THÈSE DE DOCTORAT
EN PHILOSOPHIE

ED 487 « Philosophie : Histoire, représentation, création »
Intitulé du doctorat : « Étude des systèmes »

par
Julien LAMY

Sous la direction de Monsieur le Professeur
Jean-Jacques WUNENBURGER

LE PLURALISME COHÉRENT DE LA PHILOSOPHIE DE GASTON BACHELARD

Présentée et soutenue publiquement
à Lyon le 14 octobre 2014

Composition du jury :

Robert DAMIEN, Professeur émérite à l'Université de Paris Ouest, pré-rapporteur

Michel FABRE, Professeur émérite à l'Université de Nantes, pré-rapporteur

Jean GAYON, Professeur à l'Université de Paris I, Directeur de l'Institut d'Histoire et de Philosophie des Sciences et des Techniques

Jean-Philippe PIERRON, Maître de conférences HDR à l'Université Jean Moulin Lyon III, Doyen de la Faculté de Philosophie

Frédéric WORMS, Professeur à l'École Normale Supérieure à Paris, Directeur du Centre International d'Étude de la Philosophie Française Contemporaine

Jean-Jacques WUNENBURGER, Professeur à l'Université Jean Moulin Lyon III, directeur de thèse

REMERCIEMENTS

Une thèse ne saurait naître, prendre forme et croître sans un tuteur vigilant et robuste, sans un guide permettant de s'orienter dans la pensée, et de retrouver sa voie sur tous ces chemins qui parfois ne mènent nulle part. Je tiens par conséquent, au seuil de cette thèse, à remercier Jean-Jacques Wunenburger, qui aura été un maître bachelardien idéal pour la direction et la réalisation de ce travail, en ayant su conjuguer l'exigence de rigueur et l'écoute bienveillante, stimuler le goût du travail de recherche et le sens de l'autonomie intellectuelle, mais aussi en m'ayant permis, par ses sollicitations, ses remarques, ses doutes et ses conseils, de déployer au mieux mes capacités, et d'avancer progressivement vers l'élaboration et la clarification de ma propre pensée. Ma reconnaissance envers lui va bien au-delà de la rédaction de cette thèse, sachant que les véritables éducateurs, comme le disait très justement Nietzsche, sont ceux qui nous apprennent à nous passer de maîtres, et à devenir notre propre maître.

Un travail de recherche aurait peu de valeur sans les critiques d'examinateurs avertis et la vigilance intellectuelle de lecteurs attentifs. Je remercie très sincèrement Robert Damien, Michel Fabre, Jean Gayon, Jean-Philippe Pierron et Frédéric Worms pour l'honneur qu'ils me font en participant à l'évaluation et à la discussion publiques du présent travail. Je leur suis reconnaissant de consacrer leur temps et leurs efforts à l'examen de cette thèse sur Bachelard. Si la recherche en philosophie implique nécessairement une large part de travail silencieux et solitaire, au contact de livres souvent difficiles, et de pages blanches trop souvent résistantes, le dialogue et les échanges favorisent les clarifications et les approfondissements nécessaires, car ils impliquent de s'expliquer avec les autres, et donc aussi avec soi-même. Comme le disait Bachelard, on ne sait bien que ce qu'on est capable de communiquer clairement aux autres, et la vérité est fille de la discussion, non de la complaisance. Que les membres du jury soient donc ici remerciés de me permettre, par leurs remarques et par leurs questions, d'aller plus loin dans ma compréhension de l'œuvre de Bachelard.

Je remercie chaleureusement les bachelardiens de France et dans le monde, avec qui j'ai eu souvent l'occasion et le plaisir de partager mes expériences et mes remarques de lecteur assidu de Bachelard. Je pense ici particulièrement à Jean Libis, dont la résistance à mes thèses, ferme mais toujours amicale, m'aura conduit à préciser mes arguments. Je pense avec amitié à Gilles Hieronimus, pour nos discussions prolifiques autour de nos travaux respectifs, et nos projets bachelardiens communs. Savoir qu'il soutiendra très bientôt sa thèse sur Bachelard me réjouit. Je ne peux oublier par ailleurs Valeria Chiore, Maryvonne Perrot, Francesca Bonicalzi, Paolo Mottana, Renato Boccali, Vincent Bontems, Ionel Buse, Fabio Ferreira, Annie Eeckman, Faezeh Mohebi, Aurosa Alison, Hyun-Sun Dang, Riccardo Barontini et tous les membres de l'Association Internationale Gaston Bachelard, pour leur soutien amical, et les nombreux échanges que nous avons entretenus.

J'ai une pensée spéciale pour mes amis et collègues, doctorants ou enseignants, qui ont été des compagnons de route précieux pendant ces années : David Duarte, Dorel Bucur, Aurélien Demars, Paul Marinescu, Filip Sasca, Ana Vera, Edouard Dal-Col, Samuel Lépine, Valéry Pratt, Stéphane Dunand, Geoffroy Marzin et Valentina Tirloni. Comment ne pas évoquer Michel Bottaro, mon premier maître, homme de cœur et de raison, qui aura su me faire découvrir les « deux visages » de Bachelard pendant mon année de terminale, et surtout éveiller en moi une étincelle de l'esprit qui ne saurait s'éteindre. Je lui suis reconnaissant de m'avoir inspiré, le premier, la passion de réfléchir et de s'interroger.

Je pense également aux élèves et aux étudiants, que je remercie pour leur endurance. Sans le savoir, malgré eux, ils m'ont permis de mettre à l'épreuve les principes d'une pédagogie d'inspiration résolument bachelardienne, fondée sur l'exercice et le dialogue.

Ce travail n'aurait jamais vu le jour sans un soutien continu. Je remercie avant tout ma mère, Laura, pour sa générosité et sa bienveillance, ainsi que Valérie et Isabelle, mes sœurs. J'ai une pensée singulière pour Sylvain, l'ami indéfectible, qui a toujours suivi mon itinéraire intellectuel, et accompagné mon cheminement existentiel. Un grand merci encore à Fanny et à Tristan, pour leur disponibilité amicale, et leurs talents linguistiques.

La vie de l'esprit serait fragile sans les liens du cœur, et un « supplément d'âme ». Mes pensées les plus chères et les plus tendres vont à Béatrice et Gabriel.

ÉPIGRAPHE

Le monde est ainsi fait qu'on interdit volontiers le sourire à un philosophe étudiant tour à tour la raison et les images : s'il est rationaliste, ne se doit-il pas au sérieux, à la rigueur, à la raideur de la raison, et s'il veut étudier l'onirisme, comment ose-t-il se détacher de l'enthousiasme et quitter le ton inspiré ? Et pourtant il y a tant de problèmes mitoyens ! La rationalisation est souvent l'envers de la rationalité et l'imagination va souvent du ton convaincu au ton plaisant. […] Un rire sans méchanceté a toutes les vertus de la psychanalyse. Même dans le domaine de la connaissance rationnelle, on comprend mieux quand on a ri sincèrement de ses propres erreurs.

