomie ; il se contente de relever que la pensée abstraite, laissée à elle-même, engendre des « difficultés internes » et divers paradoxes (*ibid.*, p. 10).

Si Feyerabend remonte à la naissance du rationalisme (cf. Lecky, *op. cit.*), c'est en partie pour montrer que la forme contemporaine de la doctrine, malgré une certaine sophistication, est restée fidèle à ses origines. On pourrait par exemple citer, en ce qui concerne Popper à qui on associerait le plus naturellement le rationalisme critique, l'évaluation de S. Toulmin : « La source finale de ses normes rationnelles pour juger les arguments et procédures scientifiques est... restée... un ensemble de conditions générales *a priori*, qui ont été imposées de l'extérieur à tout raisonnement scientifique, par sa propre définition – en fin de compte arbitraire. »¹ De façon très ironique, cette évaluation n'est que prolongement de la critique acerbe de Lakatos, éminent disciple de Popper et propagandiste hors pair des thèses du rationalisme critique (*TT*, p. 140 et 164-168) qui disait de la philosophie de Popper qu'elle était « sèchement abstraite et hautement

1. *Human Understanding. The Collective Use and Evolution of Concepts*, Princeton University Press, 1972, p. 481.

anhistorique »¹. Mais en ce contexte l'argument se retourne contre Lakatos lui-même et ceux qui, comme Toulmin, semblent y adhérer. Popper n'est bien sûr pas un historien des sciences, ce qui ne l'empêche pas d'avoir souvent en la matière un instinct sûr, ce qui n'est pas un mince compliment venant de Kuhn. Mais de quel secours est vraiment l'histoire ici ? Lakatos a précisément tenté de dégager ses normes de rationalité de l'histoire, de ce qu'elle nous aura enseigné au cours des deux siècles précédents. Ce détour lui donne-t-il de meilleurs résultats dans la conception de la méthodologie ? La critique de Feyerabend n'a pas été moins dure contre lui² : en vertu de quoi devrait-on trouver le modèle de la science dans les lieux indiqués ? En quoi cette connaissance des deux derniers siècles nous dit-elle les normes et principes que nous devons respecter en science ? Quand Feyerabend dira que Lakatos est un anarchiste qui ne s'avoue pas tel et que seule l'en distingue une différence de rhétorique (TSA et CM), cela signifiera que les procédures que la méthodologie des programmes de recherche scientifiques préconise ne disent pas quoi faire, en sorte que tout est encore possible une fois qu'ont été édictés ses prétendus principes rationnels. Une critique de même genre sera d'ailleurs reconduite contre Kuhn, faisant valoir que la science normale ne condamne pas à la normalité et qu'on ne peut passer allégrement du compte rendu historique à

1. « History of Science and its Rational Reconstructions », *BSPS*, vol. 8, 1971.

2. Cf. « On the Critique of Scientific Reason », in R. S. Cohen *et al.* (eds), *Essays in Memory of Imre Lakatos*, *BSPS*, vol. 99, Dordrecht, D. Reidel, 1976 ; *Contre la méthode* ; cf. aussi *For and Against Method*.

l'approche normative¹. En un sens, l'échec des tentatives poppérienne, kuhnienne et lakatosienne, l'impossibilité dans laquelle se trouvent les auteurs cités de dégager des principes rationnels, c'est-à-dire transtraditionnels, qui guident la marche de la science et en assurent par avance le progrès sert la cause de Feyerabend qui pense qu'avec eux on assiste à « la fin du rationalisme » (*PE*, p. 21-25) et surtout à « la fin du rêve du XX^e siècle d'un rationalisme scientifique » (*ibid.*, p. 25).

De cet état des lieux, on peut tirer les conclusions qui s'imposent aux yeux de Feyerabend, et dont une bonne partie est contenue dans ce constat fait à propos de l'astronomie et de la révolution copernicienne : « Il faut une foi presque hégélienne dans le pouvoir de la raison pour supposer que toute cette masse de théories, conditions limites... présuppositions se sont mues côte à côte en accord avec des normes simples et facilement identifiables » (*ibid.*, p. 14). On sait que Feyerabend ne partage pas cette confiance en une raison dont on a toutes les difficultés à savoir ce qu'elle est vraiment. Aussi lui semble-t-il que « le rationalisme n'a pas de contenu identifiable et la raison n'a pas de programme reconnaissable en dehors et au-dessus des principes du parti qui, par hasard, s'est approprié son nom » (*AR*, p. 20). Et si l'on voulait considérer les propositions des épistémologues et les appliquer au déroulement ou à l'évolution de la science, on s'apercevrait que « les étapes prises ensemble ne constituent que rarement un modèle cohérent et obéissant à des principes universels » (*IT*, p. 117) ; et même quand il

1. Voir sur ce sujet « Consolations for the Specialist », *op. cit.* ; cf. « Première des deux lettres... », *op. cit.*

advient que ce soit le cas en un lieu particulier, on ne couvre ainsi qu'un petit territoire de l'histoire des sciences qui n'est pas plus important que tout ce qui est laissé en dehors (*ibid.*). À tout prendre, Feyerabend n'a rien contre le fait que nous voulions dégager ce que nous appellerions des normes de rationalité, qui peuvent d'ailleurs être évaluées ou même améliorées, pour autant que nous sachions que ces normes autant que « les principes de l'amélioration ne sont ni au-dessus de la tradition ni au-delà du changement et [qu']il est impossible de les fonder » (*AM*, p. 230 et chap. 18). On peut alors, compte tenu de ces limitations, choisir d'avoir une approche moins prétentieuse et considérer que nous n'avons tout simplement pas besoin de normes universelles de rationalité (*ibid.*, p. 160) et qu'elles ne sont pas à elles seules ce qui gouverne les arbitrages des scientifiques.

La critique de l'objectivité et la contestation de la raison ont chez Feyerabend une justification politique liée au fait que chaque fois que l'on fixe la rationalité, on a, sous-entendue, « la supposition que certaines doctrines sont vraies, d'autres fausses, et [qu'] être rationnel signifie accepter ce qui est cru être vrai » (*KSR*, p. 200). La supposition que l'on est dans le vrai, qui porte en elle l'exclusion du faux, est constitutive de la revendication de l'objectivité et de la rationalité. Ces deux notions et les prétentions qu'elles portent doivent être replacées dans un contexte où on doit traiter de la « multitude » ou affronter « la diversité culturelle », problème devant lequel Feyerabend distingue trois postures possibles que sont la persistance, l'opportunisme et le relativisme (*AR*, p. 12-15). C'est contre la première posture qu'il faut comprendre l'attaque de « l'idée de Raison et l'idée d'Objectivité », parce qu'elles « ont souvent été utilisées pour rendre intellectuelle-

ment respectable l'expansion occidentale » (*ibid.*, p. 11), parce que leur mise en avant n'est souvent que réflexe anthropocentriste visant « la défense de la civilisation occidentale » (*ibid.*, p. 17). Feyerabend ne conteste pas du tout la légitimité de cette défense, mais le fait qu'elle doive s'appuyer sur la science, et qu'elle ait tendance à en faire la seule valeur civilisationnelle, et donc à rejeter tout ce qui ne relève pas de la science telle qu'on l'entend alors. La raison et l'objectivité deviennent ainsi des instruments de conquête ; elles sont la bonne justification pour imposer aux peuples non occidentaux la vie occidentale, et semblent avoir leur incarnation toute trouvée dans la science. La critique de Feyerabend consiste donc à dire que la science, « telle qu'elle se fait » (B. Latour), n'autorise pas à faire une telle identification. L'objectivité comme la raison, qui devaient en être distinctives, sont en difficulté dans leurs versions formelles comme matérielles. Comment, au nom d'une position aussi faible, imposer notre croyance aux autres ? Est aussi attaquée une certaine idéalisation de la raison. Tant que le recours à la raison était générateur de conseils non contraignants et laissait une place légitime pour des pratiques non concordantes avec de tels conseils, « Dame Raison était une belle déesse de la recherche, serviable quoique parfois quelque peu autoritaire » (*PE*, p. 25). Mais ce qui était le cas pendant « l'émergence de la science moderne et ses révisions au XX^e siècle » s'est perdu avec les systématisations malheureuses qui ne réussissent pas plus à rendre compte de l'histoire des sciences et de la pratique scientifique réelle, qu'à justifier l'extension de leurs principes « rationnels » aux autres domaines et communautés. La déesse est devenue une « vieille femme volubile mais édentée » (*ibid.*, p. 364), à laquelle il va falloir dire adieu si on

veut quitter « l'approche abstraite » (*ibid.*) même si elle a été utile pour « créer du savoir mais aussi pour légitimer... de[s] blocs d'informations déjà existants » (*ibid.*, p. 16).

Un tel discours condamne-t-il Feyerabend à l'irrationalisme ? Répondre de manière affirmative est très tentant en effet. Comment ne pas le faire alors que le philosophe se réjouit fort du « déclin du rationalisme »¹, qu'il confesse que « son passe-temps préféré est de confondre les rationalistes en inventant des raisons contraignantes à l'appui de doctrines déraisonnables » (TSA, p. 5) et qu'il encense le relativisme dont le moindre des avantages n'est pas qu'il s'agit d'« une philosophie qui sape le fondement même de la Raison » (AR, p. 20) ou qu'il se donne pour programme de traiter « de la fausse conscience engendrée par la présence de cette instance trompeuse » qu'est la raison (*ibid.*) ? Mais, en philosophie, Feyerabend est aussi au théâtre et il joue aussi le personnage de l'irrationaliste, en partie parce qu'il s'agit d'une position « irritante » (H. Barreau) pour ses pairs. Le jeu peut d'ailleurs être socialisé, organisé, collectif, chacun tenant scrupuleusement son rôle. Ne raconte-t-il pas comment, avec Paul Meehl, ils tenaient des discussions emportées en pleine rue, celui-ci soutenant les positions raisonnables et lui les « conceptions les plus incongrues » (TT, p. 149) ? On sait aussi que *Contre la méthode*, qui glose beaucoup sur le thème de l'irrationalisme et lui a valu sa réputation, est « une longue lettre à Lakatos » où tout est en quelque sorte aggravé, pour pousser « l'ami et frère en anarchisme », et pourtant rationaliste impénitent, dans ses derniers retranchements.

