

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

14/05/2008

Canguilhem et le concept d'idéologie scientifique

Canguilhem pratiquait une rigueur implacable dans un esprit de complète ouverture, qui, sans précautions, balayait les idées reçues ; à l'occasion, il n'hésitait pas à choquer, voire à provoquer, ce dont le témoignage le plus frappant est fourni par la mise en garde au psychologue, mille fois citée ensuite, sur laquelle s'achevait son intervention « Qu'est-ce que la psychologie ? » : « Quand on sort de la Sorbonne par la rue Saint-Jacques, on peut monter ou descendre ; si l'on va en montant, on se rapproche du Panthéon qui est le Conservatoire de quelques grands hommes, mais si l'on va en descendant, on se dirige sûrement vers la Préfecture de Police. » Il a encore pris ses lecteurs par surprise, et même à rebrousse-poil, lorsque, en 1977, il était alors âgé de 72 ans, il a intitulé son dernier ouvrage anthume *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie* (éd. Vrin, série « Problèmes et controverses », dans laquelle il avait déjà publié en 1968 ses *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*), en défiant agressivement, dans l'Avant-Propos de cet ouvrage, quiconque oserait le traiter de « fossile conceptuel », une accusation dont il déclarait ne se soucier nullement, ce qui était un cas manifeste de dénégation : il y reprenait à son compte, en se référant explicitement aux recherches menées à ce moment par Althusser et Foucault et par ceux qui s'en réclamaient, la notion d'idéologie en vue de la faire servir à sa démarche d'historien des sciences ; ce pour quoi il avançait, dans le texte qui servait d'introduction à la première partie de l'ouvrage, la formule « idéologie scientifique » (ce texte reprenait le contenu d'une conférence donnée en Pologne en 1969 ; il avait déjà été publié sous forme d'article en 1970).

Lue au premier degré, cette formule, qui pouvait sembler portée par l'esprit du temps, - un point qui, manifestement, posait problème à Canguilhem, qui ne tenait pas à avoir l'air de s'aligner sur des courants momentanément dominants -, était scandaleuse, et pour le moins prêtait à confusion, dans la mesure où elle paraissait conforter la tentation de ramener, par un certain biais, les démarches de la science, sur le plan propre à l'idéologie, c'est-à-dire, selon l'interprétation qui en avait été proposée depuis Marx, à une façon d'aborder les problèmes de la réalité biaisée et inadéquate, mêlant inextricablement les valeurs du vrai et du faux : or, comme Canguilhem le remarquait p. 37 de son livre, Marx lui-même, lorsque, en vue de préciser le champ de ce concept, il avait procédé à une énumération des formations idéologiques, « reflets » de la structure sociale d'une époque, avait exclu de cette énumération la science, ainsi excipée miraculeusement, de droit et de fait à la fois, des dérives et des approximations, voire des écarts, imputés à l'idéologie ; c'était déjà une manière de pratiquer, à défaut de pouvoir la théoriser, la coupure entre science, entendue au sens strict de discours de vérité, et idéologie, en application du principe selon lequel la science qui assigne sa place à l'idéologie, le matérialisme historique, ne peut avoir elle-même sa place dans l'idéologie (les passages de *L'idéologie allemande* concernés par cette question, passages qui ont donné lieu à toutes sortes de controverses, ont été étudiés au cours de la séance du 11/4/2004 de « La philosophie au sens large »). Ainsi, de deux choses l'une : ou bien la science est science rigoureusement, et alors il faut qu'elle soit prémunie contre tout risque de contamination par l'idéologie, qui tout au plus la borde sur son extérieur, de l'autre côté d'une ligne de séparation infranchissable ; ou bien elle reste, sur le plan de son histoire, tournée ou inclinée vers l'idéologie, ce dont la manifestation est l'existence d'idéologies scientifiques intervenant

activement dans le cours de son développement, et alors elle est privée de la capacité d'énoncer positivement, apodictiquement, le vrai, ou tout au moins elle peut être suspectée d'user de cette capacité de manière équivoque, ce qui l'expose, si cette équivoque en vient à être levée, à être disqualifiée. Parler d'idéologie scientifique, ce qui consiste à rétablir un lien, et même un lien fort, entre science et idéologie, au lieu de les renvoyer dos à dos comme radicalement exclusives l'une de l'autre, c'est donc apparemment se confronter à un problème insoluble, comme le soulignait E. Balibar dans *Lieux et noms de la vérité* (éd. de L'aube, 1994), où la référence à la démarche de Canguilhem jouait un rôle central :

« Le paradoxe est ici qu'il faille tenir à la fois l'idée que le savoir progresse par les excès de son imaginaire théorique (qu'il faut décidément arracher à la connotation de l'archaïsme) et l'idée qu'il s'inscrit irréversiblement « dans le vrai », dont il reconstitue autrement l'espace, par la puissance de négation du concept. » (p. 16)

Or, « être dans le vrai », formule dont Canguilhem s'était servi dans le texte commémoratif qu'il avait consacré à Galilée en 1964 (*Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, p. 46 ; cf. la séance de « La philosophie au sens large » du 26/3/2008 consacrée à Feyerabend, où cette formule a été commentée), et au commentaire de laquelle Balibar a consacré son intervention au colloque *Georges Canguilhem historien des sciences, philosophe* tenue au Palais de la Découverte en 1990 (le texte de cette intervention, « Etre dans le vrai ? Science et vérité dans la philosophie de Georges Canguilhem »), est également recueilli dans *Lieux et noms de la vérité* dont il constitue la quatrième et dernière partie), ce n'est pas à proprement parler « dire le vrai », en disposant à cet effet de toutes les preuves indispensables pour en faire reconnaître le caractère de nécessité, mais c'est entretenir avec lui une forme de communication maintenue en suspens en attente de sa confirmation. On peut soutenir que, lorsque Newton finit par fournir, sous une forme entièrement mathématisée, le système permettant d'établir des lois générales du mouvement, Galilée aura eu raison, il aura eu dit le vrai, ce qui lui était impossible, en propres termes, en son temps : et l'emploi ici du futur antérieur, qui permet de parler de ce qui aura eu lieu alors même qu'il n'avait pas eu tout à fait lieu, du moins sur le moment, signale la difficulté à la fois de tenir une position intellectuelle marquée par une relative incertitude, ce qui a constitué le problème personnel de Galilée, et de rendre compte de cette situation vue à distance, en expliquant comment, sans avoir les moyens de dire effectivement le vrai, on peut cependant être dans le vrai, ce qui est le problème auquel se trouve confronté l'historien des sciences qui examine le cas Galilée ; ce cas est exemplaire, en raison de ses incertitudes qui témoignent du fait qu'il n'y a pas, en science pas plus qu'ailleurs, de voie royale vers la vérité telle que l'illustre la métaphore cartésienne de la chaîne des raisons. Mais alors, « être dans le vrai », est-ce occuper cette situation intermédiaire entre science et idéologie, entre vérité et erreur, où celles-ci sont impossibles à démêler rigoureusement ? Et la connaissance n'est-elle pas assignée à ce type de situation en raison de son historicité, qui ne se ramène pas à une progression continue en direction de la vérité, dans la mesure où elle consiste à exploiter cette équivocité, autrement dit à jouer de ses contradictions internes, ce qui semble conférer à son développement une allure dialectique ? Comme le souligne encore E. Balibar :

« L'historicité interne au conflit interminable de la science et de l'idéologie confronte la philosophie à une « expérience » de pensée qui pour elle n'est pas étrangère sans jamais posséder pour autant la familiarité d'un objet réflexif. Elles l'obligent ainsi à surmonter l'alternative d'une incompatibilité entre la vérité et l'histoire, et d'une identification pure et simple de l'histoire à la vérité. » (p. 17)

Pour le dire autrement, si du fait que la science ait une histoire résulte pour elle la nécessité de s'arracher à l'ordre confortable du même et de s'engager dans une confrontation à risque avec quelque chose qui est de l'ordre de l'autre, et en tout cas d'autre que la vérité même, c'est-à-dire de part en part identique à soi, qu'est-ce qui garantit que cet autre soit son autre, que cette histoire soit son histoire, son histoire à elle seule, et non une histoire générale qui l'entraîne sur des terrains étrangers où elle ne peut éviter de se compromettre avec

l'idéologie ? Si idéologie scientifique il y a, et si la référence à celle-ci se révèle incontournable pour rendre compte du développement des connaissances, quel rapport entretient-elle avec les autres formes que peut prendre l'idéologie ? Jusqu'à quel point son concept se fonde-t-il dans celui d'idéologie générale ?