G. Bachelard, TRV, p. 289.

ABRÉVIATIONS

Afin d'alléger l'appareil des notes de bas de page et faciliter la lecture, les renvois aux œuvres de Bachelard sont réduits à l'abréviation du titre, avec mention de la pagination. Contrairement à l'usage courant, pour des raisons de clarté, les références à Bachelard seront exhaustives à chaque occurrence, y compris pour la répétition de la page d'un même ouvrage. Nous suivrons l'usage en vigueur pour les autres références. Le détail de l'édition utilisée pour les œuvres de Bachelard est donné dans la bibliographie en fin de volume. Le renvoi aux articles et aux textes de Bachelard publiés dans des œuvres posthumes mentionne l'abréviation du titre de l'ouvrage, accompagnée de la pagination. Nous ordonnons ici les abréviations selon l'ordre chronologique de parution des œuvres.

ECA : Essai sur la connaissance approchée (1927)
EEPP : Étude sur l'évolution d'un problème de physique (1927)
VIR : La Valeur inductive de la Relativité (1929)
PCCM : Le Pluralisme cohérent de la chimie moderne (1932)
II : L'Intuition de l'instant (1932)
IA : Les Intuitions atomistiques (1933)
NES : Le Nouvel esprit scientifique (1934)
DD : La Dialectique de la durée (1936)
EEPC : L'Expérience de l'espace dans la physique contemporaine (1937)
FES : La Formation de l'esprit scientifique (1938)
PF : La Psychanalyse du feu (1938)
LAUT : Lautréamont (1939)
PN : La Philosophie du non (1940)
ER : L'Eau et les Rêves (1942)
AS : L'Air et les Songes (1943)
TRV : La Terre et les Rêveries de la volonté (1948)
TRR : La Terre et les Rêveries du repos (1948)
RA : Le Rationalisme appliqué (1949)
ARPC : L'Activité rationaliste de la physique contemporaine (1951)
MR : Le Matérialisme rationnel (1953)
PE : La Poétique de l'espace (1957)
PR : La Poétique de la rêverie (1960)
FC : La Flamme d'une chandelle (1961)
DR : Le Droit de rêver (1970)
ETU : Études (1970)
ENG : L'Engagement rationaliste (1972)
FPF : Fragments d'une Poétique du Feu (1988)
CAU : Causeries (2005)

TABLE DES MATIÈRES

> L'ensemble commande les parties. La cohérence rationnelle donne une cohésion au développement. Par exemple, un long discours se soutiendra par la cohérence rationnelle de ses repères bien ordonnés.
>
> G. Bachelard, DD, p. 74.

INTRODUCTION. Bachelard philosophe 13
PREMIÈRE PARTIE. Les pulsations de la vie de l'esprit 31
CHAPITRE 1. Le problème du dualisme 37
1. Unité ou dualité ? Lectures inaugurales 39
2. Les figures plurielles de l'œuvre 60
3. La *rupture* : logique de la différenciation 63
4. Le *chiasme* : logique de l'entrecroisement 77
5. Le *parallélisme* : logique de l'isomorphie 91
6. La *complémentarité* : logique de l'alternance réglée 96
CHAPITRE 2. La dynamique psychologique 99
1. La physiologie de l'esprit 102
2. Un réappropriation dynamiste de Kant 113
3. Le spectre dialectique de Hegel 127
4. Un dialogue polémique avec Bergson 142
5. La rencontre avec la psychanalyse 156
CHAPITRE 3. L'activité dialectique de l'esprit 173
1. L'origine surrationaliste et surréaliste de la dialectique 178
2. Les dialectiques interne et externe de la raison 183
3. La dialectique de l'intuition et du concept 194
4. La dialectique des images 210
5. Je-tu-nous : les dialectiques de l'intersubjectivité 219
DEUXIÈME PARTIE. Les espaces-temps de l'être 237
CHAPITRE 4. Métaphysique du temps et ontologie rythmico-vibratoire 247
1. Le défi de l'intégration de la nouvelle physique 248
2. Le programme métaphysique de la rythmologie 251
3. Le *pas en arrière* de Bachelard : un sursaut rationaliste ? 265
4. De la rythmologie à la dynamologie 279
5. La persistance de l'ontologie dynamiste 293

CHAPITRE 5. Métaphysique de l'imagination et ontologie poético-onirique 295
1. La relativation ontologique 299
2. « Poétique », qu'est-ce que cela veut dire ? 304
3. La tentation de la transcendance 312
4. Les mots et les images de l'être : vers une ontopoétique 330
5. Un primat ontologique de l'imagination ? 342
CHAPITRE 6. Métaphysique de l'être-au-monde et ontologie cosmo-poétique 345
1. Un existentialisme problématique 346
2. La séduction de l'idéalisme romantique 355
3. L'adhésion poétique au monde 375
4. De la métaphysique concrète à la métaphysique complète 391
TROISIÈME PARTIE. Les voies de la vie bonne 395
CHAPITRE 7. Le perfectionnisme moral 403
1. Bachelard à la lumière du perfectionnisme moral 406
2. Les vertus étho-poïetiques de l'*exercitation* 415
3. La mobilisation des énergies morales 425
4. Le problème de la causalité morale 429
CHAPITRE 8. La valeur inductive de l'éducation 433
1. Les métaphores de l'éducation ouverte 435
2. Le spectre notionnel de l'éducation 446
3. Le maître et l'élève : la relation pédagogique 454
4. Le travail comme auto-éducation continuée 462
CHAPITRE 9. L'idéal régulateur de l'anthropologie complète 477
1. L'ancrage chrono-biologique de l'anthropologie complète 480
2. ImÉagination, *Bildung* et formation de l'homme 502
3. De l'imagination refoulée à l'imagination sublimée 509
4. L'horizon de l'« homme intégral » 516
CONCLUSION. Une philosophie ouverte et plurielle 519
ANNEXE. La philosophie de Bachelard. Obstacles, objections, réponses 535
INDEX NOMINUM 567
RÉSUMÉ 569
BIBLIOGRAPHIE 571
1. Œuvres de Gaston Bachelard 571
2. Études bachelardiennes 577
3. Bibliographie générale 582

LE PLURALISME COHERENT
DE LA PHILOSOPHIE DE GASTON BACHELARD

INTRODUCTION

Bachelard philosophe

> Quel est cet étrange caractère de la pensée philosophique qui rend étonnant le familier ? Quel est cet étrange chemin des philosophes où tout est carrefour ? La pensée philosophique est hésitation continue, très sourde, même lorsqu'elle a les pompeuses assurances dogmatiques.
>
> G. Bachelard[1]