1. Décrit dans *PE*, chap. 1, 6 et 11. Pour l'explication de la source du déclin, cf. *RRSM*, p. 4.

On commence à percevoir qu'il ne va pas de soi que l'on doive affirmer que Feyerabend est irrationaliste. La moindre des raisons n'est certainement pas l'incertitude sur ce qu'on entendra par cette qualification. Si le rationnel varie, son autre, l'irrationnel, se mue de manière correspondante : ainsi alors que la gnose incarna du temps des premiers chrétiens l'irrationnalité, cette dernière serait aujourd'hui du côté de ceux qui croient « en l'astrologie, au créationnisme, ou... en une origine raciale de l'intelligence » (*AR*, p. 17). Mais l'irrationnalité est encore autre chose pour « les empiristes sectaires », correspondant chez eux à l'attitude de ceux qui acceptent « des conceptions franchement en conflit avec l'expérience », comme elle est une nouvelle fois différente pour les « théoriciens dogmatiques » qui la voient dans la disposition à réviser « des principes fondamentaux à chaque vacillement des faits » (*AR*, p. 17). Dans ces conditions, dire de Feyerabend qu'il est irrationaliste, c'est à peu près ne rien dire du tout, si ce n'est ne pas recommander sa philosophie.

Autant l'anarchiste ne veut pas parler de ce qui est rationnel, trouvant la qualification vide, autant il parle sans arrêt de ce qui est raisonnable. Ainsi le relativisme qui « sape le fondement même de la Raison » est quand même décrit comme « raisonnable, humain » (*AR*, p. 21) ; le philosophe a aussi pour visée « un empirisme raisonnable » (*RRSM*, p. 44) ou « une théorie raisonnable de la connaissance » (*ibid.*, p. 99). S'observe alors une curieuse tension entre le raisonnable et le rationnel qui résume sa position. Si l'on veut entendre par irrationaliste : opposé ou rejetant la raison, dans la pensée ou dans l'action, alors cette étiquette ne peut seoir à Feyerabend dont on peut comprendre l'agacement quand il écrit : « Je n'ai jamais "dénigré la raison", quelle que soit la chose qu'on

Ull

nomme ainsi, mais seulement certaines de ses versions pétri-
fiées et tyranniques » (*TT*, p. 71) comme celles qui sont à
l'œuvre dans la philosophie des sciences. Il y a donc plus que
le jeu chez Feyerabend, ce qui est trahi par le fait que chaque
fois il tient le même rôle, celui de l'irrationaliste. En fait, il est
moins important pour lui de se dire irrationaliste que de sou-
ligner que la raison et les procédures dites rationnelles ne
couvrent pas la totalité du territoire de la recherche et de la
pratique scientifiques et ne sont pas uniformément efficaces.
Compte tenu de l'adaptabilité infinie de la signification de
« rationnel », qualifier ainsi les procédures est sans fécondité,
et vouloir ne rechercher que des procédures que nous dirons
« rationnelles » peut s'avérer « contre-productif ». Recourant
à l'histoire des sciences et en particulier à l'exemple de
Galilée, Feyerabend, adoptant le langage de ses adversaires,
peut alors faire valoir que « des méthodes "irrationnelles"
mènent souvent au succès (au sens même de ceux qui les
tiennent pour "irrationnelles"), tandis que des méthodes
"rationnelles" peuvent être à l'origine de très gros problè-
mes » (*AR*, p. 17). Cette licence souhaitée de passer outre la
raison est motivée par la situation de « développement iné-
gal » des différentes branches de la science, en sorte que les
transgressions de la raison et donc des normes établies four-
nissent l'occasion de faire advenir la nouveauté et, partant,
de combattre notre tendance naturelle au conservatisme
(*CM*, p. 156-177). Il y a derrière tout cela l'idée que les
canons de la rationalité dégagés par les philosophes sont
beaucoup trop limitatifs pour permettre que la science soit
pratiquée de manière créative, et que combattre la Raison,
comme l'enfermement, dans ce cas ne peut être que raison-
nable. C'est ce que l'on comprend lorsque Feyerabend

déclare que contester qu'il y ait des « principes universels » à la Popper « ne veut pas dire que la science est "irrationnelle" – on peut rendre compte de chacune de ses étapes » (TT, p. 117). Cette dernière phrase ne nous dit-elle pas finalement ce que veut dire « rationnel » pour Feyerabend ? Elle nous dit surtout que ne sera exclu de l'ordre du rationnel que ce dont on ne peut rendre compte ; mais les canons ne sont plus préfixés.

*Les nouvelles questions :
anarchisme, relativisme et incommensurabilité*

« L'épistémologie, ou la structure de la connaissance à laquelle nous souscrivons, est fondée sur une décision éthique. »

P. K. Feyerabend

Anarchisme, dadaïsme ou opportunisme ?

Or peut penser que Feyerabend utilise indifféremment l'une ou l'autre de ces notions pour désigner sa propre approche. Elles ne sont pourtant pas interchangeables et la seconde semble la moins adaptée à l'objet. Le philosophe qui « étudia le dadaïsme après la deuxième guerre mondiale » est surtout intéressé par le style de ses inventeurs : « Il était clair, lumineux, simple sans être banal, précis sans être borné ; c'était un style adapté aussi bien à l'expression de la pensée que de l'émotion » (*AM*, p. 265). On comprend spontanément l'importance de cette approche pour un épistémologue qui tient que la science n'est pas seulement un ensemble d'éléments dits « rationnels » mais inclut aussi la vie des gens, les humeurs, les pratiques de communautés, les pressions sociales et politiques, etc. Il est aussi crédité aux dadaïstes d'avoir compris mieux que tout le monde « le miracle du langage et de la pensée » (*ibid.*, p. 266) en tant qu'ils créent littéralement le monde ; et on en comprend l'importance pour qui défend la théorie pragmatique de l'observation. Quand Feyerabend parle du dadaïsme, il se

réfère à Hans Reichter pour qui « Dada, non seulement n'avait pas de programme, mais (...) était contre tous les programmes »¹. En cela se loge en quelque sorte la liaison directe avec l'anarchisme épistémologique qui n'a pas de chapelle fondationnelle en matière de connaissance et est contre tout recours de ce genre. Feyerabend est particulièrement sensible au travail de réduction ou de déconstruction fait par les dadaïstes. Dans *Science in a Free Society* il raconte qu'« ils révélaient la ressemblance effrayante entre le langage de la plupart des représentants de commerce en "importance", le langage des philosophes, des politiciens, des théologiens et l'inarticulation brute » (repris in *IT*, p. 183 ; *AM*, *loc. cit.*). On fait immédiatement la relation avec la déconstruction tentée et réussie par l'anarchiste du discours consacré sur la science, dont il aura attaqué tour à tour les grands concepts. L'attrait pour le dadaïsme est tel qu'il souhaite qu'on se souvienne de lui « comme d'un dadaïste désinvolte et non comme d'un anarchiste sérieux » (*CM*, n. 2, p. 18), cela se justifiant en quelque sorte par le but de restaurer la part de la valeur humaine que l'anarchisme traditionnel a eu tendance à négliger, faisant « peu de cas des vies humaines et du bonheur des hommes » (*ibid.*). Or on sait que, chez Feyerabend, le fondement de l'épistémologie est l'éthique (*CSF*, p. 96) au cœur de laquelle il y a la vie bonne et l'épanouissement de l'humain². « Prendre les choses à la légère » comme le suggère le dadaïsme sans être indifférent au sort réservé à la vie humaine, tel semble être le chemin.

1. *Art and Anti-Art*, cité in *CM*, n. 3, p. 30.

2. D'où l'intérêt de Feyerabend à étudier le rapport entre ces buts et la science. Cf. par ex. « Science, Freedom and the Good Life », *The Philosophical Forum* (1) 2, p. 127-135.

De telles considérations amènent à une définition négative de l'anarchisme feyerabendien. Il se distingue de l'anarchisme politique ou religieux et du scepticisme. Si le sceptique est indifférent aux conceptions et ne s'engage pas, parce que réservé, « l'anarchiste épistémologique n'a aucun scrupule à défendre les énoncés les plus triviaux, ou les plus provocants » (TSA, p. 5). De même une forme de vie qui semble devoir être éliminée aux yeux de l'anarchiste politique peut être défendue par un tenant de la position feyerabendienne puisqu'il « n'a aucune loyauté durable, pas plus qu'il n'a d'aversion durable envers quelque institution ou quelque idéologie que ce soit » (*ibid.*)

Feyerabend révèle que c'est Imre Lakatos qui l'appela, en s'amusant, anarchiste et dit qu'« il n'eut aucune objection à porter le masque anarchiste » (AM, p. VII). Mais ce qui, à l'origine, n'était qu'un masque, s'est révélé avoir une valcur plus que « rhétorique » et être comme la conséquence d'une conviction forte exprimée dans l'autobiographie : « Le monde, y compris le monde de la science, est une entité complexe et dispersée qui ne peut pas être saisie par des théories et des règles simples » (TT, p. 180). Elle peut être dite de façon plus explicite : « Il n'existe pas d'ensemble fini de règles générales qui ait un contenu effectif (c'est-à-dire qui puisse recommander ou interdire l'usage de procédures bien définies) et qui soit compatible avec tous les événements qui ont abouti à l'émergence et au progrès de la science moderne » (AR, p. 16). Cette conviction dispose par conséquent à l'ouverture à toute conception, quelque « absurde » ou « immorale » qu'elle puisse paraître, tout comme à n'importe quelle méthode et, dans le même temps, à l'opposition catégorique et absolue aux « méthodes... obli-

gatoires », « aux norme universelles, aux lois universelles, aux idées universelles, telles que “vérité”, “justice”, “honnêteté”, “Raison” et aux comportements qu’elles engendrent » (TSA, p. 5)¹.

On a souvent critiqué l’anarchisme en mettant en avant son incohérence et un certain nihilisme. Quel que soit l’intérêt de Feyerabend pour Nietzsche (*DSC*, p. 233), il n’est certainement pas nihiliste et ne refuse pas toute valeur, même s’il se refusera à en prendre une comme universelle, supérieure et devant être promue au détriment de toutes les autres². Quant à l’incohérence, elle concerne surtout le fait que Feyerabend parle souvent le langage de ses adversaires tout en n’adhérant jamais à leur position, ce qui rend parfois difficile de saisir ses propres conceptions (*IT*, p. 184). Mais le philosophe a un argument général contre les critiques de l’anarchisme qui consiste à dire que c’est à eux que revient la charge de la preuve. Montrer que l’anarchisme est indéfendable revient à produire la justification qu’existe réellement ce qu’il nie précisément, à savoir des lois, règles et procédures universelles et reconduites en chaque circonstance qui caractérisent la science. Or, chaque fois qu’on a tenté de dégager de telles normes, on s’est trouvé obligé de rabaisser indéfiniment les exigences jusqu’à les réduire à la nullité (*AR*, p. 16). Pourtant, tout, aux yeux de Feyerabend, n’est pas égal, ce qui ramène à la question de l’opportunisme.

1. De suffisance, de mépris, de négation de l’humanité et de l’intelligence aux autres, bref de recul démocratique.

2. Il accuse justement les professeurs en humanisme et en valeurs supérieures de cette perte dangereuse ; cf. in *IT* ses positions sur l’humanitarisme abstrait et dans *CSF*, p. 80, 81, 87.