D'où cette difficulté : le concept d'idéologie scientifique exprime-t-il correctement l'inévitable compromission de la science avec l'idéologie, et que signifie exprimer correctement une compromission, c'est-à-dire un état qui n'est pas en lui-même « correct » ? L'utilisation de ce concept a-t-elle pour conséquence de confirmer un enracinement, voire un enlèvement, de la science dans l'idéologie, fût-ce sous la forme spécifique des idéologies scientifiques, à propos desquelles il reste à mesurer de quel côté elles penchent, celui de la science ou celui de l'idéologie, à moins qu'elles n'indiquent la disposition de celles-ci à se mélanger, au risque de se confondre ? Qu'est-ce au juste qu'une idéologie scientifique ? Et d'ailleurs cette notion n'échappe-t-elle pas à la possibilité d'être précisée « au juste », donc de faire réellement connaître quelque chose au sujet de la connaissance, dans la mesure où elle constitue un démenti flagrant à l'idée même de justesse, au sens d'une stricte adhésion à sa nature propre, telle que l'inscrit sa définition ? Est-il possible de délivrer la notion d'idéologie scientifique de toute équivoque, alors même qu'elle semble faite pour énoncer une équivocité réelle, ineffaçable de la situation à laquelle elle se rapporte et dont elle entreprend, difficilement, de rendre compte ? Tels sont les problèmes que Canguilhem soulevait lorsqu'il se proposait d'examiner le rapport entre idéologie et rationalité dans les sciences, donc sur le terrain où leurs idées se forment et se transforment, sans se dérober au travail de la preuve, sur le double plan de la cohérence formelle et de l'expérimentation.

x
x x

Pour comprendre comment Canguilhem a été amené à s'engager sur ce terrain miné, en prenant un maximum de risques, ce qui ne l'effrayait nullement, il faut reprendre à son point de départ son projet d'épistémologue et d'historien des sciences de la vie, projet qui tire sa singularité à la fois de son objet, cette forme de connaissance pas comme les autres parce qu'elle s'applique à cette réalité pas comme les autres qu'est la vie, et de sa façon de procéder, située à l'articulation de l'épistémologie et de l'histoire des sciences entre lesquelles elle s'efforce de négocier un difficile équilibre. Chaque fois qu'il a eu à s'expliquer sur les attendus généraux de sa démarche, Canguilhem est revenu à Bachelard, dont il s'est présenté comme le libre continuateur : continuateur, dans la mesure où il lui reprenait une certaine conception de l'esprit scientifique et de l'engagement rationaliste propre à celui-ci ; mais aussi continuateur libre, dans la mesure où il se proposait d'enrichir, voire même de renouveler cette conception, en la tournant, non plus seulement, comme l'avait fait Bachelard, vers la considération des secteurs les plus directement objectivables de la réalité naturelle étudiés par la physique et la chimie, mais vers celle de la nature organique, avec ses enjeux vitaux qui ne peuvent pas ne pas aussi nous concerner subjectivement, dans la mesure où nous y sommes impliqués sur le plan même de notre existence personnelle.

Ce que Bachelard a apporté à Canguilhem, c'est une représentation de la connaissance comme activité qui ne trouve à se fonder ni dans une réalité extérieure, et comme telle transcendante à son processus, celui-ci n'ayant qu'à en effectuer, avec plus ou moins de succès, la reproduction mimétique ou le reflet conforme, ni dans des structures rationnelles posées *a priori* auxquelles elle devrait corrélérer le plus exactement possible les données de l'expérience : dans l'article « Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard » repris dans les *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Canguilhem explique dans ce sens que celui-ci a entrepris d'élaborer « une épistémologie rationaliste sans référence à une

théorie ontologique de la raison ou sans référence à une théorie transcendantale des catégories » (p. 206) ; ainsi caractérisée, l'épistémologie doit dépasser l'alternative du réalisme et du formalisme, ce à quoi elle parvient en traitant la connaissance scientifique avant tout comme une pratique, c'est-à-dire comme un travail qui, en même temps qu'il transforme ses objets, est aussi transformation de soi. Si la connaissance est pleinement activité, c'est justement parce qu'elle ne peut se fonder qu'en soi, au cours de son développement, à même lequel elle doit créer ses critères de validation, qui ne relèvent que de sa propre autorité, c'est-à-dire de la puissance de connaître qu'elle investit dans son histoire, dont elle est en conséquence inséparable. En d'autres termes, la rationalité scientifique n'est pas une rationalité d'essence, liée pour toujours à un ordre qui constituerait pour elle un préalable, un soutien et un guide, mais elle est une rationalité de discipline, résultant de son effort, qui fait d'elle son œuvre propre : l'artiste, si on peut dire, travaille sans filet, dans une perspective qui fait prévaloir l'invention sur la découverte, la constitution sur la révélation, le labeur du concept et de la preuve sur la paresseuse anamnèse et ses archétypes dont se nourrit l'imaginaire poétique, l'autre face de l'esprit, sa face rêveuse et poétique, en conséquence inactive, non moins indispensable d'ailleurs à son épanouissement, comme l'a montré Bachelard en lui consacrant une partie importante de son oeuvre.