Nous soutenons la thèse selon laquelle il existe une philosophie de Bachelard, et que l'on peut qualifier cette philosophie complète de pluralisme cohérent, dont les enjeux sont à la fois théoriques et pratiques. Il s'agit d'affirmer que l'œuvre bachelardienne est porteuse d'une philosophie globale, qui excède sa spécialisation en épistémologie et en poétique, mais surtout qu'elle possède une dimension ontologique et une puissance spéculative, en sorte que la figure de Bachelard mériterait d'être reconnue comme ayant légitimement sa place dans le panthéon des philosophes majeurs de la philosophie française du XX^{e} siècle, aux côtés de Bergson, Sartre, Merleau-Ponty, Deleuze ou encore Simondon. Cette prétention pourrait sembler excessive, mais il ne s'agit pas d'affirmer, en prenant un ton grand seigneur, que Bachelard est le penseur français le plus important du XX^{e} siècle, dont on n'aurait pas encore aperçu la fécondité, ou le caractère inévitable, pour résoudre les problèmes philosophiques traditionnels ou actuels. Une telle assertion serait probablement fausse, et si l'on voulait s'engager dans cette voie, il faudrait déterminer par une enquête historique, sociologique et conceptuelle quels sont les critères qui permettent de juger de l'importance d'une œuvre (en fait ou en droit), en précisant les conditions sous lesquelles un philosophe est reconnu ou non comme une figure majeure à une époque donnée. Un tel problème nous éloignerait de notre objet propre, qui est l'interprétation d'ensemble de l'œuvre de Bachelard, et la reconstruction de la philosophie pluraliste qui lui est inhérente.

[1] DR, p. 234.

Cela étant établi, quelle sera notre manière de lire Bachelard ? A quelles conditions peut-on affirmer que son œuvre mérite une place de choix dans le tableau de la philosophie française contemporaine, et qu'elle est porteuse d'une actualité pour nous ? Par ailleurs, dans quelle mesure notre reconstruction de la philosophie de Bachelard se distingue-t-elle des lectures déjà existantes ? Qu'est-ce qui en fait une interprétation nouvelle, et utile ?

Nous défendons l'idée que l'on trouve chez Bachelard une philosophie pluraliste, qui se manifeste par un ensemble globalement cohérent de présupposés, de thèses, de concepts, d'images, de questions ou de préoccupations qui excèdent la structure duelle généralement appliquée à l'œuvre par les lecteurs et les commentateurs, savants ou profanes. Ce schéma herméneutique conventionnel, qu'on nommera « vulgate bachelardienne » par commodité, se caractérise par une prémisse refoulée, qui consiste à réduire immédiatement la pensée bachelardienne à être doublement régionale et strictement spécialisée : d'un côté une épistémologie, de l'autre une esthétique (ou une poétique). On doit reconnaître que ce double aspect du bachelardisme, restitué généralement sous l'espèce des métaphores du « double visage » ou des « deux versants », possède une réalité. Il s'agit d'un fait que l'on est contraint d'admettre dès la première lecture de Bachelard. Toute personne qui consulte les ouvrages de Bachelard ou qui se renseigne sur la bibliographie bachelardienne s'aperçoit rapidement de sa double orientation, vers la science et vers la poésie. Il serait injustifié et absurde de vouloir se soustraire à cette bipolarité ou de chercher à la minimiser. Cependant, s'il faut prendre acte de la double orientation du travail bachelardien, il importe surtout d'en rendre compte, d'en reconstituer les raisons et d'en identifier les difficultés. C'est un problème général, à la fois historiographique et conceptuel, dont il faut déterminer les raisons et comprendre les enjeux, si l'on veut sortir des lectures partielles de Bachelard, qui peuvent aussi se révéler partiales, voire idéologiques. Nous assumons donc la réalité d'un certain dualisme bachelardien, comme doit le faire un lecteur soucieux de rigueur et d'exactitude. Mais au lieu d'en rester à la taxinomie rigide « science-poésie » et au dualisme réifié « raison-imagination » comme à des vérités ou des acquis définitifs, nous considérons la dualité comme le point de départ d'un travail d'enquête et d'interprétation, comme la source d'un problème dont il faut rendre raison, s'il est vrai que l'on peut en discerner tous les nœuds et toutes les ramifications. Nous montrerons ainsi que le schéma d'exclusion légué par la tradition, sous l'espèce d'un clivage massif entre épistémologie et poétique, appliqué hâtivement voire mécaniquement aux œuvres bachelardiennes, n'est pas vraiment satisfaisant ni adéquat, car il conduit en fait le plus souvent à une simplification excessive de la pensée de Bachelard, unifiée autour de quelques lieux communs.

Il s'agit donc ici de soumettre à la discussion une nouvelle modalité herméneutique pour appréhender l'œuvre plurielle de Bachelard, en reconstruisant sa structure d'ensemble et les relations enchevêtrées de ses éléments constitutifs (orientation méthodologique) dans le sens d'un pluralisme cohérent (orientation conceptuelle). A l'encontre d'une lecture qui chercherait des solutions prédéterminées à des problèmes donnés, ou des thèses évidentes distribuées selon un seul domaine d'application (science ou poésie), nous montrerons que Bachelard aborde avec une certaine originalité, au-delà de sa double spécialisation, des questions topiques de la philosophie traditionnelle, en les posant autrement ou en leur apportant des solutions particulières, parfois originales, parfois classiques. Il s'agira d'identifier, au sein des livres sur la science et sur la poésie, la présence discrète de ces questions substantielles, mais aussi de comprendre comment Bachelard les réinterprète et les traite. Nous constaterons par exemple que les thèses de Bachelard sur l'épistémologie des croyances ou l'éthique de la connaissance reconduisent des positions rationalistes assez classiques, bien que rénovées en fonction de la description des révolutions scientifiques.

Néanmoins, la recension analytique et formelle des thèses défendues par Bachelard, listées sous forme d'une énumération descriptive, ne sera pas pour nous l'essentiel. Il nous paraît plus utile d'accorder une attention particulière à l'explicitation des présupposés et des postulats philosophiques qui sous-tendent les enquêtes bachelardiennes, car cela n'a pas été fait de manière satisfaisante, en tenant compte de l'intégralité de l'œuvre. On pense souvent que les réflexions de Bachelard sur la science et sur la poésie sont uniquement descriptives, et dénuées de tout appareil théorique : elles ne chercheraient qu'à refléter, expliciter ou commenter la production des connaissances scientifiques et des œuvres littéraires. On montrera qu'elles impliquent au contraire des partis-pris théoriques, qui ne sont pas sans conséquences philosophiques. Ces orientations préalables ne sont pas explicitées, ou justifiées, par Bachelard. Elles se déploient le plus souvent comme prémisses normatives, parfois dogmatiques, qui n'ont rien de nécessaire et d'incontestable, mais traduisent un mode de compréhension des problèmes, de s'en emparer, comme on peut le voir sur la question de l'imagination dans la connaissance, la relation entre pensée et expression ou la nature de l'esprit. En lisant attentivement les œuvres, on constate que Bachelard passe souvent de l'épistémologie *stricto sensu*, fondée sur l'analyse des productions de la science, à des réflexions plus générales sur la nature de la réalité, la valeur de la raison, la psychologie scientifique ou la pédagogie de la science ; mais aussi de l'esthétique à des remarques générales sur le réel et l'irréel, la valeur de l'imagination, la nature humaine, l'être-au-monde, les passions ou la vie morale.