L'opportunisme est sans doute la notion la plus claire et la moins chargée parmi les trois qualifications évoquées de l'approche feyerabendienne. Le philosophe a résumé celle-ci par son fameux « *anything goes* ». La traduction française qui en est proposée est assez trompeuse, comme l'est d'ailleurs l'original. Le « tout est bon » est une formule qui dépasse certainement la pensée de Feyerabend. L'égarement se poursuit avec le statut prétendu de la formule ; il s'agirait du « seul principe qui n'entrave pas le progrès » (CM, p. 20) ; en d'autres termes, « tout est bon » est un principe, ou, encore, « la seule règle universelle » (TSA, p. 6). Mais les qualifications de Feyerabend sont inadéquates. La formule n'est pas vraiment un « principe » ou une « règle » (AM, p. VII) ; ce qui est parfaitement ironique à son propos, c'est qu'alors qu'elle est proposée contre les tenants du rationalisme, ardents défenseurs de règles et de principes universels, elle est en réalité « l'exclamation terrifiée d'un rationaliste qui regarde de plus près l'histoire » (*ibid.*). Que lui apprend-elle ? Que son programme visant à rechercher des principes universels et constants qui auraient guidé la science est un réductionnisme qui ne peut qu'échouer. « *Anything goes* » est donc un constat historique, quelque chose comme ce que l'histoire des sciences nous aura appris. Le savant anarchiste qui en prend acte aura des buts parfois « stables », parfois « changeants », mais rien de tel qu'un but général et unique pour tous comme celui de la recherche de la vérité. Ses motivations peuvent être d'un ordre intellectuel, et ici l'argumentation a une certaine importance, ou d'un ordre personnel, pour chasser l'« ennui », converser ou « épater quelqu'un » (TSA, p. 5). De même une fois les buts déterminés, les possibilités pour les

tenir se révèlent multiples, et elles vont de la raison à l'émotion en passant par le pacifisme ou la violence (*ibid.*)¹.

Le « tout est bon » ne peut alors être reçu en un sens absolu, parce que pour Feyerabend tout n'est pas toujours bon². Ce qu'il veut dire, c'est qu'il est possible qu'une démarche ou procédure quelconque convienne dans une situation donnée ; mais étant donné une situation, « tout » n'est pas bon et n'importe quoi n'est pas recevable. La métaphore nous invitant à « faire feu de tout bois » est tout aussi énigmatique. Il faut la comprendre comme prêchant que tout bois (hypothèse, théorie, expérience, discours) est susceptible d'alimenter la cheminée de la science (le progrès) ; pour autant qu'il convienne à la situation dans laquelle nous nous trouvons. Mais, pour une situation donnée, n'importe quel bois ne fait pas l'affaire, tous n'ont ni la même efficacité ni la même valeur. Pourtant, nous ne saurions prédéterminer, au moyen d'un noyau de règles, ce qu'il en sera de l'adéquation entre la situation et le bois utilisé. Le travail du scientifique est précisément de s'occuper de cette adéquation, en sachant qu'il ne peut être assuré de rien, et donc qu'il doit rester ouvert à toutes les possibilités s'il veut jamais se donner une chance de résoudre le problème qui lui est posé. La maxime « tout est bon » a justement l'avantage de pouvoir « sans crainte être déclarée s'accorder avec les tactiques que met en œuvre

1. L'anarchiste montre qu'il y a une violence interne à la science qui se voit dans la manière dont elle muselle ses concurrentes dans la société (l'accusation de pratique illégale de la médecine par ex.), et dans la science quand on considère la manière dont on fait taire les opposants ou les innovateurs (suppression de crédits, renvois des laboratoires, refus de publication des articles, etc.).

2. D'où son refus de souscrire aux interprétations que Hempel et Chomsky font de sa formule. Cf. *DSC*, p. 244.

un scientifique pour faire avancer son sujet » (TSA, p. 6). Ces tactiques sont plurielles, et le scientifique utilisera chaque fois celle ou celles qui sont susceptibles de l'amener là où il le souhaite. Tel est l'opportunisme constitutif de la pratique scientifique réelle ; il enseigne que toutes les méthodes sont les bienvenues, qu'elles puissent être dites rationnelles ou irrationnelles, toutes les ficelles sont légitimes, et l'exploitation du contexte social comme l'intervention du politique ne sont pas à exclure.

L'inspirateur avoué de cette doctrine est Einstein pour qui le scientifique « doit... apparaître aux yeux de l'épistémologue systématique comme une sorte d'opportuniste sans scrupule »¹, l'ancêtre modèle en étant Mach (*KSR*, p. 216-217). Elle est en rapport étroit avec le pluralisme méthodologique qui, rappelle Feyerabend, domina largement la science du XIX^e et auquel souscrivirent des esprits aussi divers que Maxwell, Boltzmann, Helmholtz, Hertz ou Duhem. Il a continué d'attirer les scientifiques et « joue encore un rôle important dans la science du XX^e siècle », l'un des grands défenseurs en étant Niels Bohr (*KSR*, p. 217) ; et si on faisait le chemin à rebours, on tomberait sur l'exemple de Newton qui « définit des principes de recherche et... insiste lourdement sur eux », même s'il n'hésite pas, si cela s'impose, à les transgresser dans sa pratique scientifique (*DSC*, p. 12).

À y bien voir, l'opportunisme épistémologique se révèle à nous par des constats plutôt simples : par exemple, du fait qu'il n'y a pas qu'une manière d'interpréter les faits, le théoricien peut se trouver amené à passer d'une lecture à une autre

1. P. A. Schilpp (ed.), *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, New York, 1951, p. 683 ; *CM*, p. 15 ; *TSA*, p. 16.

de ceux-ci (*RRSM*, p. 75), ce passage étant à comprendre en rapport avec la manière dont il compte utiliser la situation dans laquelle il se trouve pour résoudre son problème. Deuxième constat ordinaire : des faits qui ne concordent pas avec une théorie peuvent fort bien être lus à la lumière d'une autre théorie (*ibid.*). On peut enfin rappeler deux des motivations profondes qui rendent compte de l'attachement de Feyerabend à cette doctrine. La première est que « la science a besoin de personnes qui s'adaptent et sont inventives, et non de rigides imitateurs de formes comportementales "établies" » (*AM*, p. 159) ; la deuxième, que « l'humanité et même la science tireraient profit de ce que chacun s'occupe de sa propre affaire » (*ibid.*), une conviction qui a sa lourde contrepartie politique. L'enjeu en est la promotion d'une « pratique libérale » de la science (*CM*, p. 20) qui ne risque pas de dégénérer en chaos, la nature veillant au grain : « Le système nerveux de l'homme est trop bien organisé » pour permettre une issue aussi hasardeuse (*ibid.*, p. 18-19). On se demande pourquoi, si l'opportunisme est si généralisé, on ne s'en rend pas facilement compte ? La réponse de Feyerabend est recours à ce qu'on pourrait appeler le syndrome newtonien : les scientifiques font une chose, et disent faire autre chose, leur fonctionnement pratique étant à mille lieux du compte rendu qu'ils en donnent (*TT*, p. 191), ce qui est une trivialité, dit-il, pour les historiens des sciences.

Le relativisme

Le nom de Paul Feyerabend a souvent été associé à cette doctrine. Ne propose-t-il pas, lorsque le combat contre le

rationalisme atteint en quelque sorte son paroxysme, des « Notes sur le relativisme » (*AR*, p. 27-108) ? Il voit justement en celui-ci une des voies de sortie quand on est confronté à la diversité culturelle que ses adversaires veulent réduire en mettant en avant l'objectivité et la rationalité. Mais il y a plusieurs versions du relativisme qui ne sont pas équivalentes, même si Feyerabend, le poussant à l'extrême, a tenté d'en faire une conception ordinaire : « Le relativisme est plus répandu que les critiques, qui s'en prennent à ses versions intellectuelles, ne semblent le croire » (*AR*, p. 14), écrit-il ; autant dire qu'il n'est pas seulement défendu par Protagoras et ses disciples, mais qu'on le trouve aussi là où on ne l'attend pas, chez le pygmée où il est qualifié de « non dogmatique »¹. En raison de ses diverses formes, Feyerabend a beau jeu de répondre, lorsqu'il est critiqué par ses adversaires, que ceux-ci ont une vue étriquée de la question (Popper par ex. (*AR*, p. 97)). Mais son rapport à cette question est fait d'évolutions et de renoncements dont l'histoire complexe serait trop longue à raconter. Pour résumer, on dirait que Feyerabend a eu sa période relativiste, jusqu'à *Adieu la raison*, et a dû revenir sur ses positions en considérant qu'elles

1. *Ibid.*, p. 14 ; et Feyerabend s'appuie ici sur l'article de C. M. Turnbull « The Lesson of the Pigmies », *Scientific American*, 208 [1], 1963. Cette référence n'est pas anodine. Aller trouver une forme sophistiquée de relativisme chez les pygmées enseigne que des positions raisonnables peuvent se trouver partout ; du coup, aucune communauté n'est dans la position d'être la seule à détenir la bonne façon de faire et de penser, et ne doit s'autoriser par conséquent l'arrogance de contraindre les autres à suivre son mode de vie, même sous le prétexte de progrès humanitaires. Cette intuition est au cœur de l'exigence d'une société véritablement libre, mais aussi de la contestation du développementalisme, une question sur laquelle le philosophe avoue avoir été influencé par sa femme Grazia Borrini.

avaient des conséquences indésirables, de son propre point de vue, et n'étaient pas assez liées à l'expérience humaine.

La période relativiste culmine avec *Adieu la raison* où l'on trouve la théorie du relativisme, qui a des formes « plus intuitives et spontanées » comme « d'autres très intellectualisées » (*AR*, p. 14). Sa « longue histoire » qu'évoque P. Feyerabend (*ibid.*, p. 27) en dévoile plusieurs figures dont trois sur lesquelles il s'arrête longuement : ce sont les figures pratique (p. 28-50), démocratique (p. 67-76) et épistémique (p. 89-93).