De cette conception de la connaissance comme activité résultent plusieurs conséquences, dont la première est la réévaluation du rapport entre l'épistémologie et l'histoire des sciences. Traditionnellement cette relation se trouve réglée sous la forme d'une élémentaire division du travail, dont, par exemple, la théorie poppérienne de la science a repris le programme : à l'histoire des sciences reviendrait la recension des faits de la connaissance, tels que les délivre leur succession temporelle, au titre d'événements qui tirent entièrement leur nécessité de ce qu'ils ont eu lieu, au titre du passé d'une science, sans qu'il soit possible d'y revenir, comme c'est le cas de tous les événements que présente en général l'histoire, à laquelle il ne reste qu'à en enregistrer la mémoire ; à l'épistémologie reviendrait, ce qui est tout autre chose, la détermination des valeurs de la science, en vertu desquelles celle-ci se trouve transportée du plan du constatable sur celui du justifiable, donc soumise, au présent, à un point de vue de droit impossible à ramener à la logique purement factuelle de l'événement. Mais ce partage entre faits et valeurs, si commode qu'il paraisse à l'usage, est-il viable sur le fond ? La représentation de l'histoire des sciences comme discipline qui ne s'intéresse qu'au passé de la science, alors que l'épistémologie promulgue ses verdicts au présent d'un temps idéal où rien ne passe ni ne se passe, ne néglige-t-elle pas le fait qu'il n'y a de présent qui ne vienne d'un passé dont il assure la conservation ou la transformation, et que, réciproquement, il n'y a de passé que vu du présent, qui découpe en lui ce qui mérite d'être retenu, en tant que significatif, et rejette ce qui ne le vaut pas, reconnu par lui comme insignifiant ? Telles sont les questions soulevées par Bachelard et reprises par Canguilhem. Les valeurs de la science, c'est-à-dire ce qui la légitime à se faire reconnaître comme vraie, au sens propre de ce qu'*épistémé* veut dire, qui la dissocie de l'ordre ou plutôt des désordres de la *doxa*, peuvent-elles se manifester en dehors de toute relation aux faits de la connaissance, tels que ceux-ci se produisent effectivement sous une forme qui n'est pas négociable ? Et réciproquement, ces faits de connaissance, auxquels l'historien des sciences a directement affaire, sont-ils simplement donnés, dans des conditions qui en inscrivent pour toujours la nécessité, ou plutôt la fatalité inéluctable, dans le texte d'une narration qu'il ne resterait plus qu'à recopier et éventuellement, si cela est possible, à interpréter ? Ces faits, pour être connus, au sens propre du terme, ne doivent-ils pas eux-mêmes faire l'objet d'une reconstruction rationnelle qui permette de les interroger, au lieu de les abandonner aux aléas d'une production erratique qui rend très difficile, voire même impossible, de les traiter comme des faits de connaissance ? Ces derniers, les faits de connaissance, pour être abordés sous l'angle des faits, sont-ils pour autant automatiquement disqualifiés au point de vue de la

connaissance, c'est-à-dire à celui de la connaissance vraie ? L'expression « connaissance vraie » n'est-elle pas au fond pléonasmatisée ? Une connaissance qui ne se déclarerait pas comme vraie, et se contenterait d'exister comme une peinture muette sur un tableau, ne démentirait-elle pas du même coup son propre caractère de connaissance ? En conséquence, une histoire des sciences confinée dans une fonction d'enregistrement, et qui ne se poserait pas la question de savoir quoi enregistrer, donc ce qui est enregistrable, serait aveugle ; et, symétriquement, une épistémologie qui se dispenserait de donner une base historique à ses jugements, qu'elle préférerait alors dans le vide, serait stérile. C'est pourquoi il ne peut y avoir d'épistémologie qu'historique, de même que, réciproquement, s'agissant de la connaissance, il ne peut y avoir d'histoire qu'épistémologique, l'une et l'autre nouant inextricablement la considération des faits à celle des valeurs : ce nœud serait au fond ce qui caractérise la connaissance comme connaissance, et non comme une quelconque formation culturelle, pouvant être appréhendée séparément sur ces deux plans des faits et des valeurs, sans avoir à être interrogée sur la manière dont elle les fait jouer ensemble, sous une forme qui n'est pas toutefois celle de l'harmonie préétablie, mais fait place à des conflits, et en conséquence introduit des discontinuités et des ruptures dans le développement de la connaissance scientifique. Si la science se contentait d'aligner des énoncés, sans s'interroger en même temps sur la valeur de vérité de ces énoncés, c'est-à-dire, dirait-on dans le langage de Spinoza, si elle ne se développait pas sur le double plan de l'idée et de l'idée de l'idée, son histoire serait une histoire comme les autres, une simple histoire, pour autant qu'il puisse y avoir simple histoire de quoi que ce soit, c'est-à-dire une simple recension dont le contenu ne fait pas problème, et qui en conséquence ne se ferait pas problème à elle-même. Mais une telle position se révèle intenable, car le vrai qu'énonce la science n'est en aucun cas un vrai donné, mais il est un vrai posé, comme tel exposé à être repris, et éventuellement nié :

« La véridicité ou le dire-vrai de la science ne consiste pas dans la reproduction fidèle de quelque vérité inscrite de toujours dans les choses ou dans l'intellect. Le vrai, c'est le dit du dire scientifique. À quoi le reconnaître ? A ceci qu'il n'est jamais dit premièrement. Une science est un discours normé par sa réflexion critique. Si ce discours a une histoire dont l'historien croit reconstituer le cours, c'est parce qu'il est une histoire dont l'épistémologue doit réactiver le sens. » (*Idéologie et rationalité*, p. 21)

Or, pas plus qu'il n'y a de sens pur, entièrement coupé des conditions de sa production, il n'y a non plus, pour tout ce qui concerne l'histoire de la vérité, de faits bruts, soustraits à la nécessité d'être ressaisis par un examen critique qui les évalue.

Cette intrication des faits et des valeurs, dont découle le double projet d'une épistémologie historique et d'une histoire épistémologique, en rupture avec la division du travail traditionnelle entre histoire des sciences et épistémologie, s'impose d'autant plus s'agissant de la connaissance de la vie : c'est sur ce point que la démarche de Canguilhem constitue un enrichissement par rapport à celle de Bachelard. En effet, cette connaissance concerne des faits qui sont d'emblée des valeurs, dans la mesure où ils sont tous sans exception traversés par le grand partage entre affirmation et négation qui fait de la vie, selon la célèbre formule de Bichat, l'ensemble des forces qui s'opposent à la mort. Cette collusion directe entre faits et valeurs, qui caractérise les phénomènes étudiés par la biologie, se manifeste à travers l'opposition du normal et du pathologique, à laquelle Canguilhem a consacré une partie importante de ses travaux, celle qui, sans doute, en fournit la clé d'ensemble. Dans l'étude sur « La question de la normalité dans l'histoire de la pensée biologique » sur laquelle s'achève *Idéologie et rationalité dans les sciences de la vie*, est citée cette remarque de Bichat à propos de ce qui distingue la connaissance du vivant de celle de la nature inorganique :

« Il y a deux choses dans les phénomènes de la vie : 1/ l'état de santé ; 2/ celui de maladie : de là deux sciences distinctes, la physiologie qui s'occupe des phénomènes du premier état, la pathologie qui a pour objet ceux du second. L'histoire des

phénomènes dans lesquels les forces vitales ont leur type naturel nous mène, comme conséquence, à celle des phénomènes où ces forces sont altérées. Or dans les sciences physiques il n'y a que la première histoire : jamais la seconde ne se trouve. La physiologie est au mouvement des corps vivants ce que l'astronomie, la dynamique, l'hydraulique, l'hydrostatique, etc.... sont à ceux des corps inertes : or ces dernières n'ont point de science qui leur corresponde comme la pathologie correspond à la première. » (*Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*, 1801, I, 20-21, cité par Canguilhem, p. 133)

De là l'impossibilité de porter sur ces phénomènes de la vie un regard complètement neutralisé, qui ne prendrait pas en compte cette polarité fondamentale. Les sciences biologiques sont donc en profondeur marquées par l'intrication des faits et des valeurs simultanément sur deux plans : celui de leur objet, et celui des formes de connaissances qu'elles lui appliquent ; elles relatent une histoire contrastée, dans des conditions où cette relation prend elle-même la forme d'une histoire qui ne peut revêtir une allure strictement constative, en complète rupture avec les choix vitaux qui jalonnent l'histoire de son contenu. En d'autres termes, la connaissance de la vie, ce n'est pas seulement la forme de connaissance qui s'applique à la vie, mais c'est aussi la connaissance en tant qu'elle est directement issue du mouvement même de la vie, dont, en en subissant l'impact de plein fouet, elle renégocie à sa manière les problèmes. C'est pourquoi elle offre un domaine privilégié à une épistémologie historique ou histoire épistémologique qui se refuse à départager abstraitement faits et valeurs, les phénomènes et leurs interprétations qui jouent d'emblée sur le plan de leur manifestation. De ce point de vue, s'explique la reprise par Canguilhem d'une thématique nietzschéenne, qui lui permet de transporter la philosophie de la connaissance héritée de Bachelard sur un nouveau plan où ses caractères sont renforcés et en quelque sorte surmultipliés. Ce croisement, à première vue surprenant, entre les deux références à Nietzsche et à Bachelard apparaît le plus clairement dans l'un des rares textes de philosophie pure composés par Canguilhem, « De la science et de la contre-science », publié dans *Hommage à Jean Hyppolite* (Paris, PUF, 1971, p. 173-180), où est examiné le dialogue paradoxal que la connaissance entretient avec la vie, dans le mouvement de laquelle elle est emportée, mouvement que, simultanément, elle entreprend de maîtriser. Nous aurons plus tard à revenir sur ce texte important.