Nous devons maintenant donner quelques éléments d'explication sur l'intitulé de cette introduction, qui peut surprendre. En quel sens faut-il comprendre le syntagme : « Bachelard philosophe » ? On pourrait croire qu'il y a là une formule rhétorique, mais surtout une redondance inutile ou une qualification superflue, étant donné que Bachelard est bien reconnu comme « philosophe ». Or il s'agit là d'un réel engagement herméneutique, concernant la nature et la valeur de l'œuvre bachelardienne, dans la mesure où le statut de philosophe, tel qu'il est habituellement attribué à Bachelard, n'est pas vraiment satisfaisant. Le jugement est même parfois condescendant au regard de la « grande philosophie ». Si l'on se place en dehors de la philosophie académique, la qualification de Bachelard comme philosophe ne pose pas vraiment problème. L'œuvre est connue du public cultivé. Il s'agit d'une connaissance souvent enthousiaste et passionnée, parfois apologétique et laudative, mais en général plutôt superficielle, et relativement faible d'un point de vue technique ou critique, majorant certains aspects de l'œuvre au détriment des autres, selon les goûts et tropismes du lecteur. Notons au passage que l'œuvre poétique bénéficie de l'audience la plus étendue dans le grand public, au détriment de l'œuvre épistémologique, plus aride et plus technique. Si l'on se place maintenant d'un point de vue interne à la philosophie professionnelle, la reconnaissance de Bachelard comme un « authentique » philosophe est moins évidente. Le plus souvent, en effet, Bachelard est considéré comme un auteur mineur par les philosophes universitaires, soit comme un simple épistémologue, soit comme un modeste critique littéraire, c'est-à-dire comme un auteur spécialisé, qui aurait eu le tort de ne pas avoir élaboré de philosophie au sens fort du terme ou abordé les grandes questions de la philosophie. Il ne s'agit pas ici de considérer les attributs d'épistémologue et de critique littéraire comme étant en soi péjoratifs ou réducteurs, mais bien de souligner que Bachelard ne bénéficie pas de la même considération ou dignité philosophique que d'autres penseurs français du XX^{e} siècle, tels que Bergson, Merleau-Ponty ou Deleuze. On pourrait avoir de bonnes raisons de considérer ces dernières assertions comme infondées ou arbitraires, étant donné qu'elles ne sont pas justifiées ici par une analyse approfondie des discours de légitimation qui régissent la distinction symbolique des auteurs, et déterminent la distribution des titres honorifiques par les institutions. C'est là une faiblesse que nous reconnaissons volontiers, car elle ne compromet en rien la rigueur des analyses à venir, ni notre programme. Ces observations trouvent leur origine dans divers échanges informels, et des discussions. Leur validation théorique resterait suspendue aux acquis de la sociologie de la recherche et de l'histoire de l'institution universitaire. Toujours est-il que ces aspects contingents ne constituent pas de façon déterminante le cœur de notre problème.

Notre interprétation de Bachelard consiste ainsi à défendre la thèse selon laquelle une philosophie au sens fort se déploie de manière immanente dans l'œuvre bachelardienne, non seulement dans les études épistémologiques et poétiques, mais aussi dans les ouvrages sur le temps et à l'occasion de certains textes isolés, qu'on classe hâtivement dans les genres « épistémologie » ou « poétique », comme c'est le cas des articles rassemblés dans *L'Engagement rationaliste*, *Études* ou *Le droit de rêver*. Dans cette perspective, il nous faudra mettre en évidence les lignes de fracture et les idées force qui traversent l'œuvre de Bachelard, et qui déterminent son organisation interne, son évolution chronologique, ses inflexions théoriques et méthodologiques. La pensée bachelardienne obéit selon nous à la dialectique interne d'un double mouvement, dont les deux pôles ne sont pas réductibles l'un à l'autre : 1) d'une côté, on trouve une spécialisation rigoureuse au contact d'un domaine déterminé de la culture (science, poésie), qui se traduit par une analyse de la signification, des implications et de la valeur des œuvres humaines, que ce soit au sein d'un domaine (épistémologie, poétique) ou de la culture en général (culturanalyse) ; 2) de l'autre, on peut constater un engagement théorique ou spéculatif audacieux, mais toujours prudent, sur des questions métaphysiques, autant d'« aventures d'idées » qui transcendent l'épistémologie et la poétique pour aborder la question de la vie de l'esprit, le rapport de l'homme au monde ou encore la philosophie pratique, dans l'horizon d'une anthropologie philosophique.

Par une critique détaillée des textes et une lecture intégrale de l'œuvre, il s'agira donc de dégager, au-delà de l'image manifeste du bachelardisme, une ligne de partage plus fine, qui suit le texte aux articulations, à la manière dont le boucher de Platon se donnait pout tâche d'opérer le découpage qui convient le mieux à son objet. La nouveauté et l'originalité de cette interprétation d'ensemble de Bachelard tiennent à l'ambition de procéder à une analyse complète de sa pensée, et à une reconstruction adéquate de sa philosophie, en se démarquant du dispositif classique d'interprétation, qui conduit le plus souvent à la paraphrase savante, qui peut se révéler très brillante (dans le meilleur des cas), ou se réduire à la répétition intempérante de poncifs sur la science, la poésie et leur relation d'exclusion. Ce sont ces habitudes exégétiques qui constituent, entretiennent et diffusent, ce que nous appelons la « vulgate bachelardienne », dénoncée plus haut. Nous le répétons encore, au risque de la redondance : cette vulgate, qui connaît une version faible et profane, mais aussi une version forte et savante, n'épuise pas la puissance philosophique et les potentialités théoriques de l'œuvre de Bachelard. En sorte que nous pouvons espérer, au fil des analyses, proposer au lecteur une nouvelle version du bachelardisme, dont la correction demeure suspendue à l'épreuve des textes, et à la possibilité d'une intelligibilité accrue de l'œuvre.