Le relativisme pratique, dit encore opportunisme, s'occupe « de la manière dont des conceptions, des coutumes, des traditions différentes des nôtres peuvent affecter nos vies » (*ibid.*, p. 28). Ce problème concerne la science qui est une tradition et comporte des traditions, comme il la déborde parce qu'il a des enjeux politiques évidents (cf. *ibid.*, p. 50-54). Contre « la voie du pouvoir » qui impose aux autres sans leur avis et qui est à l'œuvre dans « les conquêtes étrangères, la colonisation, les programmes de développement et une grande partie de l'enseignement occidental » (*ibid.*, p. 34) ; contre « l'approche théorique » qui veut trancher les conflits de valeurs survenant dans de tels contextes en ordonnant celles-ci et en définissant des « lignes de conduite » suivant des systèmes ainsi construits sans s'occuper de « comprendre les personnes concernées » (*ibid.*, p. 34), Feyerabend propose ce qu'il nomme « l'échange ouvert » dont les propriétés sont qu'il « respecte le partenaire, qu'il s'agisse d'un individu ou de toute une culture... [qu'il] n'a pas d'organon bien qu'il puisse en inventer un ; [qu'il] n'obéit pas à une logique bien que de nouvelles formes de logique puissent émerger au cours de l'échange » (*ibid.*, n. 13, p. 38). Le choix de l'échange ouvert

révèle la conviction fondamentale sous-jacente aux positions du relativisme pratique : nous pouvons toujours apprendre des autres, même « des peuples "primitifs" » (*ibid.*, p. 29), et tirer parti de la différence.

χ Le relativisme démocratique en constitue la seconde forme et est une réponse à l'« approche autoritaire » qui a à juste titre la faveur de nombre d'intellectuels puisque c'est aux experts et spécialistes qu'il revient de trancher les questions catégorielles de la société, ce qui est une procédure antidémocratique. « Jadis, les scientifiques n'avaient pas plus d'influence que les plombiers ; aujourd'hui de larges pans de la société reflètent leur vision des choses » (*AR*, p. 68). Le relativisme démocratique consistera précisément à faire avancer l'« approche démocratique » (*ibid.*, p. 70), contre « Platon et ses successeurs » (*ibid.*, p. 71) en relativisant les positions et le prétendu savoir légitimant le pouvoir des experts, et en restaurant l'homme ordinaire, le citoyen, dans son droit de trancher les questions qui engagent sa vie : « Les citoyens, et non pas des groupes d'experts, ont le dernier mot pour décider ce qui est vrai ou faux, utile ou inutile pour leurs sociétés » (*ibid.*, p. 72). Cette forme de relativisme, que l'on trouve dans « l'Orestie d'Eschyle entre autres » (*ibid.*, p. 73), est présente « chez Protagoras et dans l'Athènes de Périclès » (*ibid.*, p. 72). Mais ces origines lointaines ne nous parleraient pas si elles ne touchaient à quelque problème fondamental qui nous affecte directement, celui du statut de la science dans la société¹. Contentons-nous ici d'en énoncer l'enseignement général : « Que différentes cités (...) peuvent

1. Cf., entre autres, « Experts in a Free Society », « How to Defend Society Against Science » et « Democracy, Elitism and Scientific Method », constituant respectivement les chapitres 5, 8 et 11 de *KSR*.

voir le monde de différentes façons et juger acceptables des choses très différentes » (*AR*, p. 73), ce qui « n'exclut pas la recherche d'une réalité objective » (*ibid.*, p. 74).

La dernière forme est le relativisme épistémique : « Pour tout énoncé, théorie ou point de vue conçu (comme vrai) pour de bonnes raisons, *il existe* des arguments susceptibles de prouver qu'une vision alternative est au moins aussi bonne, sinon meilleure » (*ibid.*, p. 93). Cette doctrine rappelle notre engagement inévitable, et la relativité de ce que nous tenons pour la connaissance à notre situation propre, et donc la possibilité qu'un regard d'ailleurs ne produise pas les mêmes résultats. Les raisons sont bonnes pour nous, parce que nous adhérons consciemment ou inconsciemment à certaines conceptions d'arrière-plan, qui sont structurantes et font donc que nous voyons (acte si naturel et pourtant processus nécessitant apprentissage, entraînement et socialisation)¹ le monde d'une certaine manière. Cela ne revient absolument pas à dire que notre connaissance est arbitraire, sans valeur ou que nous pourrions mettre n'importe quoi à sa place. Si le relativisme est ouvert, il n'est pas une philosophie du chaos et il ne condamne pas à la réduction à la subjectivité personnelle.

Feyerabend, qui défendit si longtemps le relativisme, y renonce à peu près complètement au soir de sa vie, n'y voyant plus qu'une de ces « conceptions de salon » (*TT*, p. 191) qu'affectionnent les philosophes. La retraite s'énonce clairement : « Je ne suis ni un populiste pour qui un appel "aux gens" est la base de toute connaissance, ni un relativiste pour

1. Cf. E. Emboussi Nyano, « La théorie kuhnienne de la perception », in *Maât, African Philosophical Review*, 1^{re} année, n° 1, avril 1999.

lequel il n'y a pas de "vérités en tant que telles" mais seulement des vérités pour ce groupe-ci ou celui-là et pour cet individu-ci ou celui-là » (*AM*, p. XIII). En fait, il abandonne « l'idée selon laquelle les cultures sont des entités plus ou moins fermées avec leurs propres normes et procédures, qu'elles ont une valeur intrinsèque et qu'elles ne devraient pas subir d'interférences » (*TT*, p. 191-192). Contre cette malheureuse intuition anthropologique, il soutiendra désormais qu'il n'y a pas de « lois culturelles inexorables » et que nous avons souvent affaire à des identités en mouvement, vivantes parce qu'échangeant entre elles et s'enrichissant dans le contact. Il peut alors affirmer que « chaque culture est potentiellement toutes les cultures et que des traits culturels spéciaux sont des manifestations variables d'une nature humaine unique » (*ibid.*, p. 192)¹. Ce qui apparaît comme une « particularité culturelle » peut fort bien tenir un rôle fondamental dans une autre culture ; ainsi découvre-t-on des valeurs transculturelles. Il n'y a, dit-il, rien de tel « qu'une répression "culturellement authentique" ou un meurtre "culturellement authentique" » (*ibid.*, p. 192). Finalement, il semble que le relativisme que le dadaïste voulait opposer à l'objectivisme doive être abandonné exactement pour les mêmes raisons : ils « ne sont pas seulement intenable en tant que philosophies, ce sont des mauvais guides pour une collaboration culturelle féconde » (*ibid.*, p. 193). Ce n'est donc que justice qu'un philosophe qui a toujours

1. Il est malheureux que Feyerabend n'envisage pas la contre-thèse de l'existentialisme athée, à savoir la garantie divine de cette constance, et qui rejoint l'autorité qu'il ne veut pas. On se rappelle le mot de Sartre dans *L'existentialisme est un humanisme* : « Il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. » D'autre part, si l'homme est un, la thèse de l'incommensurabilité est en danger.

professé le pluralisme, la prolifération et la nécessité de donner à chaque humain ou communauté sa chance en arrive à ce renoncement. Sa position finale, qu'il baptise « anti-relativisme », l'amène à s'élever « contre l'ineffabilité culturelle »¹ et ses dangers. Qu'importe finalement que dans son « Postscriptum on Relativism » (*AM*, p. 268-272) il parle de son relativisme cosmologique ou ontologique (*ibid.*, p. 270) qu'on oppose parfois (*DSC*, p. 263) puisqu'à la fin le relativisme est déclaré être tout simplement « une chimère » (*DSC*, p. 261).

L'incommensurabilité

Paul Feyerabend avoue que c'est en étudiant les positivistes viennois et la littérature sur les énoncés de base, qui constitue l'objet de sa thèse de 1951, et « en considérant la possibilité de perceptions radicalement différentes des nôtres » qu'il tombe sur le phénomène de l'incommensurabilité (*AM*, p. 211). Le problème qui l'occupe alors est de tenter d'identifier le donné, si tant est que les énoncés de base le décrivent. Phénoménologiquement la tâche est impossible car « le donné ne peut pas être isolé par l'observation » (*ibid.*) ; on ne peut davantage le caractériser de façon distinctive logiquement, car cela reviendrait à y voir ce qui peut par exemple « être assuré avec certitude », et aurait malheureusement pour conséquence de le vider de son aspect empirique et donc de sa corrigibilité corollaire. Ce double échec

1. Cf. « Contro l'ineffabilità culturale », *Il Mondo*, 3^e ed., Rome, 1994.

conduira le philosophe à l'enseignement principal selon lequel la distinction entre les énoncés protocolaires, qui sont supposés énoncer des protocoles d'observation, et les énoncés théoriques ne réside pas dans leur signification mais dans leur utilisation, c'est-à-dire que théorie et expérience sont si intimement liées que nous n'avons jamais affaire qu'à des énoncés théoriques. En 1958, Feyerabend possède déjà ce résultat qu'il enrichira par la suite, en particulier à l'occasion de la rédaction du chapitre 17 de *Contre la méthode*. Les livres de Bruno Snell (*The Discovery of Mind*), Vasco Ronchi (*L'Optique, science de la vision*) et Heinrich Schäfer (*Von Aegyptischer Kunst*) inspireront cette élaboration complémentaire. Ce qui n'est alors qu'une approche *abstraite* va se nourrir d'exemples, tels ceux du *savage* et du scientifique qui voient le même pot différemment, des conceptions de la Lune ou du Soleil chez Anaximandre ou Plutarque, ou des observations télescopiques de Galilée (TT, p. 178-179).

Qu'est-ce que l'incommensurabilité ? On peut de façon liminaire se demander si en énoncer une définition a quelque utilité. En tout cas Feyerabend s'y est essayé : l'incommensurabilité est liée à la nature même des théories qui sont à comprendre comme des systèmes hiérarchiques au sein desquels certaines suppositions sont « plus fondamentales » que d'autres. Ce qui advient, c'est qu'un « changement des règles fondamentales » entraînera un « changement majeur de la théorie » elle-même, ou alors du langage dans lequel ces règles sont données, et cela affecte à son tour les significations et les croyances qui accompagnaient la théorie (RRSM, p. 114, n. 27). Mais nous n'avons parlé jusque-là que des changements qu'encourt une théorie dans une situation de recherche donnée. Le résultat de tels changements est une

nouvelle théorie ; et le problème de l'incommensurabilité survient précisément quand on veut comparer la première théorie à la seconde. Les changements paraissaient anodins, l'une et l'autre théorie donnant superficiellement l'impression qu'elles traitent de la même chose. Mais, dit Feyerabend, si nous traduisons l'une dans l'autre, ne sont préservés que les concepts, la matière des théories s'étant évaporée (*ibid.*, p. 119). On peut toujours s'arranger, par quelque manœuvre, pour que, même de façon partielle, soit sauvegardée la stabilité des significations, mais cela signifiera que nous avons décidé de vivre dans l'artifice, ce qui rend du coup ce recours « superflu » (*ibid.*, p. 102). Ce qui se produit quand c'est une même théorie qui devient autre a encore plus de chance de se produire quand plusieurs théories sont en concurrence. On se trouve alors dans une situation où, passer d'une théorie à une autre, « c'est plutôt comme reconnaître que l'on a eu un rêve » (*TT*, p. 119), tant les choses changent et sont peu réconciliables.