De là la particulière attention portée aux « valeurs négatives » s'agissant de l'histoire de la vie (ce point a été examiné au cours de la séance du 9/5/2001 de « La philosophie au sens large », qui était consacrée à « La philosophie des valeurs négatives de la vie de G. Canguilhem »), au double sens que revêt dans la langue française le mot « histoire », qui indique à la fois l'histoire-chose, le fait qu'il y ait de l'histoire, et l'histoire-récit, la relation de ce fait. Il y a des « erreurs » de la vie, comme la monstruosité ou la maladie, sur lesquelles elle bute au cours de son élan, mais qui n'en stimulent pas moins l'effort en vue de mieux la connaître en vérité ; et, de même, il y a des « erreurs » de cette connaissance, qui paraissent en bloquer ou en dériver la progression, mais à propos desquelles on ne voit pas comment on pourrait, lorsqu'on entreprend de reconstituer l'histoire des sciences de la vie, on pourrait faire l'impasse sur elles, comme le laisse entendre cette formule de Bachelard qui pourrait être placée en exergue de toutes les études réunies dans *Idéologie et rationalité dans les sciences de la vie* : « Un vrai sur fond d'erreur, telle est la forme de la pensée scientifique » (*Le rationalisme appliqué*, éd. PUF, 1949, p. 48). Si la vérité est la forme, cette forme ne peut que se détacher sur un fond : et ce que l'épistémologie historique se propose d'appréhender, c'est précisément cette relation par définition mouvante, et en conséquence incertaine, de la forme et du fond qui entrelace, pour la connaissance, ses valeurs positives et ses valeurs négatives, au fil de ce que Bachelard nommait lui-même une « dialectique », sous condition que cette notion fût expurgée de la référence hégélienne et de la téléologie sous-jacente à celle-ci. Or cette relation peut être prise par ses deux bouts : soit en allant du fond à la forme, donc en montrant comment la vérité finit par « sortir » de l'erreur, au double sens du mot sortir, qui

signifie à la fois « venir de » et « s'éloigner de » ; soit en allant de la forme au fond, c'est-à-dire en cherchant à comprendre comment l'erreur, pour être aperçue, doit être constituée comme telle, ce qui ne peut se faire qu'au point de vue de la vérité, comme le disait déjà la célèbre formule de Spinoza *verum index sui et falsi* : le vrai en s'indiquant soi-même, indique du même coup le faux, à la manière d'une lumière qui, en fouillant dans l'ombre, révèle du même coup celle-ci comme ombre, en faisant paraître au grand jour son obscurité, une obscurité qui, d'elle-même ou par elle-même, se déroberait à toute vue claire. Le premier mouvement, celui qui va de l'erreur à la vérité, rend manifeste l'historicité de la connaissance ; le second, celui qui va de la vérité à l'erreur, fait fond sur ses procédures de validation, qui définissent l'allure propre à une rationalité en acte qui, en même temps qu'elle projette vers l'avant la représentation de ce qui est vrai à son point de vue, refoule vers l'arrière ce qu'elle recense sous les espèces du non-vrai. Pratiquer une épistémologie historique dont l'autre versant est une histoire épistémologique, c'est refuser de renvoyer ces deux démarches dos à dos, et faire apparaître qu'elles ne vont pas l'une sans l'autre.

Ceci nous ramène une fois de plus à Bachelard, très précisément à la manière dont celui-ci fait jouer le couple science périmée/science sanctionnée, en tirant toutes les conséquences du caractère foncièrement réflexif de la rationalité scientifique : celle-ci, en même temps qu'elle progresse vers l'avant, en dessinant d'un trait aussi ferme que possible de nouvelles formes de vérité, porte un regard récurrent sur toutes ses démarches antérieures, de manière à discriminer ce qui, dans le passé, allait déjà dans le sens de cette forme et ce qui, au contraire, doit être à son point de vue, depuis la nouvelle perspective qu'elle contribue à ouvrir, rejeté dans l'ombre du révolu, c'est-à-dire de ce qui ne relève plus de l'ordre du connaissable, même s'il a pu sembler le faire à une étape du développement de la connaissance à présent dépassée ; ainsi, la connaissance scientifique, en même temps qu'elle se projette vers l'avant, réinvente son passé, à la mesure de l'avenir qu'elle promet. Toutefois, voir les choses sous cet angle, n'est-ce pas céder au mouvement rétrograde du vrai, en acceptant sans discussion l'interprétation que celui-ci propose au présent des étapes antérieures à sa manifestation en vue de valider un état actuel de la connaissance, quitte à voir par la suite remis en cause les acquis ainsi obtenus dans des conditions dont la précarité peut être à tout moment dénoncée ? Pour lever cette objection, il suffit de faire la distinction entre deux figures de la récurrence : l'une, qui serait celle de la mauvaise récurrence, tourne le regard vers le passé de la connaissance dans une perspective de légitimation, de manière à rétablir entre celui-ci et le présent de la connaissance une apparence de continuité, tentative dont la meilleure illustration est fournie par la thématique des précurseurs ; l'autre, qui serait au contraire celle de la bonne récurrence, récurrence foncièrement critique, porte au contraire à tracer des lignes de démarcation, donc à déceler des ruptures, selon l'inspiration propre à ce que Bachelard appelle une « philosophie du non ». Une histoire épistémologique, qui pratique cette récurrence critique, est en conséquence celle qui met l'accent sur les discontinuités dont la progression de la connaissance scientifique est jalonnée, ce qui interdit de replacer cette progression sur une ligne unique de succession où chaque nouvel acquis viendrait s'ajouter au précédent, cette manière de voir les choses n'étant envisageable qu'au prix d'une procédure d'abstraction qui extrait les découvertes de leur contexte : elle s'interdirait ainsi de voir qu'il n'y a de vrai, et si l'on peut dire de vrai vrai, que sur fond d'erreur, c'est-à-dire de faux vrai qui est aussi un vrai faux. C'est pourquoi cette histoire épistémologique est une histoire concrète, on serait presque tenté de dire une histoire vivante, qui s'intéresse à la production de vérités dans laquelle le travail de la connaissance trouve sa destination sans négliger le fait que cette production est immergée dans un monde où règne l'illusion, ce qui a pour conséquence que le combat qu'elle doit mener contre l'erreur est sans fin assignable : cette histoire concrète est celle d'une révolution continue, pour laquelle rien n'est jamais acquis définitivement au sens d'une vérité stable, exclusive, intemporelle, transcendante au

mouvement de l'histoire dont elle est issue, selon le modèle qu'en forge un rationalisme de l'essence ignorant des nécessités auxquelles se confronte le travail réel du concept et de la preuve. Comme l'écrit Canguilhem à propos de Bachelard :