Cependant, le projet de procéder à une reconstruction de la philosophie de Bachelard, restituant sa structure d'ensemble, ses prémisses conceptuelles et théoriques, ainsi que ses éléments constitutifs, n'est pas sans rencontrer des obstacles et des difficultés. Elle semble même susciter immédiatement un certain nombre de critiques et d'objections, dont nous avons pu prendre acte au fur et à mesure de notre travail de recherche, certaines d'entre elles nous ayant été soumises directement lors de discussions, académiques ou informelles. Mais s'il est nécessaire d'examiner ces difficultés avec le plus grand soin, afin d'expliquer nos orientations interprétatives et nos choix méthodologiques, on ne peut cependant pas les analyser de manière détaillée et exhaustive dans le cadre limité d'une introduction. Un tel exposé nuirait à la détermination des problèmes et à l'énoncé des orientations de l'enquête. Nous nous contenterons donc ici d'identifier les principales difficultés rencontrées, en faisant état des constats, des interrogations et des hypothèses qui sont à l'origine de cette enquête en direction de la philosophie de Bachelard. Ces indications seront suffisantes pour expliciter les raisons qui justifient et qui soutiennent le projet d'interpréter à nouveau frais l'œuvre de Bachelard, avec le souci de reconstituer ses problèmes et ses thèses principales, mais aussi de restituer les propriétés essentielles de la pratique philosophique immanente à ses travaux de recherche. Aussi, pour un examen minutieux de ces difficultés et un exposé détaillé des réponses que nous leur apportons, on se reportera à l'annexe du présent travail. Nous ordonnerons ici l'exposé autour de quelques constats, dont l'examen permet de prendre la mesure des doutes que suscitent la thèse selon laquelle il existe une philosophie globale de Bachelard, immanente à ses multiples travaux, et possédant la propriété d'être plurielle mais cohérente.

Le point de départ du problème, d'un point de vue historique et non pas conceptuel, est la réception de Bachelard en France au XX^{e} siècle, qui a déjà été évoquée plus haut. On peut en effet constater, indépendamment de la notoriété de Bachelard dans le grand public, que la reconnaissance accordée à son œuvre par les milieux académiques et universitaires français est paradoxale. En effet, elle conjugue une forme de déférence envers cette figure emblématique de l'Université française, dont les thèses et les recherches constituent un point de référence pour la philosophie des sciences et la critique littéraire, avec une forme de considération plus réservée, parfois condescendante, en ce qui concerne l'importance proprement philosophique d'une œuvre dont il faut bien reconnaître qu'elle se laisse difficilement résumer ou circonscrire, et encore moins classer dans le tableau général des courants philosophiques classiques. A notre connaissance, cette ambivalence caractéristique de la réception française du bachelardisme a été pour la première fois soulignée et

commentée par Dominique Lecourt, dans son *Bachelard* de 1974. Après avoir proposé un rapide état des lieux de la reconsidération et de la revalorisation dont a bénéficié l'œuvre bachelardienne dans les années 1960, depuis la disparition du philosophe, l'auteur précise aussitôt :

> Il m'aura suffi, pour l'heure, d'attirer sur lui l'attention du lecteur à seule fin de le confronter à un autre fait non moins incontestable : que les travaux philosophiques de Bachelard, du temps qu'ils s'élaboraient, ne lui avaient valu qu'indifférence de la part de ceux qui passaient pour représenter alors la « grande philosophie ».Une indifférence qui pouvait se teinter de mépris, ou, au mieux, se nuancer de l'intérêt amusé qu'il sied à témoigner à un « original », surtout lorsqu'il vous joue ce tour supplémentaire d'être un professeur écouté. L'œuvre de Bachelard sort d'une longue nuit[1].

Nous n'adhérons pas totalement, dans le détail des arguments et des analyses, à la reconstruction historique et théorique proposée par Lecourt pour rendre compte de la méconnaissance persistante dont pâtit le bachelardisme, basée sur l'hypothèse qu'il y aurait un lien de dépendance entre cette méconnaissance et le rejet de l'idéalisme spiritualiste de la philosophie française du début du XX^{e} siècle, auquel la pensée de Bachelard serait liée d'une façon ou d'une autre. Nous avons aussi, plus globalement, des raisons de douter de l'interprétation d'ensemble du bachelardisme qui oriente cette description, par Lecourt, du contexte historico-institutionnel de la réception française de Bachelard, dans la mesure où elle est biaisée par une précompréhension de Bachelard dérivée d'une problématique marxistes, fondée sur les principes du matérialisme dialectique[2]. Néanmoins, au-delà du prisme idéologique de cette interprétation particulière du bachelardisme, le tableau présenté dans le livre semble correspondre à la réalité des faits, représenter correctement la manière dont Bachelard est généralement considéré dans les milieux académiques français. Nous en retenons l'idée que l'œuvre bachelardienne n'a pas bénéficié de la considération qu'elle aurait méritée, en raison de son influence réelle, de la part des philosophes de métier. Nous ajoutons que ce triste constat est encore particulièrement valable aujourd'hui, au regard des études consacrées à la philosophie française du XX^{e} siècle, qui sont dominées par les figures de Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze ou Foucault.

[1] D. Lecourt, *Bachelard ou le jour et la nuit. Un essai du matérialisme dialectique*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1974, pp. 14-15.
[2] Pour un examen détaillé des raisons qui nous éloignent de la lecture du bachelardisme par Lecourt, on se reportera aux sections 5 et 6 de l'annexe « La philosophie de Bachelard. Obstacles, objections, réponses ».

Nous soutenons ainsi avec force conviction, en réactualisant le constat proposé par Lecourt au seuil des années 1970, que la « longue nuit » qui entourait l'œuvre de Bachelard ne s'est pas vraiment dissipée, qu'elle persiste même encore aujourd'hui, de manière plus accentuée en France qu'à l'étranger, et bien que l'on puisse se réjouir de constater un réel regain d'intérêt pour Bachelard depuis quelques années, sous l'impulsion notamment des travaux (colloques, publications) et des manifestations (expositions, émissions à la radio) qui se sont inscrits dans le cadre des commémorations du cinquantenaire de la disparition du philosophe en 2012[1]. Toutefois, au-delà de ces aspects historiques plus circonstanciels que conceptuels, il faut essayer de rendre compte et de comprendre les raisons de cette « nuit » du bachelardisme, en s'appuyant sur des considérations plus structurelles, liées à la nature même de la pensée et de l'œuvre bachelardiennes. Nous ordonnerons la réflexion autour de trois difficultés principales, qui permettent d'expliquer la relative indifférence et méconnaissance dont souffre la philosophie de Bachelard.

Une première difficulté prend son point de départ dans la réception de l'œuvre. Pour éviter une reconstruction biaisée et partielle, qui serait interne à la discipline philosophique, il convient de souligner que l'œuvre suscite des intérêts et des réappropriations multiples, au-delà du cercle spécialisé des philosophes professionnels. Cela a été mis en évidence de façon exemplaire lors des *Rencontres Bachelard* organisées à Bar-sur-Aube en 2010 par l'Association Internationale Gaston Bachelard, à l'occasion du portrait donné de Bachelard en « éveilleur d'esprits » et en « enchanteur d'artistes », établi à partir du témoignage de praticiens et de chercheurs issus de différents horizons. On constate de ce point de vue de nombreuses réappropriations de la pensée de Bachelard ou de certains de ses aspects (thèmes, concepts, méthode) chez les artistes, les pédagogues, les architectes, les musiciens, les danseurs, les chercheurs en sciences humaines et sociales, l'écrivain, l'amateur éclairé. On ne peut ignorer le fait que la réception de l'œuvre chez les non-philosophes ressemble plus à un *kaléidoscope* de lectures dispersées qu'à un tableau unifié ou cohérent, avec les risques de déformation et parfois de falsification que cela implique. D'un autre côté, la spécialisation du travail bachelardien conduit, du point de vue académique, à une détermination bi-disciplinaire. Cet état de fait explique peut-être pourquoi cette œuvre est