C'est en 1962 que Feyerabend proposera une définition de l'incommensurabilité dont voici une version : « Une théorie est incommensurable avec une autre théorie si ses conséquences ontologiques sont incompatibles avec les conséquences ontologiques de la dernière » (*RRSM*, p. XI). Quand des théories se succèdent, comme l'histoire des sciences nous en donne le spectacle permanent, ce n'est heureusement pas toujours le cas. Mais des cas extrêmes sont aussi possibles où « toute une théorie, y compris tous ses énoncés d'observation, est incommensurable avec la théorie à laquelle elle succède » (*ibid.*). De tels cas sont ceux qui posent d'insolubles problèmes à la philosophie traditionnelle des sciences, en raison de son idéologie du pro-

grès. Feyerabend a tenté de rendre ce discours moins abstrait en recourant abondamment aux exemples. Celui qui a valeur de paradigme sur le sujet est le concept d'impetus aristotélicien¹ dont on voit bien qu'il ne peut être raisonnablement défini dans le cadre de la théorie newtonienne, parce que son utilisation implique des lois qui sont en désaccord avec la physique de Newton (*RRSM*, p. 66). Feyerabend donne nombre d'autres exemples, qu'il s'agisse de la température et de l'entropie qui sont des "concepts incommensurables" (*ibid.*, p. 79-80) ou du platonisme et de l'empirisme qui se révèlent être deux doctrines incommensurables en ce qui concerne le problème de l'âme et du corps (*ibid.*, p. 90).

Le recours aux exemples permet de montrer ce qui peut paraître confus si l'on n'en reste qu'à l'idée, et surtout d'indiquer « les éléments qui doivent être considérés dans toute discussion détaillée de l'incommensurabilité » (*ibid.*, p. XI). D'abord, toutes les théories qui se suivent ne sont pas incommensurables. Cette caractéristique ne s'applique qu'à des théories non instanciellles (*ibid.*, p. 68). En second lieu, incommensurabilité n'est pas incomparabilité, d'où le débat caduque avec Popper. Au contraire, Feyerabend fait valoir que l'on peut toujours dégager des critères formels de comparaison, tels par exemple le caractère linéaire ou la cohérence, tout comme des critères non formels à l'instar de la conformité avec la théorie de base. Mais, ajoute-t-il aussi, les deux catégories de critères donnent parfois des résultats contradictoires, en sorte qu'il faut choisir l'une ou l'autre

1. Que Feyerabend avoue avoir trouvé dans *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert* de Anneliese Maier ; cf. *AM*, p. 212.

(*ibid.*, p. 16) ; d'autre part, dès qu'une différence ontologique importante a été introduite, la comparaison est condamnée à rester à la superficie, puisque ce dont on parle est différent. Ainsi, on a beau avoir une même valeur pour le mouvement, l'impetus aristotélicien est irréductible au moment newtonien, les conceptions sous-tendues étant profondément différentes, sans commune mesure (*ibid.*, p. 65).

La situation n'est pas simple parce que l'incommensurabilité a deux caractéristiques dangereuses : i) elle est sournoise : elle ne se remarque pas du premier coup et demande un certain temps pour être démontrée (*ibid.*, p. 76). Des personnes défendant des doctrines incommensurables peuvent parfaitement avoir l'impression qu'elles communiquent et échangent autour de la même chose, jusqu'à ce que le basculement se produise. Il n'y aura donc eu que dialogue de sourds, et même l'analyse du langage est tout à fait inopérante dans la tâche de détection de cette incommensurabilité (*ibid.*, p. 78) ; ii) elle est quasi naturelle : la connaissance évolue, et avec elle les significations se désagrègent, les conceptions du jour intègrent de nouveaux éléments qui à terme vont précisément les détruire. Comme le dit Feysabend, « des changements conceptuels peuvent survenir n'importe où dans le système employé à un certain moment pour l'explication des propriétés du monde dans lequel nous vivons » (*ibid.*, p. 89). Ce point de vue « plus libéral » est destiné à s'opposer au dogme de l'invariabilité de la signification des termes observationnels parce qu'elle serait dictée par l'observation, ou théoriques parce qu'elle serait fixée une fois pour toutes par la théorie d'arrière-plan. Or la variabilité insoupçonnée et inévitable de la signification des termes permet l'introduction de nouvelles conceptions, d'interpré-

tations concurrentes, de nouvelles manières de voir le monde, ce qui ne peut qu'être un avantage si nous voulons connaître le monde dans lequel nous vivons et avons la modestie de reconnaître que nous avons encore beaucoup à en apprendre.

Quoique l'origine de la position de Feyerabend ramène aux années 1930, au moment où il en donne une formulation nette, l'incommensurabilité est dans l'air du temps. Ce qui est chez lui une conclusion théorique tirée d'une argumentation formelle, même si elle est étayée d'exemples, se retrouve la même année 1962 dans *La structure des révolutions scientifiques*, « le grand livre de Kuhn », dans lequel celui-ci « utilisait une approche différente pour appliquer le même terme [incommensurabilité] à une situation semblable (mais non identique). Son approche était historique, alors que la mienne était abstraite » écrit Feyerabend (*AM*, p. 212). On a évoqué le livre de Hanson quatre ans plus tôt où ce même thème tient une place importante, en particulier quand on l'applique à l'histoire de la mécanique quantique¹.

La thèse de l'incommensurabilité a suscité de nombreuses critiques : certains en ont contesté jusqu'au principe même. Deux personnes défendant des théories incommensurables

1. Cf. chap. 4 et l'idée que l'adoption du principe de correspondance n'annihile aucunement la différence qui demeure importante entre les postulats quantiques et la théorie électromagnétique. Cette communauté entre Kuhn, Hanson et Feyerabend n'efface pas les différences. Pour l'origine du concept d'incommensurabilité, voir l'évocation de Feyerabend dans *CM*. Une comparaison claire des approches de Kuhn et de Feyerabend a été faite par Howard Sankey, *The Incommensurability Thesis*, Aldershot, Avebury Press, 1994. En ce qui concerne le rapport à Hanson, Feyerabend dit de sa propre thèse qu'elle est plus forte que celle de l'imprégnation (*AM*, p. 212) ; cf. aussi son évaluation du livre de Hanson in *Philosophical Review*, vol. 59, 1960. Pour d'autres différences, voir *CM*, n. 1, p. 303.

ont des schèmes conceptuels différents et, puisqu'il s'agit d'ontologie, vivent dans des mondes différents. Mais cette idée même est loin d'être claire, dit Davidson¹. D'autres comme Putman en ont relevé l'incohérence². Puisque l'incommensurabilité est ce qui advient quand on passe d'une théorie à une autre avec changement significatif du sens des concepts, si Feyerabend veut la défendre, il « nous doit une théorie du sens » qui est malheureusement absente chez lui, fait valoir Achinstein³, une critique que l'on trouve chez Hempel qui demande la clarification de la notion de sens impliquée par l'incommensurabilité. De telles critiques révèlent les conséquences graves de la thèse incommensurabiliste. Derrière la contestation, couve la raison profonde qui rend l'incommensurabilité des théories ou des cadres de référence si peu acceptable aux yeux de beaucoup. Dans les cas où elle est attestée, elle réduit à néant ce qui est au cœur de la manière dont nous rendons compte de la science, de son évolution et surtout de son progrès : la comparaison. Sur ce point particulier la discussion avec Popper est assez significative⁴ : la possibilité de la comparaison entre théories concurrentes, entre théorie supplantée et nouvelle théorie adoptée est importante, car c'est avec elle que nous pouvons déterminer la meilleure théorie, et surtout parce que c'est elle qui authentifie notre progrès. Or dans le cadre de théories

1. « On the Very Idea of a Conceptual Scheme », *Proceedings of the American Philosophical Association*, n° 47, 1973.

2. Voir *Raison, vérité, histoire*, Paris, Minuit, 1984 ; pour la réponse de Feyerabend à Putman, cf. « L'incommensurabilité selon Putman », chap. 10 de *AR*, p. 302-318.

3. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 4, Minneapolis, 1970, p. 224.

4. Cf. « Le mythe du cadre de référence », in *Karl Popper et la science d'aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1989.

incommensurables, la comparaison est vidée de son intérêt : « Aucune des relations logiques habituelles (l'inclusion, l'exclusion, l'intersection) ne peut être établie » entre elles (*CM*, p. 246). Du coup, nous ne pouvons pas rendre compte de notre passage d'une théorie à une autre en invoquant le progrès dans la compréhension. Dans un modèle explicatif comme celui de Popper une théorie nouvelle n'en remplace une ancienne que parce qu'elle résout les problèmes de celle-ci et d'autres problèmes nouveaux qui ne pouvaient pas être traités dans le cadre de l'ancienne théorie. Or cette accumulation du succès est impossible s'il y a incommensurabilité de théories. L'idée qu'une théorie ancienne est une bonne approximation d'une théorie nouvelle est, elle aussi, incompréhensible dans le cas de théories incommensurables. Il n'y aura approximation que si l'on traduit par exemple les acquis de la première théorie dans les termes de la seconde ; or que les concepts et formules mathématiques demeurent les mêmes n'exclut pas qu'un glissement de sens ait déplacé ce à quoi les théories font référence. De même, la possibilité d'expériences cruciales permettant de trancher entre théories en concurrence s'évanouit.

Feyerabend semble assez indifférent à la polémique déclenchée par l'incommensurabilité et aux réactions plutôt hostiles qui l'ont suivie. Puisqu'elle n'entrave pas la pratique scientifique, n'étant embarrassante que « pour certaines théories sémantiques abstraites » (*RRSM*, n. 38, p. 16), point n'est besoin d'y remédier. Apparaît ici une différence significative d'attitude entre philosophes et scientifiques qui trahit l'inadéquation et même la fausseté de la philosophie des sciences (*ibid.*, XI). Nous sommes irrémédiablement exposés à l'incommensurabilité parce que les « changements de signi-

fication se produisent trop fréquemment » (*ibid.*, p. 168), qu'ils passent inaperçus parce qu'il sont introduits comme des "interprétations naturelles" que porte la langue que nous parlons (*CM*, chap. 6), et surtout parce que « toute discussion intéressante, c'est-à-dire toute discussion qui conduit à une avancée de la connaissance, s'achève dans une situation où quelque changement décisif de signification s'est produit » (*RRSM*, p. 168). Cette porte toujours entrouverte sur l'incommensurabilité aurait pu inquiéter. Feyerabend tient quant à lui que celle-ci ne représente une difficulté que pour les conceptions philosophiques simplistes appartenant à des traditions théoriques (*AR*, p. 24 ; cf. aussi chap. 10). Elle n'empêche pas la collaboration entre scientifiques puisqu'il n'est pas besoin d'une idéologie commune pour que celle-ci puisse avoir lieu (*ibid.* ; cf. aussi chap. 11). Contre elle, les scientifiques ont une parade simple : utiliser les concepts « de manière ouverte, ambiguë et souvent contre-intuitive » (*AM*, p. 211). Même le danger relatif à l'impossibilité de la comparaison des théories peut être largement minoré, puisqu'il révèle finalement, non pas tellement que la comparaison est impossible, mais que les critères proposés par les différentes méthodologies pour la mener sont trop simples pour couvrir les cas complexes (*CM*, chap. 17).