« L'histoire des sciences... doit être une histoire de filiations conceptuelles. Mais cette filiation a un statut de discontinuité, tout comme l'hérédité mendélienne. L'histoire des sciences doit être aussi exigeante, aussi critique que l'est la science elle-même. À vouloir obtenir des filiations sans rupture on confondrait toutes les valeurs, les rêves et les programmes, les pressentiments et les anticipations ; on trouverait partout des précurseurs pour tout. » (« L'histoire des sciences dans l'œuvre épistémologique de Gaston Bachelard », in *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, éd. Vrin, 1968, p. 184)

Est ici à souligner l'étonnant rapprochement effectué entre l'histoire des sciences, lorsque celle-ci est menée en respect des principes d'une philosophie du non, et les procédures de l'hérédité révélées par Mendel, qui permettent de comprendre les sauts et les ressauts de la vie tels que, en suivant une tout autre voie, les a mis aussi en évidence la théorie darwinienne de la sélection, deux approches des phénomènes biologiques qui ont fini plus tard par converger. A ce point de vue, il en va pour la vie comme pour la connaissance de la vie et pour l'histoire de cette connaissance, qui suivent des parcours également accidentés, en situant chacune de leurs formations à l'intérieur de l'espace ouvert par la polarité du viable et du non-viable, polarité entre valeurs positives et valeurs négatives qui joue aussi bien pour l'ordre de la connaissance que pour celui de la vie, ce dont témoignent exemplairement les expériences recensées et effectuées par la connaissance de la vie. Dans la logique de ce raisonnement, on serait tenté d'appliquer à l'épistémologie, revue et corrigée par l'histoire des sciences, la formule de Destutt de Tracy à propos de son « idéologie », dans laquelle il voyait une branche de la zoologie.

C'est dans le contexte de la réévaluation ainsi opérée entre histoire des sciences et épistémologie, réévaluation que confirme, voire surdétermine, le point de vue propre aux sciences de la vie, que Canguilhem, arrivé lui-même au terme de son propre parcours dans lequel il se refuse à voir une voie royale n'ayant qu'à suivre la ligne directe qui conduit à la vérité, forge, stimulé par les recherches contemporaines de Foucault et d'Althusser, le concept d'idéologie scientifique, non en vue d'apporter une solution toute faite à un problème théorique qui aurait été posé de toute éternité, mais en vue de faire surgir, en lui donnant l'importance qu'il mérite, un nouveau problème, dont la formulation oblige à repenser ce que peut être la rationalité, pour autant qu'on ne la ramène pas aux figures abstraites d'une mythologie essentialiste ou intellectualiste, mais qu'on essaie de la saisir dans son mouvement réel, dont la meilleure analogie est fournie par l'élan concret de la vie, élan qui n'a rien de paisible, mais est foncièrement tourmenté du fait des obstacles qu'il doit surmonter pour se poursuivre. Pris sous cet angle, ce concept d'idéologie scientifique, à tous les sens de l'expression, fait problème : il soulève la question de savoir comment science et contre-science nouent leurs fils respectifs au cours d'une histoire qui, tout en les opposant, leur est commune ; et, soulevant cette question, il fait lui-même inévitablement difficulté, en se développant sous la forme du paradoxe qui a été mis en évidence pour commencer, paradoxe qui vient de ce que ce concept se tient au point de croisement de la science et de l'idéologie, point où simultanément elles se rejoignent et se séparent, suivant deux mouvements de sens opposés et cependant conjoints, bien qu'il soit impossible de négocier entre eux des compromis durablement acceptables. Qu'est-ce, dans ces conditions, qu'une idéologie scientifique ? Est-ce la figure inverse et complémentaire de ce qu'on pourrait appeler une science idéologique, c'est-à-dire une science mélangée d'idéologie à un tel point qu'il soit impossible de faire la part entre ce qui, en elle, est idéologique et ne l'est pas ? N'est-ce pas, au contraire, tout autre chose, à savoir une science en train de se confronter à l'idéologie avec laquelle elle entretient inévitablement un débat inexpiable, en refusant toute confusion avec elle ?

Canguilhem introduit le concept d'idéologie scientifique en vue de répondre à une exigence qui s'impose directement à l'historien des sciences sur le plan de sa pratique, où il ne rencontre que des énoncés cognitifs confrontés à la question de savoir ce qui en eux est véritablement scientifique, donc pris dans le dilemme de la science et de la contre-science auquel ils ne peuvent échapper. De là cette conséquence :

« Il est inévitable que soit posée la question de savoir si l'histoire de ce qui est science authentique doit exclure, ou tolérer ou bien revendiquer et inclure aussi l'histoire des rapports d'éviction de l'inauthentique par l'authentique. » (*Idéologie et rationalité*, p. 33)

D'où ce problème : quel statut accorder à l'inauthentique, pour autant que celui-ci n'est repérable qu'en fonction du rapport qu'il entretient avec l'authentique ?

« L'expression d'idéologie scientifique est-elle pertinente ? convient-elle pour désigner et délimiter adéquatement toutes les formations discursives à prétention de théorie, les représentations plus ou moins cohérentes de relations entre phénomènes, les axes relativement durables des commentaires de l'expérience vécue, bref ces pseudo-savoirs dont l'irréalité surgit par le fait et du seul fait qu'une science s'institue essentiellement dans leur critique ? » (p. 35)

L'historien des sciences poursuit ses investigations à l'intérieur d'un espace où savoirs et pseudo-savoirs ne cessent de se mesurer incommodément les uns aux autres, sans qu'il soit possible de les faire rentrer dans le cadre d'un partage une fois pour toutes établi. Car s'il n'y a de pseudo-savoir qu'au point de vue du savoir qui le disqualifie, réciproquement, il n'y a de savoir que sur fond de la compétition qu'il entretient avec le ou les contre-savoir(s) sur le(s)quel(s) il gagne incessamment du terrain, quitte à devoir reprendre tôt ou tard la lutte sur le nouveau champ conquis. Là est la difficulté que rencontre une histoire des sciences éclairée par les leçons de l'épistémologie, qui la mettent en présence, non de savoirs qui ne seraient que purs savoirs, ce qui simplifierait énormément sa tâche, mais de savoirs noués à des contre-savoirs ou à des pseudo-savoirs avec lesquels ils entretiennent des relations établies au cours de l'histoire et tirant leur nécessité de ce seul cours. De telle manière que la science est dans son rapport à l'idéologie, et n'est que dans ce rapport, dans lequel elle intervient aussi sur le mode paradoxal du n'être pas : la science est et n'est pas sans l'idéologie, ou sans idéologie. C'est de cette situation que le concept d'idéologie scientifique tente de rendre compte, en captant les paramètres contradictoires qui situent les progrès de la rationalité dans un contexte de compétition, non sans analogie, comme nous l'avons vu, avec la manière dont se déroule la lutte pour la vie.