[1] Les études bachelardiennes sont particulièrement actives et diversifiées dans plusieurs pays d'Europe (France, Italie, Portugal, Roumanie), en Amérique du Sud (Brésil, Mexique, Colombie), mais aussi en Extrême-Orient (Chine, Japon, Corée). Pour un tableau détaillé des travaux de recherches actuels consacrés à Bachelard en France et dans le monde, on consultera avec profit *Cogitamus*, la lettre biannuelle d'information de l'Association Internationale Gaston Bachelard, éditée depuis 2009, qui recense l'actualité bachelardienne « au fil de l'eau » (publications, colloques, manifestations, visibilité sur Internet, etc.). Les archives de *Cogitamus* sont disponibles sur le site de l'AIGB : www.gastonbachelard.org.

perçue généralement comme mineure, philosophiquement parlant : elle ne satisfait pas aux critères définissant habituellement ce qu'on peut appeler, selon l'expression de Lecourt, la « grande philosophie », dans la mesure où elle se réduit à des enquêtes spécialisées, sans proposer apparemment de grande théorie ou des thèses radicales. En effet, dans le cadre de la réception académique du bachelardisme, des axes bien déterminés se dessinent, que l'on se contentera ici de restituer de manière schématique[1]. En première approximation, on peut observer une réception philosophique commune de Bachelard – la plus courante – qui consiste à aborder certains thèmes convenus de l'œuvre, dans le domaine épistémologique ou esthétique. C'est le « Bachelard » des manuels de philosophie de classe de terminales, réduit à quelques poncifs scolaires ! On se contente alors de quelques extraits notoires du corpus, qu'on accompagne de commentaires et de remarques concernant quelques lieux communs du bachelardisme : les rapports dialectiques de la théorie mathématique et de la technique expérimentale en physique, les obstacles épistémologiques, la psychanalyse de la connaissance objective, sans oublier, dans le meilleur des cas, les caractéristiques de l'imagination créatrice et la nature des images dans le champ littéraire. On trouve également, en seconde approximation, des études savantes et érudites de Bachelard, qui peuvent se révéler subtiles et pénétrantes, et qui abordent tel ou tel aspect particulier de l'œuvre, à l'occasion d'un problème spécifique, ou alors qui rencontrent Bachelard dans le cadre d'une étude plus générale où ce dernier est convoqué comme point de comparaison, comme référence ou comme interlocuteur. Mais ces études, dans la plus grande majorité des cas, se désintéressent généralement de la question du sens global à donner à l'œuvre bachelardienne, prise dans son intégralité, et de la cohérence d'ensemble du double travail mené par Bachelard tout au long de sa carrière philosophique. Elles ne nous sont par conséquent d'aucun secours pour aborder la question de l'herméneutique générale du bachelardisme, d'autant plus qu'elles contribuent à entretenir une connaissance partielle de l'œuvre, sous les espèces de l'épistémologie et de la poétique. En sorte qu'on semble avoir de bonnes raisons de reléguer Bachelard au statut de philosophe mineur ou secondaire : comment Bachelard, qui semble à première vue ne pas avoir développé de grande théorie sur les questions fondamentales de la philosophie, sous forme d'une conception du monde ou d'une ontologie fondamentale, pourrait-il faire rivaliser avec des auteurs majeurs comme Heidegger ou Merleau-Ponty ? Nous espérons montrer que le dossier mérite d'être rouvert, et qu'on trouve chez Bachelard les éléments d'une philosophie au sens fort du terme.

[1] Pour une analyse plus détaillée de cet aspect, on se reportera à la section 5 de l'Annexe disponible en fin de volume (5. La réception académique de l'œuvre).

Une deuxième difficulté prend son origine dans le fait, à première vue paradoxal, que les études sur Bachelard ont pour la plupart d'entre elles contribué à entretenir une image déformée du bachelardisme, en construisant une conception simplifiée de la pensée et de l'œuvre bachelardiennes, au risque de la falsification. La double spécialisation des travaux de Bachelard, en effet, s'est dans une large mesure répercutée ou transposée dans l'approche des commentateurs qui ont abordé l'œuvre en inscrivant le plus souvent leurs travaux dans le cadre d'une herméneutique régionale, en accordant un privilège non discuté à l'un des aspects de l'œuvre. Cette majoration, qui prend la forme d'une hiérarchisation, peut se manifester au moins de deux manières : soit indirecte, en ne travaillant de fait que sur un domaine de l'œuvre, et en passant l'autre sous silence ; soit directe, en donnant explicitement une plus grande valeur et une plus grande dignité à l'un des domaines, au détriment de l'autre, qui se trouve relégué au second plan. Cela signifie, si l'on veut illustrer ces considérations générales par des remarques plus précises, qu'un même écueil est identifiable chez les « épistémologues » et les « littéraires », mais selon une symétrie inversée. Nous proposons de qualifier cette tendance de « stratégie de l'ignorance » ou de « stratégie de l'auxiliarisation ». Les lecteurs intéressés par la philosophie des sciences, par exemple, ont généralement tendance à méconnaître les études poétiques, réduites au statut d'un loisir, d'une détente ou d'un divertissement, nécessaires pour compenser la difficulté des études scientifiques et la tension cognitive des enquêtes épistémologiques. Une telle conception ne peut se justifier que sur la base d'une prémisse évaluative, qui demeure le plus souvent implicite : l'épistémologie est la seule philosophie « sérieuse » de Bachelard. Une telle conception du bachelardisme, qui peut sembler caricaturale, est pourtant réelle. Il arrive que des épistémologues brillants et compétents s'épanchent dans des stéréotypes ou des poncifs navrants à propos des images poétiques et de l'imaginaire. Or une telle déficience, associée à la prétention d'énoncer des thèses péremptoires sur le sens global du bachelardisme, a de quoi laisser songeur… Du côté des « littéraires », on peut observer un schéma semblable, mais sur la base d'une prémisse évaluative sensiblement différente : la poétique de Bachelard aurait plus de valeur ou d'intérêt que son épistémologie, qui serait quant à elle dépassée, pour diverses raisons telles que le primat de l'épistémologie d'origine anglo-saxonne ou l'évolution de la science. On peut regretter les simplifications et les mécompréhensions dont l'épistémologie bachelardienne peut être victime de ce côté-ci. Quoi qu'il en soit, ce type d'approche est un obstacle à la saisie de la philosophie d'ensemble de Bachelard. Pour une saisie complète du bachelardisme, il faut coupler épistémologie et poétique, « esprit géométrique » et « esprit de finesse ».