En guise de conclusion :
science, philosophie et société libre

« La science, après tout, est notre créature, et non pas notre maîtresse ; ergo, elle devrait être l'esclave de nos caprices, et non le tyran de nos désirs. »

P. K. Feyerabend

Il importe de s'arrêter à la réponse que Feyerabend propose pour la question des questions de l'épistémologie : Qu'est-ce que la science ? puisque cette réponse a une incidence directe sur son évaluation de l'épistémologie et des conséquences sur la manière de concevoir la société.

La réponse la plus générale à cette question se trouve dans le titre du premier livre de Feyerabend : la science est une connaissance sans fondements. Cette absence de fondements est aussi absence de communauté sur laquelle construire une homogénéité. Du coup, dire « la science », c'est toujours utiliser une expression inadéquate. En fait, dit Feyerabend, par science nous entendons simplement les choses faites par les scientifiques. Mais celles-ci sont diverses, les scientifiques étant comme « des architectes qui construisent des immeubles de différentes tailles et formes » dont « personne ne sait » s'ils tiendront debout ou s'effondreront (*AM*, p. 2). Cette analogie est parlante, et l'une de ses conséquences est qu'« *il peut y avoir de nombreuses sortes de sciences* » (*ibid.*), cela étant en rapport avec le fait que des gens venant « d'arrière-plans sociaux différents approcheront le monde de manières différentes et en apprendront différentes choses » (*ibid.*, p. 2-3). On a reconnu le relati-

visme du philosophe, dont la thèse nourricière, qui constitue en effet la thèse structurale du livre, est celle de la non-unité de la science. Celle-ci devient évidente quand on s'aperçoit que, sur des questions fondamentales, les scientifiques diffèrent autant que les tenants d'idéologies ou de cultures différentes (*ibid.*, p. XI-XII). En raison de cette non-unité, il n'y a donc pas de caractérisation générale de l'activité scientifique ; même le caractère quantitatif n'est pas assez général pour la distinguer, encore moins la précision puisque, nous apprend Crombie, le moins frappant à propos de la révolution scientifique n'est pas qu'elle eut lieu avant l'invention des nouveaux instruments de mesure (*RRSM*, p. 182). Il n'empêche qu'au vu de l'histoire, on peut énoncer quelques traits de la connaissance scientifique : elle n'est pas un processus convergeant vers quelque conception idéale mais, selon le modèle de la prolifération, un océan toujours croissant d'alternatives soumises à une compétition qui a pour effet de mener à une meilleure articulation des théories et de contribuer au développement des facultés humaines (*ibid.*, p. 107). Dans ce processus, l'ingéniosité et la spéculation tiennent un rôle non négligeable (*ibid.*, p. 219), les arguments ont d'autant plus de force qu'ils sont, comme dans le cas de Galilée, utilisés habilement (*CM*, chap. 9) et la connaissance observationnelle n'est pas plus fiable qu'une autre (*RRSM*, p. 134). La propagande y tient un rôle comme on peut le voir dans la condamnation de Bohm par von Neumann, de même que la métaphysique, au sens que lui donne l'école de Copenhague, c'est-à-dire ce qui n'est ni mathématique ni empirique (*ibid.*, n. 11, p. 224), y contribue. Du coup, on doit reconnaître que les résultats scientifiques n'ont pas la solidité qu'on leur prête (*TSA*, p. 4) et que le charlatanisme n'est pas une pratique si éloignée d'une science où les preuves sont aussi parfois

ULB

l'évocation de noms prestigieux comme von Neumann, des mots magiques comme expérience ou fait, ou de sidérants « tours de passe-passe » (II, p. 101). Mais on peut avoir une image plus positive de la science et y voir « une pratique... flexible, riche, stimulante et technologiquement efficace » (*ibid.*, p. 117) dont les historiens rendent fort bien compte.

Cette description de la connaissance scientifique n'est pas laudative ; on a l'impression que Feyerabend s'applique à noircir le trait. La comparaison de la science au mythe et à la religion fait partie de ce qui aura le plus scandalisé les critiques, alors même que ce rapport est une constante exprimée de manière très claire déjà dès *Une connaissance sans fondements* où il souligne que le mythe n'est ni rêve ni poème (p. 69), qu'il peut avoir les faits et l'expérience pour lui (p. 68, 71), qu'il guide une communauté (p. 68), s'applique à la réalité (p. 76), recourt à des facteurs psychologiques pour s'implanter (p. 82), punit ses adversaires (p. 87) et est une entité solide sur le plan argumentatif (p. 87), tous traits qui le rapprochent d'une façon curieuse de la théorie scientifique (p. 68, 71, 74, 85). Et en parlant de l'attitude dogmatique qui est liée au mythe, comme, en raison de la ressemblance, à la théorie scientifique, il fait dans le même livre un parallèle avec l'attitude des Pères de l'Église. *Contre la méthode* retrouve ces intuitions : « La science est beaucoup plus proche du mythe qu'une philosophie scientifique n'est prête à l'admettre » (p. 332) ; elle est « la plus récente, la plus agressive et la plus dogmatique des institutions religieuses » (*ibid.*).

À partir de telles affirmations, on a vite fait de conclure que Feyerabend est le philosophe antiscience de notre temps, « le pire ennemi de la science » comme le dit M. Gardner (*op. cit.*) reprenant une belle légende. Mais le discours de l'anarchiste

ne s'attaque qu'à l'image déformée que les philosophes ont de la science et qu'ils s'évertuent à propager, leur demandant précisément de respecter le travail du scientifique s'ils veulent s'autoriser à en parler. À Gardner il répond : « Je ne suis pas contre la science. Je loue ceux qui sont les plus avancés dans sa pratique et suggère que leurs procédures soient adoptées par les philosophes. Ce à quoi j'objecte, c'est à l'interférence de l'étroitesse d'esprit philosophique et à l'extension bornée des dernières modes scientifiques à tous les domaines de l'effort humain ; en bref, ce à quoi j'objecte, c'est à l'interprétation et à la défense rationalistes de la science » (n. 17, *AM*, p. 122). On trouve la même réponse dans le quatrième dialogue où Feyerabend parle de l'« éloge de la procédure de Galilée » et de la recommandation qu'il en a faite, même si tout cela lui paraît finalement relever d'inintéressantes « trivialités »¹. L'autre point souligné par Feyerabend est que des approches qui ne sont pas scientifiques peuvent avoir de la valeur (*TT*, p. 85), ce qui relève du bon sens.

Trois figures sont particulièrement intéressantes et suggestives pour l'approche feyerabendienne : a) la science comme langage, avec ses processus d'apprentissage². Autant la langue structure notre pensée et découpe le monde d'une certaine manière, nous disposant à le voir dans cette perspective, autant nous pouvons parler plusieurs langues, ce que Feyerabend conseille d'ailleurs pour les enfants. Le

1. *DSC*, p. 245 ; voir aussi « Feyerabend vs Gardner. Science : Church or Instrument of Research ? », *Free Inquiry*, 3, p. 58-60. Pour la non-supériorité de la science au mythe, voir notre introduction à *CSF*.

2. La comparaison à Whorf est sur ce point fondamentale. Feyerabend reprend et radicalise la thèse ethnolinguistique tout en en excluant le conservatisme, ce qui est en fait un trait de son adhésion critique à la philosophie des jeux de langage de Wittgenstein. Cf. *AM*, chap. 16.

monisme d'un schème unique porté par une seule langue est ainsi remplacé par le pluralisme d'un monde ouvert soutenu par des représentations différentes portées par des langues différentes, car celles-ci conduisent à des ordonnancements différents des mêmes faits (*AM*, p. 209), et leurs grammaires différentes induiront des manières différentes de voir le monde (*ibid.*). Par opposition à Whorf, Feyerabend pense que considérer le langage comme l'unique moule des événements est une conception trop étroite ; la science, dit-il, n'est pas qu'un système d'énoncés (*ibid.*, p. 210), et discuter une institution scientifique ne se résume par exemple pas à discuter ses productions écrites (*TT*, p. 97-98). Il y a, au-delà, les manies, l'induit, l'inénonçable, bref la pratique.

b) La science comme art, d'où les questions de style¹. Même pour Feyerabend, cette réduction ne semble pas aller de soi, malgré son rapport à l'art (*ibid.*, p. 59 ; 76-77). N'affirme-t-il pas qu'« aucune réussite intellectuelle ne peut donner les joies que l'on a en se servant d'un instrument » comme la voix (*ibid.*, 107) ? Ne relève-t-il pas toute la différence qu'il y a entre se préparer à l'art lyrique et devenir « un génie mathématique » (*ibid.*, p. 47) ? Pourtant des passerelles existent, qui rapprochent beaucoup science et art : déjà il voit un rapport entre science et littérature et critique ceux qui opposent les deux entités (*RRSM*, p. 107) ; ensuite il tient que le travail de l'expérimentateur a beaucoup en commun avec celui de

1. Cf., entre autres, *Science as an Art*, à paraître (The University of Chicago Press) ; « On the Improvements of the Sciences and the Arts and the Possible Identity of the Two », *BSPS*, New York, 1965 ; « Art as a Product of Nature as a Work of Art », in K. Gravoglu, J. Stachel et M. W. Wartofsky (eds), *Science, Mind and Art : Essays on Science and the Humanistic Understanding in Art, Epistemology, Religion and Ethics*, Dordrecht, Kluwer, 1995.

l'artiste en ce qu'ils ne veulent pas seulement des résultats, mais encore veulent voir émerger ceux-ci d'une manière simple, imposante et esthétique (*AM*, p. 211) ; mais le travail du théoricien rappelle la même parenté : « Trouver une théorie pour des faits donnés, c'est comme trouver une nouvelle production pour une pièce connue » (*PE*, n. 69, p. 161). Enfin, il tient que l'art, le théâtre, peut être une meilleure manière de mettre en scène les idées que l'essai théorique¹. Mais là où « les arts et les sciences deviennent assez semblables », c'est précisément au niveau de la question des règles simples qui pourraient leur être appliquées. De même que les manuels de peinture sur l'art byzantin ne peuvent faire produire cet art, de même les méthodologies des philosophes rationalistes ne peuvent faire produire les sciences (*TT*, p. 117-118). En fait, explique Feyerabend, comprendre une période de la science est semblable à comprendre une période stylistique en histoire de l'art. Bien que l'unité puisse paraître évidente, elle ne peut être résumée en quelques règles simples et seules des études historiques peuvent révéler ce qui y est en marche (*PE*, p. 24).

c) « La science est aussi une histoire » (*TT*, p. 133), avec ses contingences particulières et pourtant déterminantes, avec le poids de la narration qui fait entendre d'une façon ou d'une autre. C'est sa caractérisation principale et elle exclut qu'on y voit « un problème logique » (*ibid.*) ou un « corps de savoir » clos, mais une « entreprise vivante » où les formules ont le statut de fragments gelés de pratiques mouvantes, un caractère vivant que l'on doit conserver si la science devait demeurer productive (*AR*, p. 22). On comprend pourquoi Feyerabend

1. Cf. « Let's make more movies », repris in *KSR*, p. 192-199, où il étudie en particulier *La vie de Galilée* de Brecht.

insiste tant sur les traditions historiques : en fait, et c'est encore une leçon de Mach (*AR*, p. 23), recourir à l'histoire est le seul moyen dont nous disposions pour rendre compte de l'activité scientifique. Mais ce recours porte en lui la conséquence que l'explication de la science ne sera pas simple, qu'elle devra intégrer circonstances sociales, accidents et idiosyncrasies personnelles (*AM*, p. 1-2). Et l'histoire a précisément ce double volet de permettre de comprendre et, en même temps, de montrer combien comprendre est difficile (*TT*, p. 85).