Or, prendre en compte la relation des savoirs aux contre-savoirs implique que ne soit pas seulement donnée de ces derniers une présentation privative ou déficiente, mais que soit reconnue leur puissance effective, par laquelle ils participent, au niveau qui leur est propre, au travail de recherche de la vérité. Ceci revient à reconnaître aux valeurs qui soutiennent ces pseudo-savoirs un statut épistémologique, précisons : un statut épistémologique positif et non seulement négatif, ce qui est précisément la fonction assignée au concept d'idéologie scientifique :

« Ne peut-on soutenir que la production progressive de connaissances scientifiques nouvelles requiert, à l'avenir comme dans le passé, une certaine antériorité de l'aventure intellectuelle sur la rationalisation, un dépassement présomptueux, par les exigences de la vie et de l'action, de ce qu'il faudrait déjà connaître et avoir vérifié, avec prudence et méfiance, pour que les hommes se rapportent à la nature selon de nouveaux rapports en toute sécurité ? Dans ce cas l'idéologie scientifique serait à la fois obstacle et condition de possibilité, aussi parfois, pour la constitution de la

science. Dans ce cas l'histoire des sciences devrait inclure une histoire des idéologies scientifiques reconnues comme telles. » (p. 38)

Sous quelle forme les idéologies scientifiques se voient-elles reconnaître, en tant que telles, un statut constitutif dans la recherche de la vérité, ce qui implique qu'elles participent à celle-ci de plein droit ? Au titre d'«une certaine antériorité de l'aventure intellectuelle sur la rationalisation, d'un dépassement présomptueux, par les exigences de la vie et de l'action, de ce qu'il faudrait déjà connaître et avoir vérifié, avec prudence et méfiance ». Ceci signifie que l'idéologie scientifique vaut comme une anticipation pratique, marquée par un certain esprit d'aventure, lui-même porté par les exigences de la vie et de l'action. Pour saisir la portée de cette thèse, il faut revenir à la référence nietzschéenne telle qu'elle est exploitée par Canguilhem dans son texte « De la science et de la contre-science », où il écrit :

« La philosophie de Nietzsche apporte une théorie du parti pris axiologique pour la vérité, une réhabilitation de ce que la logique ontologique, le rationalisme essentialiste ou scientiste nomment « erreur »... Nous comprenons mieux ainsi que la recherche de la vérité est l'effet d'un choix qui n'exclut pas son inverse... » (*Hommage à Jean Hyppolite*, publication collective, éd. PUF, 1971, p. 177).

C'est donc dans une perspective de déneutralisation de l'entreprise de la connaissance, allant en sens opposé à celui adopté par un certain positivisme scientifique, qu'est pris en compte le « parti pris axiologique pour la vérité », en l'absence duquel il n'y aurait pas du tout de production de vérité, donc pas de connaissance scientifique. Or ce parti pris axiologique, qui rétablit un lien, et un lien nécessaire, entre la recherche de la vérité et les valeurs de la vie, entre connaissance et intérêts, ne va pas sans la confrontation aventureuse et présomptueuse avec les valeurs négatives qui en marquent le cours, faisant de celui-ci « l'effet d'un choix qui n'exclut pas son inverse » : ces valeurs négatives, sur le plan de l'existence organique comme sur celui de la discursivité cognitive, se voient recensées comme des « erreurs », entre guillemets, ce qui est une manière indirecte de les réhabiliter en mettant en évidence leur dimension paradoxale de vérités ou de contributions à la recherche de la vérité, au titre de ce qu'on pourrait appeler des semi-vérités. Mais, et c'est là le point essentiel, pour que sa puissance de vérité soit remise au jour, il faut que la notion d'erreur soit elle-même repensée, en étant déplacée d'un contexte théorique vers un contexte pratique, celui où se déroule cet aspect très particulier de la lutte pour la vie qu'est la recherche de vérité, saisie dans son histoire, c'est-à-dire dans son mouvement concret, et non installée pour toujours dans l'ordre d'une rationalité abstraite où la vérité ne se donne à voir que coupée de la possibilité de l'erreur et de ses dérives avec lesquelles elle exclurait tout dialogue, avec les risques de compromission que ce dernier comporte. Appréhendée au point de vue de la théorie pure, l'erreur n'est que négation de la vérité, ce qui revient à poser qu'elle s'annule directement à travers le geste qui la manifeste : proprement, elle n'est rien, ou n'est que comme rien, c'est-à-dire comme absence de vérité. Mais, rapportée aux exigences pratiques de la vie et de l'action, et aux virtualités qui en émanent, elle se trouve en quelque sorte regonflée de puissance, elle acquiert une force propre par laquelle est directement engagée dans la dynamique de production des connaissances, une dynamique qui ne conduit pas de vérité en vérité sans passer par l'erreur, celle-ci remplissant à son égard un rôle indispensable de stimulation. C'est précisément en ce sens qu'il convient, selon Canguilhem, de parler d'idéologie scientifique.

Cette analyse peut être rapprochée de celle proposée par Michel Pécheux, lecteur à la fois de Canguilhem et d'Althusser, dans son article « Réflexions sur la situation historique des sciences sociales et, spécialement, de la psychologie sociale », paru dans le n° 2 des *Cahiers pour l'analyse* où étaient publiés les travaux du Cercle d'épistémologie de l'ENS, n° daté de mars-avril 1966 qui avait pour titre général « Qu'est-ce que la psychologie ? », et était lui-même ordonné autour de la republication de la conférence donnée sous ce titre dix ans plus tôt par G. Canguilhem (ce texte de Pécheux, qui signait alors en servant du pseudonyme de

Thomas Herbert, a été commenté en détail au cours de la séance du 17/1/2007 de « La philosophie au sens large ». Dans cet article, Pécheux proposait de distinguer deux types complètement différents d'idéologies, qu'il caractérisait en se servant des métaphores du nuage et du ciment, deux métaphores extrêmement parlantes, dont nous avons commenté l'exploitation de la manière suivante :

« L'idéologie nuage, qui se situe au plus loin et qui vaticine, a coupé les amarres à la réalité matérielle à laquelle elle a emprunté son contenu, ce qui lui permet de théoriser librement, à volonté, sans risque de se voir opposer un démenti extérieur, ce qui ne l'empêche pas d'ailleurs d'exploiter la référence à un réel fantasmé, qu'elle a recréé par le moyen de son langage propre. L'idéologie ciment, qui joue au contraire sur la proximité, puisqu'elle reste étroitement jointe à la matière qu'elle transforme, et qui communique, se situe sur le même plan que la réalité à laquelle elle se confronte, en se développant sous la forme d'une pratique qui fabrique elle-même son autre, un autre dont, du même coup, elle ne peut plus se séparer, et sur lequel elle a un point de vue directement pratique, qui fait l'économie d'un recul théorique ou du moins en annule les effets. Cette distinction peut faire penser à celle installée par Benveniste entre les deux modes d'énonciation que sont le récit, relation distanciée, et le discours, parole impliquée (cf. *Problèmes de linguistique générale*, chap. 19) : le premier prend la forme d'un propos impersonnel, dans lequel « les événements paraissent se raconter eux-mêmes », indépendamment de toute relation à un narrateur, ce qui est bien sûr une fiction, alors que le second comporte un va-et-vient permanent entre le contenu énoncé et ce qui donne à l'énonciation sa source, son « sujet », à tous les sens du mot. L'idéologie nuage, qu'on pourrait aussi appeler idéologie théorique, serait un récit, qui se déroule en marge ou plane au-dessus du domaine de réalité auquel il se rapporte ; alors que l'idéologie ciment, qu'on pourrait aussi appeler idéologie pratique, ne relâche jamais la nécessité, assumée consciemment ou inconsciemment, d'intervenir sur son « réel », qu'elle s'est complètement approprié, ce qui la dispense de lui reconnaître aucun caractère d'extériorité ou d'hétérogénéité, et lui confère cette allure « engagée » que récuse l'autre forme d'idéologie, qui se présente au contraire comme détachée. C'est pourquoi la première forme d'idéologie est « libre », alors que la seconde est « contrainte », dans la mesure où elle est constamment ramenée aux conditions de la demande pour laquelle elle formule en les verbalisant des réponses, réponses qui sont elles-mêmes des demandes appelant de nouvelles réponses, et ainsi de suite à l'infini. »

En d'autres termes, l'idéologie nuage, c'est l'idéologie sous la forme d'une théorie coupée des exigences de la vie réelle et des choix que celles-ci impliquent, et qui en conséquence n'a affaire qu'à des vérités pures ou se déclarant systématiquement comme telles, au nom d'un principe d'objectivité relevant d'une déclaration conventionnelle, alors que l'idéologie ciment, c'est l'idéologie pratique qui, au contraire, colle immédiatement à ces exigences, ce qui l'amène à associer dans son élan vérité et erreur, qu'elle n'est pas en mesure de départager sur le moment.