Une troisième difficulté découle de certaines assertions de Bachelard lui-même, dont les jugements sur les philosophes et la philosophie traditionnelle se révèlent critiques, et dont la véhémence a probablement contribué à fausser la détermination de son rapport à la philosophie en général, mais aussi à empêcher la compréhension de sa propre démarche philosophique en particulier, que ce soit en ce qui concerne sa finalité, sa signification ou ses enjeux. Georges Canguilhem, qui avait bien perçu la défiance bachelardienne à l'endroit des philosophes, disait en ce sens :

> Indulgent aux poètes et aux peintres, Bachelard était exigeant pour les philosophes. Dans ses œuvres épistémologiques, le « philosophe » est un personnage typique, parfois même légèrement caricatural : il joue le rôle du mauvais élève dans l'école de la science contemporaine, élève parfois paresseux, parfois distrait, toujours en retard d'une idée sur le maître. Le philosophe auquel Bachelard décoche généreusement ses flèches épistémologiques c'est l'homme qui, en matière de théorie de la connaissance, s'en tient à des solutions philosophiques de problèmes scientifiques périmés. Le philosophe est en retard d'une mutation de l'intelligence scientifique. […] Le philosophe doit sortir de la caverne philosophique, s'il ne veut pas se condamner à se repaître d'ombres, cependant que les savants non seulement voient la lumière mais la font[1].

Et Canguilhem d'ajouter aussitôt que Bachelard, malgré cette critique récurrente, ne cherche pas à humilier le philosophe, mais plutôt à le réveiller de son sommeil dogmatique, dont la caractéristique principale semble être l'immobilisme ou la rigidité intellectuelle, la fixation sur une théorie de la connaissance, une conception de la nature et de la réalité ou une doctrine générale de l'être. Bachelard ne cessera d'appeler de ses vœux une philosophie ouverte, informée, en prise sur la science effective, qui soit attentive à l'évolution des concepts scientifiques et aux découvertes les plus récentes, et par conséquent soucieuse de suivre le progrès des connaissances objectives dans leurs multiples développements. Mais le domaine de la création poétique et des pratiques artistiques n'est pas moins l'objet des préoccupations bachelardiennes que les pratiques épistémiques. En effet, si le philosophe pèche généralement pas un défaut de savoir vis-à-vis de la science effective, qu'il ne parvient pas toujours à comprendre, faute de préparation culturelle, il n'est généralement pas mieux disposé pour appréhender convenablement les productions des poètes et les

[1] G. Canguilhem, « Gaston Bachelard et les philosophes », *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, réédition 2002, p. 187.

textes littéraires. A la « déflation » épistémologique fait ici pendant un excès inverse : l'« inflation » gnoséologique. Le philosophe aurait tendance à aborder les œuvres des poètes et des romanciers de manière abstraite et intellectualisée, avec une érudition et des attentes cognitives superflues, qui l'empêchent de saisir la nature intime, voire sauvage, de l'image poétique. La démarche la plus dramatique, selon Bachelard, consiste à étudier les productions de l'imagination poétique en suivant l'axe du concept, en abordant l'image par le biais de théories littéraires abstraites et formelles. Or cet intellectualisme intempérant ne permet pas la participation directe aux images qui, avant d'être des objets d'étude, sont des événements psychiques primitifs, ayant une réalité propre en tant qu'expérience subjective. Dès lors, on ne peut les comprendre correctement, dans la mesure où la saisie intellectuelle implique une mise à distance, une interprétation coupée de l'ancrage psycho-affectif sans lequel il n'y a pas d'expérience réelle de l'image. Ainsi le philosophe qui rationalise l'image par le concept, en vue d'étudier l'expression poétique et les œuvres littéraires, met en œuvre une démarche inappropriée, qui se réduit à celle du professeur de rhétorique, commet dit parfois Bachelard. Aussi, le philosophe se révèle doublement fautif, en raison de son incapacité à aborder ses différents objets d'étude avec une méthode adéquate, qu'il s'agisse de la réalité physique, de la réalité psychologique ou des réalisations humaines, qu'elles soient scientifiques, techniques ou artistiques.

Par ailleurs, Bachelard dénonce activement la tendance spéculative et abstraite de la philosophie traditionnelle, soucieuse de fondement et d'absolu, afin de valoriser la pratique concrète de la philosophie, appliquée à de problèmes déterminés et des objets spécifiques. Cependant, il récuse plus fondamentalement encore la croyance commune des philosophes en l'unité, dans les choses ou dans l'esprit, car elle conduit inévitablement à réduire la pluralité des faits et des attitudes intellectuelles de manière injustifiée. Bachelard souligne ainsi par exemple, à propos du pluralisme des méditations sensibles, que le philosophe est généralement entraîné par une disposition à l'unité totalisatrice :

> Il va trop vite aux grandes synthèses et, dans sa croyance verbale à l'unité du monde, il croit n'avoir qu'un modèle à projeter […] Nous croyons qu'avant les grandes métaphysiques synthétiques, symphoniques, devraient apparaître des études élémentaires où l'émerveillement du moi et les merveilles du monde seraient surpris dans leur plus étroite corrélation[1].

[1] DR, p. 236-237.

Ailleurs, Bachelard adresse une critique sans concession aux « faciles déclarations philosophiques de l'unité de l'esprit, de l'identité de l'esprit »[1], pour mettre en évidence la dualité des comportements intellectuels impliqués chez le sujet pensant par les révolutions scientifiques du XX^{e} siècle, qui engagent une division nette de la pensée en connaissance scientifique (phénoménotechnique et nouménologie) et connaissance commune ou vulgaire (objet de la perception et phénoménologie immédiate), mais surtout pour mettre en relief la division interne de la pensée scientifique contemporaine, articulée autour des deux pôles que constituent la théorie mathématique et l'expérimentation technique, ainsi que la rénovation profonde du rationalisme dans le contexte contemporain, la diversité des ordres de rationalité et la pluralité des rationalismes régionaux invalidant la thèse classique d'un rationalisme absolu et unitaire, désormais obsolète : « La doctrine traditionnelle d'une raison absolue et immuable n'est qu'une philosophie. C'est une philosophie périmée »[2]. Dans cette perspective, on est contraint d'admettre que la conception bachelardienne de la philosophie et l'image globale de l'intellectuel-philosophe qui s'en dégage, se présentent ostensiblement comme des occasions de critique, aux accents ironiques, caustiques, et parfois malveillants.

Sachant tout cela, comment établir la légitimité et l'intérêt de notre interprétation ? Comment peut-on défendre, contre la réception académique du bachelardisme, et contre ce que semblent suggérer certaines déclarations de Bachelard lui-même, la thèse selon laquelle il existe une philosophie immanente à l'œuvre bachelardienne, une philosophie qui possède une cohérence d'ensemble au-delà de sa double spécialisation, mais sans être pour autant soumise à un principe transcendant d'unité ? Si on ne veut pas se contenter de formules et se payer simplement de mots, il convient alors de préciser à quelles conditions, mais aussi dans quelle mesure, l'expression « la philosophie de Bachelard » n'est pas que verbale, mais possède une réelle signification. Voilà autant de questions qui se posent, et qu'il nous faudra clarifier. De quel type de philosophie s'agit-il ? Peut-on la caractériser en s'appuyant sur les catégories usuelles de l'histoire de la philosophie, ou faut-il au contraire la qualifier par un néologisme ? Peut-on notamment la qualifier de manière univoque, dans la mesure où nous avons suggéré à différentes reprises que cette philosophie se caractérise par un pluralisme ? En outre, à quoi cette philosophie globale de Bachelard fait-elle référence dans l'œuvre ? Comment peut-on l'identifier ? Quelles sont les propriétés, les problèmes, les concepts, les objets, les méthodes qui la définissent et qui la singularisent ?