C'est en abordant la science de cette manière que nous retrouvons l'antifondationalisme de Feyerabend que l'on peut maintenant qualifier : i) Il est un anti-autoritarisme parce qu'il présente une pratique sans autorité (ni de l'histoire, ni de la méthode, ni de la logique, ni des philosophes, ni de la raison) se résumant en une maxime fort simple : nous ne sommes jamais fondés à dire aux gens ce qu'ils doivent penser (*TT*, p. 63). ii) Il s'agit aussi d'un antidogmatisme qui enseigne que tout est ouvert et par lequel on accède à une philosophie d'un révisionnisme absolu (d'où le pluralisme souhaité par Feyerabend, d'où aussi la crainte du chaos par ses adversaires). Toute demande restrictive quant à la nature ou à la forme des propriétés de nos théories futures ne peut être justifiée qu'à la condition expresse que certaines parties de notre connaissance soient absolues et irrévocables (*RRSM*, 325), ce qui ne peut être garanti, car nous ne saurions avoir une confiance aveugle même aux formalismes mathématiques (*ibid.*, p. 304). La motivation de cet antidogmatisme semble ainsi être la conviction faillibiliste, décrite comme une hypothèse raisonnable, selon laquelle nos idées et nos expériences peuvent être erronées (*ibid.*, p. 225). Ainsi, à côté des idéaux cartésiens de clarté et de distinction, se développe une science

dans laquelle l'absence de netteté est ordinaire, la précision absente, et où le scientifique, pendant une bonne partie du travail, ne sait pas vraiment où il va ; une science dans laquelle les incohérences ne manquent pas même si on n'abandonne pas les théories pour cela. L'idéal newtonien (euclidien) est aussi définitivement abandonné. Là où la réussite suprême semblait être la réduction au principe unique qui explique tout et duquel tous les développements procèdent, Feyerabend substitue des pratiques situées, partielles, non universelles, et au sein desquelles les conditions subjectives, psychologiques ou historiques, les circonstances particulières jouent un rôle tout aussi déterminant que les formules abstraites, quand ces éléments ne sont pas le seul moyen de comprendre lesdites formules, et donc de les appliquer (le travail du savant) comme d'en rendre compte après coup (le travail de l'historien et du philosophe).

Rapporté à l'épistémologie, l'antifondationalisme est critique de la prétention de la philosophie à fonder la pratique des sciences, à légiférer dans la vie ordinaire, tout en se maintenant dans une position où elle se suffit à elle-même. On a dit du dadaïste qu'il était l'« enfant terrible » de l'épistémologie contemporaine. Trois éléments peuvent en rendre compte : a) personne ne semble échapper à ses critiques. Cette impression est fautive. Par exemple, la contestation de l'objectivité de la science n'est réussie que pour autant qu'on en reste à sa définition de la notion, que l'on recherche ce qui est transtraditionnel. Mais cette façon d'aborder le problème est biaisée parce qu'elle l'assure à l'avance d'arriver à la conclusion désirée. Pourtant, on peut parfaitement tenir que la science est objective tout en prenant en compte le fait qu'elle est humaine, que les circonstances historiques, financières et rhétoriques y tiennent une place importante, et que nos théories

sont toujours situées. Cela a été fort bien montré par le travail de Popper¹. De la même manière, il n'est pas certain que l'attaque contre la méthode concerne finalement ce même Popper qui commençait son séminaire à la London School of Economics en racontant qu'il enseignait quelque chose qui n'existait pas, à savoir la méthodologie de la science empirique, et qui n'a jamais proposé qu'une espèce de canevas trop général (l'essai-erreur). *b*) Feyerabend met en question tout ce que nous acceptons ordinairement ; du coup, les bases mêmes de nos interprétations épistémologiques volent en éclats, leurs présuppositions sont déclarées sans pertinence et une bonne partie des discussions autour de la théorie des sciences perd son intérêt. *c*) Il relativise de manière radicale le statut de la science et, par voie de conséquence, c'est le prestige même de l'épistémologie qui est visé. On va devoir se poser désormais la question de savoir si, pratiquée comme elle est, elle serait d'un quelconque intérêt² et si elle ne court pas à sa perte³.

Qu'apprendre de cette contestation radicale de la philosophie des sciences qui prend corps dès le début des années cinquante et se développe pendant quarante ans ? Trois éléments

1. Cf., entre autres, « Pour une théorie rationaliste de la tradition », in *Conjectures et réfutations, op. cit.*, chap. 4, et notre thèse : « De l'objectivité scientifique dans l'épistémologie de Karl Raimund Popper », Université Paris I, 1995.

2. Cf. « Philosophy of Science 2001 », in R. Cohen et M. Wartofsky (eds), *Methodology, Metaphysics and the History of Science, BSPS 84*, D. Reidl, 1984. Cf. sa critique de L. Laudan in « More Clothes for the Emperor's Bargain Basement », in *PE*, chap. 11. Cf. aussi « From Incompetent Professionalism to Professionalised Incompetence – The Rise of a New Breed of Intellectuals », *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 8, 1978.

3. Cf. « The End of Epistemology ? », in R. S. Cohen et L. Laudan (eds), *Physics, Philosophy and Psychoanalysis. Essays in Honor of Adolf Grünbaum. BSPS*, vol. 76, Dordrecht, D. Reidel, 1993, p. 187-204.

ments importants : i) la philosophie des sciences donne l'impression d'être dans le malentendu permanent avec la science, ce qui refléterait une opposition de cultures et de desseins entre scientifiques et philosophes ; ii) les philosophes ont la double faiblesse de ne pas connaître assez bien la science (qui est plurielle, multiforme) et de vouloir malgré tout systématiser une pratique complexe et riche en un ensemble de concepts simples et supposés couvrir tous les cas ; iii) l'histoire des sciences sur laquelle se fondent les analyses philosophiques est tronquée et partielle et ne prend pas suffisamment en compte les tensions réelles (et non pas seulement conceptuelles) qui nourrissent la science.

C'est en priorité l'actualité de l'épistémologie qui est visée par les attaques de Feyerabend. Mais la discipline eut son âge héroïque, et jouit d'un passé prestigieux¹, ce qui permet de savoir quel en est l'idéal : qu'elle « ne se contente pas de refléter une science qui se développe indépendamment d'elle », mais qu'elle « construise la science », la défende et en explique les conséquences (*KSR*, p. 196). Le principal défaut de l'épistémologie contemporaine serait donc qu'elle ne remplit pas sa mission, que ce ne sont pas des questions intéressant les scientifiques dont elle s'occupe et qu'elle finit par dégénérer en verbalisme.

La contestation de l'image naïve de la science amène au passage, naturel chez Feyerabend, de la science à la vie, au rapport du pluralisme à l'éthique, et à la proposition d'une « société libre », c'est-à-dire véritablement démocratique. L'antifondationalisme appelle ici la critique de l'idée selon

1. « Philosophy of Science : a Subject with a Great Past », repris in *KSR*, chap. 6.

laquelle on pourrait (ou devrait) prendre la science comme fondement pour l'organisation de la société et la prise de décisions collectives. À l'occasion, le relativisme rencontre la politique. Il a son énonciation canonique dès *Contre la méthode* : la science « est l'une des nombreuses formes de pensée qui ont été développées par l'homme... elle n'est essentiellement supérieure qu'aux yeux de ceux qui ont opté pour une certaine forme d'idéologie, ou qui l'ont acceptée sans jamais avoir étudié ses avantages et ses limites » (p. 332) ; et *Science in a Free Society* ne fera qu'y revenir.

On ne se demande pas si passer de l'épistémologie à la politique est illégitime en ce cas où l'éthique est le fondement de l'épistémologie (*CSF*), où elle est « la mesure de la vérité ». La culture du pluriel dans la science a son pendant au plan social, les possibilités plurielles apportées par les composantes diverses de la société et les problèmes très différents que l'on doit résoudre en son sein, sur les plans personnel comme collectif. On pense que ce qui est le moteur du progrès dans la science doit pouvoir être transposé pour le progrès social. Les conditions de ce transfert renvoient à la doctrine fondatrice, déjà utilisée en épistémologie, et qui est ici dans son territoire propre. Il s'agit du texte de J. S. Mill, *De la liberté*, référence incontournable pour laquelle Feyerabend utilise tous les superlatifs.

Rechercher une véritable démocratisation, telle est la conséquence directe de la prise en compte du pluralisme au plan social. Cela soulève des problèmes liés à la liberté en science et dans la société et relatifs aux décisions collectives ou prises pour la communauté. L'enjeu est alors celui du statut de la science dans une société libre, mais aussi celui des experts dans un univers démocratique (*KSR*, chap. 5).

De la science, on sait qu'elle sera considérée comme une activité comme les autres. Mais les experts et spécialistes ne sont pas logés à meilleure enseigne, eux dont Feyerabend conteste jusqu'au savoir et critique l'étroitesse de vue qui, en quelque sorte, est le revers de la spécialisation ; citoyens comme les autres, leurs points de vue doivent être soumis au jugement populaire, une position n'est du reste que le reflet de ce qu'est une société libre (AR, p. 350-352).