Ceci éclaire la thèse de Canguilhem, et en particulier permet de comprendre la distinction capitale qu'il introduit entre « idéologie scientifique », en tant qu'idéologie prise dans le mouvement pratique de la vie, et « fausse science », qui est justement une idéologie « théorique », se développant librement à l'écart des nécessités du réel qu'elle prétend maîtriser sans effort, ce à quoi elle parvient en cessant de se confronter à elles :

« Le propre d'une fausse science, c'est de ne rencontrer jamais le faux, de n'avoir à renoncer à rien, de n'avoir jamais à changer de langage. Pour une fausse science il n'y a pas d'état pré-scientifique. Le discours de la fausse science ne peut pas recevoir de démenti. Bref la fausse science n'a pas d'histoire. » (*Idéologie et rationalité*, p. 39)

En termes poppériens, on dirait que la fausse science n'est pas falsifiable. Pour une science, être falsifiable, c'est-à-dire être engagée dans un processus qui peut conduire à la révélation du caractère erroné de son discours, c'est avoir une histoire, au cours de laquelle

s'effectue, en acte, le partage entre ce qui, dans ce discours, est idéologique et ce qui ne l'est pas :

« Une idéologie scientifique trouve une fin quand le lieu qu'elle occupait dans l'encyclopédie du savoir se trouve investi par une discipline qui fait la preuve, opérativement, de ses normes de scientificité. À ce moment un certain domaine de non-science se trouve déterminé par exclusion. » (id.)

Est cruciale la référence au « moment » auquel est effectuée cette exclusion, qui, de ce fait, est dépossédée de la possibilité d'être promulguée *a priori*, au nom de la distinction immémoriale du vrai et du faux, d'où devrait découler en principe leur incommunicabilité. Or la ligne de démarcation entre le vrai et le faux n'est pas déjà toute tracée : mais c'est la science qui doit « opérativement » la tracer au cours de son histoire, ce qu'elle fait, non en allant tout droit vers sa destination finale, mais en repassant sur ses productions antérieures, qu'elle requalifie à mesure qu'elle avance. L'idéologie scientifique, c'est ce qui, au point de vue du présent de la science sanctionnée, est renvoyé, déporté dans l'ordre de la science périmée : c'est le passé d'une science, au sens, non d'un passé pur ou absolu, auquel aurait été assignée dès l'origine, sans discussion possible, sa qualification de périmé ou de périmable, mais à celui du passé tel qu'il est vu, et ne peut être vu qu'à partir du présent de la connaissance qui le disqualifie. Une fausse science n'a pas d'histoire, donc n'a pas de passé, parce qu'elle n'a pas non plus de présent, au sens d'un engagement pratique au point de vue duquel la distinction entre vérité et erreur n'est pas une donnée intangible mais le résultat d'une difficile conquête qui n'a pas de terme assuré.

Pour faire comprendre comment se présente une idéologie théorique, c'est-à-dire ce qui, selon Canguilhem, est de l'ordre de la fausse science, Pécheux prenait l'exemple de l'alchimie, dont il proposait l'interprétation suivante :

« La pratique technique de transformation des éléments naturels avait pour fonction de répondre à des demandes telles que la distillation (des parfums et des alcools), les mélanges et les décantations (des émulsions colorantes) et la fusion des métaux. La réalisation technique du « réel » chimique fut effectivement opérée par des praticiens : autour des opérations techniques de transformation se constitua spontanément un corpus de règles opératoires transmises d'une génération à l'autre, dont le contenu idéologique s'organisa. Or il advint que les conditions faites par la pratique sociale à cette transmission, en autorisant et exigeant le secret, développèrent deux types de discours superposés isolés l'un de l'autre : tandis que le premier gardait pour fin la transmission (en langage technique « ordinaire ») des procédés courants de la teinture, de la distillation, etc..., le second se « décollait » de la demande en articulant les mêmes opérations précédemment énumérées en une Histoire génétique des Eléments et de leurs composés, aboutissant à une science secrète du Réel chimique, exprimée en symboles cryptographiques. Cette « science » n'était en fait qu'une idéologie théorique à l'état libre : elle devenait « inessentielle » à l'égard de la pratique sociale, et planait comme un nuage au-dessus du réel et des transformations qui l'affectent : les vrais alchimistes savaient que seule la Terre a la puissance de réaliser le Grand Œuvre, et que l'homme doit patiemment attendre en modérant sa hardiesse. Même lorsqu'elle prétendait agir, l'Alchimie se plaçait en réalité au point de vue interprétatif qui « dit le réel », le point qui « toujours déjà-là » parle pour dire ce qui est, comme si le réel lui-même parlait. Certes la symbolique du Grand Œuvre a pu alimenter des idéologies politiques – ceci n'a rien d'étonnant – mais elle n'était pas intrinsèquement nécessaire à la pratique politique, à l'intérieur du tout social : un monarque devait avoir à sa cour des juristes et des prêtres, il pouvait avoir un alchimiste. » (*Cahiers pour l'analyse*, n° 2, p. 150)

À suivre Pécheux, il serait donc erroné de considérer que l'alchimie soit à part entière une fausse science, car, en réalité, elle s'est développée à travers « deux types de discours superposés », qui se seraient progressivement isolés l'un de l'autre : l'un exprimant un certain rapport pratique au réel, l'autre consistant en une théorisation à distance du réel au-dessus duquel elle s'est mise à flotter librement. Le premier discours a pu, à une étape ultérieure, être incorporé au processus de formation de la science chimique, au prix d'une révision, obtenue

en laboratoire, des formes de recension de ses résultats et des modes de conceptualisation de ceux-ci ; alors que le second discours, du moment où il s'est autonomisé, a été vidé de toute substance concrète, et a proliféré en se nourrissant de lui-même, sans possibilité de contrôle, ce qui en a garanti le caractère infalsifiable. Lorsque le premier discours est devenu partie prenante au développement de la connaissance scientifique, il a du même coup cessé de relever des compétences propres de l'alchimie, qui se sont entièrement reportées sur le second discours : c'est alors que celle-ci a pu être cataloguée comme une fausse science, cultivant des valeurs imaginaires, sans enjeux objectifs, en rapport avec des intérêts exclusivement imaginaires et poétiques.