C'est à ce niveau que l'on rencontre le problème difficile, soulevé par Lakatos, du contrôle de la science, et que Feyerabend réexamine entre autres dans « Democracy, Elitism and Scientific Method ». On sait que ce problème menace à terme l'avenir de la démocratie, surtout si l'on tient la position élitiste selon laquelle ce sont les scientifiques qui ont les moyens de juger la science. Il a sa forme générale : « Comment le citoyen va-t-il juger les suggestions venant des institutions qui l'entourent et comment jugera-t-il ces institutions elles-mêmes ? » (KSR, p. 220). Mais il n'apparaît désespérant que si on tient pour acquis que le seul moyen de juger la science, c'est de recourir aux critères scientifiques, ce qui n'est pas accessible à ceux qui ne la pratiquent pas (*ibid.*, p. 221). On peut pourtant concevoir les choses autrement, et considérer simplement la manière dont on fonctionne dans l'ordinaire. Et Feyerabend a, sur ce sujet, son bel exemple, les guérisseurs de l'Afrique centrale qui, dit-il, « n'ont aucun problème pour se faire une opinion à propos de la médecine "scientifique" : ils laissent les médecins occidentaux expliquer leur affaire, considèrent la question, acceptent certaines formes de traitement et en rejettent d'autres » (*ibid.*), tout cela se faisant naturellement, le choix s'appuyant sur la culture d'arrière-plan et les motivations locales. Une vraie

démocratisation serait celle dans laquelle on pourrait exercer un contrôle indépendant sur la technoscience, qui soit tel que nos jugements ne dépendent pas eux-mêmes de la science. Tenter d'avoir un tel jugement indépendant montre l'inanité des positions par lesquelles, en nous fondant sur la science, nous déclarons irrationnels, incohérents ou indéfendables d'autres modes de vie qui lui sont extérieurs.

Dans cette société libre, la seconde laïcisation annonce après la séparation de l'Église et de l'État, celle de la science et de l'État. L'argument principal en est que la science est une tradition parmi d'autres. Selon Feyerabend, une bonne part du prestige de la science vient de son lien avec l'État, en sorte que les procédures scientifiques sont en quelque sorte et par avance déclarées légitimes, ce qui permet que des crédits leur soient consacrés, qu'elles excluent les concurrentes et qu'elles puissent avoir un développement serein. Rompre ce lien privilégié, c'est réintroduire la concurrence et la richesse, la demande de traitement égal et de pluralisme. Cette véritable égalité donnerait à chacun la licence de participer à sa propre vie et de développer son propre point de vue, tout en étant protégé par l'État. De quel type de pluralisme accouche-t-elle ? De celui d'une liste ouverte qui décline un espace de possibilités parfois contradictoires, et non d'une branche et de ses ramifications. Il n'y aura plus d'arbre de la connaissance ou de tronc commun, ni de trame de résolution de problèmes sociaux. Il convient chaque fois de prendre la mesure des défis lancés et de mettre la richesse de la réflexion non concordante des uns et des autres à contribution.

Un aspect de cette véritable démocratisation est l'introduction d'un autre « *sapere aude* » : au centre du processus, il y aura désormais l'homme ordinaire, le citoyen. La critique de

l'expertise qui s'ensuit n'est pas nouvelle. Kant fit de cette demande de maturité le principal intérêt des lumières¹. Popper a exploité la même intuition pour critiquer l'auto-protection des groupes de recherche et mettre l'accent sur le caractère ordinaire de la pratique scientifique. Avec Feysabend, l'argument devient à la fois démocratique et financier : nous ne pouvons pas payer pour nous constituer en esclaves. Le juge dernier, c'est celui qui donne à la science ses moyens, à savoir le citoyen, invité à se servir de sa propre raison². Peut-être alors notre attitude par rapport à la science étale-t-elle notre mépris des autres ! Nous n'avons en effet pas la même considération pour ceux qui n'ont pas la même révérence que nous pour la science et ne partagent pas nos critères. Le fait que la science tienne un si grand rôle dans les sociétés occidentales signifie-t-il que les seules manières acceptables et rationnelles d'organiser la société sont celles qui se constituent autour d'elle ? Y a-t-il un moyen, au sein des sociétés occidentales toutes vouées à la science, de faire une place à des communautés qui font aussi partie de ces mêmes sociétés tout en ayant d'autres approches de la vie ? Les pratiques se développant en marge ou à l'opposé des canons de « la rationalité scientifique » sont-elles à proscrire ? Et si l'on répondait par l'affirmative, quels pourraient être les arguments qui motivent une telle assurance ?

Ces questions que soulève l'œuvre de Feysabend troublent notre quiétude. L'objet est de faire voir que la science ne recouvre pas tous les domaines de l'existence humaine et

1. E. Kant, *Qu'est-ce que les lumières ?*, Gonthier, 1976.

2. Pour les difficultés du programme, cf. E. Malolo Dissakè, « Audi Alteram Partem », in *La Théorie quantique et le schisme en physique*, op. cit.

n'est pas pertinente quelle que soit la question considérée. Là où s'étalent la richesse et l'exubérance de la vie, la pratique se fait souveraine, car le sens s'invente en même temps que le résultat de la pratique, et les clés pour lire celui-ci et le comprendre se façonnent en même temps qu'à cours le processus de constitution de ce résultat lui-même. La création en continu qui ajoute à l'ambiguïté des actions humaines annonce l'inévitable obsolescence des canons d'appréhension préfabriqués. Les conversations non philosophiques sont celles qui, chez Feyerabend, traitent de ces questions au rang desquelles on classe l'amour ou l'amitié et le commerce ordinaire entre membres d'une société. Il s'agit alors de restaurer la place de la vie contre l'envahissement de la logique, ce qui conduit à contester l'hégémonie de la physique et de la logique. La physique était le modèle et inspirait la méthodologie et ses exigences. La logique était l'organon, et organisait par conséquent la discussion et la recherche de solutions. Avec Feyerabend, on prend toute la mesure de l'éclatement de la physique et des limitations de la logique pour la lecture des sciences. Leur extension en dehors de ce territoire ne devient que plus illégitime. En remplacement, est proposée l'anthropologie¹, par laquelle on a une approche plus interne (c'est-à-dire participante) du travail scientifique, une contextualisation de la logique en rapport avec les domaines d'investigation, et une ouverture à la compréhension des processus ordinaires qui ont cours sans que soit nécessaire l'application de canons extérieurs.

1. Il faut y voir la méthode par laquelle on va, chaque fois, faire une enquête pour découvrir ce qui est en marche dans une expérience ou une approche scientifique, comme l'anthropologue approche les Azandé ou comme l'enfant apprend une langue.

Bibliographie sélective

Une bibliographie à peu près complète de Feyerabend a été compilée par Éric Oberheim et est jointe en appendice au troisième volume des *Philosophical Papers*, p. 227-251. Nous en avons nous-même reconstitué une dans *Une connaissance sans fondements*, p. 111-116.

Feyerabend P. K., *Science in a Free Society*, New Left Books, Londres, Verso, 1978.

Feyerabend P. K., *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance (CM)*, trad. franç. B. Jurdant et A. Schlumberger, Paris, Seuil, 1979.

Feyerabend P. K., *Realism, Rationalism and Scientific Method. Philosophical Papers (RRSM)*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 ; trad. franç. par E. Malolo Dissakè, *Réalisme, rationalisme et méthode scientifique*, à paraître chez Dianoïa, automne 2000.

Feyerabend P. K., *Problems of Empiricism, Philosophical Papers (PE)*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 ; trad. franç. par E. Malolo Dissakè, *Problèmes de l'empirisme*, à paraître chez Dianoïa, hiver 2000.

Feyerabend P. K., *Adieu la raison (AR)*, trad. franç. B. Jurdant, Paris, Seuil, 1989.

Feyerabend P. K., *Against Method (AM)*, 3^e éd., Londres, Verso, 1993.

Feyerabend P. K., «Thèses sur l'anarchisme», *Alliage*, n° 28, automne 1996.

Feyerabend P. K., *Tuer le temps. Une autobiographie (TT)*, trad. franç. B. Jurdant, Paris, Seuil, 1996.

Feyerabend P. K., *Dialogues sur la connaissance (DSC)*, trad. franç. B. Jurdant, Paris, Seuil, 1996.

Feyerabend P. K., *Knowledge, Science and Relativism. Philosophical Papers (KSR)*, vol. 3, J. Preston (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Paul K. Feyerabend

- Feyerabend P. K., *Une connaissance sans fondements (CSF)*, trad. introduction et notes de E. Malolo Dissakè, Dianoïa, 1999.
- Lakatos I. et Feyerabend P. K., *For and Against Method. Including Lakatos's Lectures on Scientific Method and the Lakatos-Feyerabend Correspondence*, M. Motterlini (ed.), Chicago, The University of Chicago Press, 1999.
- Feyerabend P. K., *Conquest of Abundance. A Tale of Abstraction versus the Richness of Being*, B. Terpstra (ed.), Chicago, The University of Chicago Press, 1999.
- Feyerabend P. K., « Première des deux lettres de Paul Feyerabend à Thomas Kuhn sur une version de *La Structure des révolutions scientifiques* », trad. franç. E. Malolo Dissakè, *Maât, African Philosophical Review*, 2^e année, n° 2, janvier 2000, p. 3-31.
- Couvalis S. G., *Feyerabend's Critique of Foundationalism*, Avebury Series in the Philosophy of Science, Aldershot, Gower House, 1989.
- Munévar G. (ed.), *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*, Dordrecht, Kluwer, 1991.
- Preston J., *Feyerabend. Philosophy, Science and Society*, Cambridge, Polity Press, 1997.
- Malolo Dissakè E., « Maudit ? Paul Feyerabend l'était peut-être déjà, dès les prémices », introduction à *Une connaissance sans fondements*, p. 7-54.

Imprimé en France

Imprimerie des Presses Universitaires de France

73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme

Février 2001 — N° 47 672

Feyerabend

Épistémologie,
anarchisme
et société libre

Ce livre tente de reconstituer la logique d'une philosophie déroutante, très largement influencée par le Cercle de Vienne et ses problèmes, et de comprendre la signification de quarante ans de contestation feyerabendienne. Il traite de l'archéologie des positions de Feyerabend, de la manière dont il se représente les recours fondationnels, à savoir les faits, la méthode et la Raison, ou dont il comprend les idées qui, ordinairement, « rassurent », à savoir la vérité et l'objectivité.

Critiquer l'épistémologie traditionnelle a pour contrepartie de soulever des questions nouvelles qui touchent à l'anarchisme, à l'opportunisme, au relativisme ou à l'incommensurabilité. Professant le pluralisme, Feyerabend est amené à défendre une éthique de la concurrence loyale entre théories, modes de vie ou choix sociaux différents, inévitable pendant politique de ses positions épistémologiques.

Cet ouvrage évoque quelques-unes des conséquences de cette solidarité naturelle de l'épistémologie et de la politique telles la séparation de la science et de l'État, la dénonciation de l'idéologie de la science comme unique référence ou la demande d'une véritable démocratisation qui a pour cadre une société libre.

www.puf.com



9 782130 508267

49 FF

22415597 / 02 / 01

Univer