Si une idéologie scientifique, comme nous l'avons dit, se distingue d'une fausse science en tant qu'elle est une idéologie pratique, c'est donc parce qu'elle est investie par des intérêts concrets réels, ce qui interdit de lui conférer une signification uniquement poétique. Arrivés à ce point de l'analyse, nous ne pouvons plus nous en tenir à des propos généraux, mais nous devons prendre en compte des exemples précis, comme nous venons de le faire en parlant du cas de l'alchimie. Selon Canguilhem, peuvent être rangés sous la rubrique d'idéologies scientifiques la philosophie corpusculaire qui a fourni une sorte de langage commun aux physiciens de l'époque classique, ou l'évolutionnisme qui, au XIXe siècle, a largement débordé les limites propres aux sciences du vivant et a constitué un modèle interprétatif de portée générale s'appliquant aussi bien à l'étude des formes de communication linguistique qu'aux échanges économiques, voire même aux relations politiques de pouvoir : on n'est pas très loin, avec ces deux références, de ce que Foucault a entrepris de réfléchir en se servant de la catégorie d'*épistémé*, au sens de ce fond commun, généralement impensé, sur lequel la connaissance a à dessiner ses propres formes, ce à quoi elle parvient avec une plus ou moins grande netteté. Reste alors à comprendre en quoi de telles démarches cognitives, qui appartiennent de plein droit au processus de recherche de la vérité, même si, à un certain moment, elles ont dû être abandonnées, se trouvent marquées par un engagement pratique, ce qui les empêche de s'identifier à des spéculations purement théoriques, et, très concrètement, les détermine historiquement, en rapport avec un certain état de la société et des rapports qui le constituent.

À propos du type d'idéologie qui se développe sur le plan de la pratique, nous disions, en marge de notre lecture de Pécheux :

« Au lieu d'exister à l'état libre, dans la figure d'une interprétation de la réalité, elle existe à l'état contraint, retenue par les conditions d'une intercommunication permanente entre des agents sociaux, ce qui l'oblige à s'adapter à des exigences sans cesse renouvelées, dans le contexte propre au régime de l'opinion, qui fonctionne en cycle fermé, coupé de toute exigence de transformation de la réalité matérielle, et répond à un autre type de demande sociale. En effet, l'objet des pratiques politiques, ce sur quoi celles-ci agissent en vue de le transformer, ce sont les rapports sociaux entre les hommes et non des choses appartenant à une réalité extérieure sur laquelle il soit permis de porter à distance un regard théorique. Dans ces conditions, la relation question-réponse, qui structure toute pratique, revêt une forme originale, dans la mesure où les positions imparties aux termes de cette relation sont, dans le cas des pratiques politiques, en permanence réversibles, ce qui lui ôte le caractère d'une structure téléologique externe : si la pratique politique répond à une demande sociale qu'elle entreprend de satisfaire, c'est en retravaillant une demande sociale préalable qui constitue, si on peut dire, sa matière première, d'où un cercle, où tous les points se présentent à la fois comme des demandes et comme des réponses à une demande, de telle manière qu'il devient impossible de distinguer objectivement les plans sur lesquels se tiennent questions et réponses. Alors, l'idéologie ne se situe plus dans le prolongement de la pratique dont elle propose une interprétation, mais elle intervient mêlée à cette pratique, qui devient, au sens fort de l'expression, une pratique interprétative, dont l'instrument privilégié est le discours, c'est-à-dire ce qui donne sa forme à l'interprétation : agir en politique, c'est donner une nouvelle

interprétation de ce qui est déjà-là, et essayer de faire passer cette interprétation dans les faits, ce qui n'a rien à voir avec les procédures propres à l'idéologie théorique. »

Il n'est pas impossible de faire rentrer une idéologie scientifique comme l'évolutionnisme dans le cadre de cette analyse. À propos d'Herbert Spencer, qui est sans doute celui qui a donné au discours évolutionniste sa forme la plus développée, Canguilhem explique :

« À qui suit le cheminement de la pensée de Spencer dans l'élaboration progressive de son œuvre, il apparaît que la biologie de von Baer d'abord, de Darwin ensuite, lui a fourni un patron de garantie scientifique pour un projet d'ingénieur dans la société industrielle anglaise du XIXe siècle : la légitimation de la libre entreprise, de l'individualisme politique correspondant et de la concurrence. La loi de différenciation finit par le soutien apporté à l'individu contre l'état. Mais, si elle finit explicitement par là, c'est peut-être qu'elle a commencé implicitement par là... L'idéologie évolutionniste fonctionne comme auto-justification des intérêts d'un type de société, la société industrielle en conflit avec la société traditionnelle d'une part, avec la revendication sociale d'autre part. Idéologie antithéologique d'une part, anti-socialiste d'autre part. Nous retrouvons ici le concept marxiste d'idéologie, comme étant de la représentation de la réalité naturelle ou sociale dont la vérité ne réside pas dans ce qu'elle dit, mais dans ce qu'elle tait. » (*Idéologie et rationalité*, p. 42-43)

L'évolutionnisme n'est donc pas seulement un discours à prétention théorique, se développant librement dans un ciel d'idées ; mais il est aussi et d'abord l'expression d'un rapport de classes dans le cadre propre à la société industrielle, au développement de laquelle il participe étroitement. Le rapport qu'il entretient avec la théorie « scientifique » de l'évolution est foncièrement ambigu : le meilleur témoignage de cette ambiguïté est fourni par l'œuvre tardive de Darwin *La descendance de l'homme*, qui combine ces deux types de discours au point de les rendre sur le moment indiscernables. Une histoire des sciences idéale serait celle où ce type de compromission n'a pas place, et où la théorie de l'évolution se développerait dans sa pureté scientifique par sa logique interne, confortée par les seuls apports et témoignages fournis par d'autres disciplines comme la géologie, la paléontologie et l'embryologie. Mais cette histoire des sciences, qui n'aurait affaire qu'à des théories rationnelles apparaissant hors du contexte que leurs fournissent des idéologies pratiques cimentées par des visions du monde et de la société, est une vue de l'esprit. La leçon principale de l'histoire des sciences, dont l'épistémologie doit tirer toutes les conséquences, est qu'il n'y a pas de sciences pures, ayant dénoué tout lien avec les nécessités de la pratique sociale, et que les seules « sciences » de ce type ont toutes chances de tomber du côté des fausses sciences, c'est-à-dire d'idéologies théoriques présentant un caractère fantastique, ayant une fois pour toutes coupé tout rapport au réel et à l'histoire qui le travaille.

X
X X

Citons pour finir les trois thèses sur lesquelles se conclut l'analyse que Canguilhem consacre aux idéologies scientifiques :

a/ Les idéologies scientifiques sont des systèmes explicatifs dont l'objet est hyperbolique, relativement à la norme de scientificité qui lui est appliquée par emprunt.

b/ Il y a toujours une idéologie scientifique avant une science dans le champ où la science viendra s'instituer ; il y a toujours une science avant une idéologie, dans un champ latéral que cette idéologie vise obliquement.

c/ L'idéologie scientifique ne doit pas être confondue avec les fausses sciences, ni avec la magie, ni avec la religion. Elle est bien, comme elles, mue par un besoin inconscient d'accès à la totalité, mais elle est une croyance qui louche du côté d'une science déjà instituée, dont elle reconnaît le prestige et dont elle cherche à imiter le style. » (*Idéologie et rationalité*, p. 44)

On peut estimer que ces formulations extrêmement concentrées, qui offrent un témoignage du type d'exposition pratiquée par Canguilhem,- celui-ci terrifiait les esprits pusillanimes : et d'ailleurs il était fait pour cela -, sont par trop sibyllines et péremptoires. Mais il faut comprendre qu'elles ont avant tout valeur de programme de travail : elles ne doivent pas être prises comme des résultats, mais elles ouvrent un champ d'investigation, qu'une épistémologie éclairée par l'histoire des sciences ne peut se permettre d'ignorer, pour autant qu'il soit admis qu'il n'est pas de science qui ne soit en débat avec de l'idéologie, la question étant alors soulevée de savoir avec quelle forme d'idéologie elle est en débat, celle de l'idéologie théorique représentée par les fausses sciences, ou celle de l'idéologie pratique telle qu'elle se propage à travers des idéologies scientifiques.

©Pierre Macherey