[1] RA, pp. 104-105.
[2] PN, p. 145.

Nous emprunterons à Bachelard lui-même la formule qui nous permettra de qualifier adéquatement la philosophie qui sous-tend ses enquêtes, et oriente ses réflexions. En reprenant l'expression utilisée pour qualifier la chimie moderne[1], mais que l'on retrouve disséminée dans la plupart des ouvrages, on dira qu'il s'agit d'un « pluralisme cohérent ». Que faut-il entendre par-là ? Qu'est-ce qu'un pluralisme, et en quoi peut-il être cohérent ? Dans quelle mesure peut-on appliquer ce schème conceptuel à la pensée de Bachelard, sans pour autant réduire indûment la diversité de ses développements au profit d'une formule générale, séduisante mais seulement verbale ?

Parler de pluralisme cohérent implique l'exigence (prémisse normative) de concilier la reconnaissance de la pluralité des ordres de réalité (polyréalisme) et la recherche de principes d'ordre adéquats (pluralisme rationnel), c'est-à-dire une pensée qui cherche à concilier la multiplicité et l'organisation, par des référentiels distincts et indépendants, sans réduire ou subordonner la diversité à une unité transcendante, qui constituerait un principe ultime ou un fondement absolu. Comme le remarquait Dupréel – auquel Bachelard se réfère – à propos du pluralisme ordinal : « en disant que cette doctrine est un pluralisme, on n'entend pas reconnaître au multiple une sorte de prééminence sur l'unité, prenant ainsi le contrepied de l'idée du primat de l'Un, cher aux classiques. […] Aucune prééminence n'est plutôt du côté de l'un que du multiple ou inversement »[2]. Si l'on se réfère au dictionnaire de Lalande, on apprend que le pluralisme désigne la « doctrine selon laquelle les êtres qui composent le monde sont multiples, individuels, indépendants, et ne doivent pas être considérés comme de simples modes ou phénomènes d'une réalité unique et absolue »[3]. Le pluralisme s'oppose ainsi avant tout au monisme, en récusant la position d'une « quelconque ontologie universelle unique et fondamentale »[4]. Finalement, comme le montre Wahl dans sa thèse sur les philosophies pluralistes, le pluralisme se caractérise avant tout par des négations : critiques de l'absolu, de l'unité, de la nécessité et du fondement immuable, au profit de l'affirmation de la relation, de la diversité, de la contingence, du devenir, de la nouveauté et de l'opérativité. C'est pourquoi « le monde du pluralisme est à la fois un monde divers et un monde mouvant, double mais indissoluble affirmation » [5] de la diversité des principes et de la mobilité des choses.

[1] Cf. PCCM, notamment l'avant-propos (pp. 5-10), l'introduction (pp. 11-27) et la conclusion (pp. 225-231).
[2] E. Dupréel, *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, Paris, Alcan, 1939, p. 296.
[3] A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2002, p. 783.
[4] H. Putnam, *L'éthique sans l'ontologie*, trad. A. Gerschenfeld, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Passages », 2013, p. 81.
[5] J. Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond – Le seuil, 2005, p. 137.

Or la pensée de Bachelard semble satisfaire aux critères définitoires du pluralisme philosophique, dans la mesure où elle se caractérise explicitement par l'affirmation conjointe d'un polyphilosophisme et d'un polyréalisme, qui implique non seulement la mise en question du caractère absolu du postulat d'unité (dans les choses ou l'esprit) et du principe d'identité (dans les êtres ou la connaissance), mais aussi l'absence de fondements ultimes, et le déclin des absolus logico-métaphysiques. N'est-ce pas en effet en ce sens qu'il faut comprendre le « pluralisme philosophique » et le « réalisme feuilleté » constamment affirmés par Bachelard, que l'on trouve analysés de manière approfondie dans *La Philosophie du non* et *Le Rationalisme appliqué* ? N'est-ce pas à l'aune du pluralisme, du polyphilosophisme et du polyréalisme que l'on peut comprendre la cohérence d'une pensée qui affirme la discontinuité du temps et de la vie mentale, mais aussi l'irréductibilité des ordres de réalité (réalisme commun, réalisme technoscientifique, réalisme de la parole) ainsi que la pluralité des systèmes de rationalité ? Ne faut-il donc pas reconnaître comme légitime la tentative de reconstituer la pensée de Bachelard, telle qu'elle se déploie dans la plupart de ses livres, sinon tous, sous l'espèce d'un pluralisme philosophique généralisé, décliné selon l'articulation des ordres épistémologique, psychologique, ontologique, éthique et axiologique, indépendants mais complémentaires, mais aussi selon l'ordre dynamique et temporel de l'alternance réglée ou de la succession ? N'a-t-on pas dès lors de bonnes raisons de souscrire à la proposition de Jacques Bouveresse, mais en l'appliquant à l'ensemble de l'œuvre bachelardienne, non pas seulement à son épistémologie, quand il affirme que la leçon majeure du bachelardisme est de montrer que « la seule attitude philosophique aujourd'hui possible, c'est […] un polyphilosophisme »[1], dont on peut ajouter qu'il s'écarte autant de l'absolutisme métaphysique, du dogmatisme d'une raison universelle et nécessaire que de l'irrationalisme relativiste ? Le problème est alors de reconstruire un tableau général qui respecte la pluralité du bachelardisme, et qui restitue la cohérence d'ensemble de ce pluralisme, sans lisser les difficultés, qui ne manquent pas, qu'il s'agisse du statut à accorder à la dualité et à la bipolarité dans le cadre de la pluralité, mais aussi de la difficulté qu'il y a à démêler ce qui relève de l'analyse thématique du pluralisme chez Bachelard (temporel, épistémologique, poétique) et du pluralisme de la pensée de Bachelard elle-même, ou à distinguer le pluralisme constatif (faits) et normatif (valeurs), sans oublier que le pluralisme philosophique est généralement associé à une forme d'empirisme, dont il faut examiner la compatibilité avec la pensée de Bachelard.

[1] J. Bouveresse, *Le philosophe et le réel. Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, Paris, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 1998, p. 188.

Pour mener à bien notre enquête, nous emprunterons une méthode indirecte, appliquant une « stratégie du détour », dans le but d'interroger à nouveaux frais le corpus bachelardien, et de court-circuiter la structure d'approche qui préside habituellement à la lecture des textes de Bachelard, dont il est difficile de se déprendre, alors même qu'elle replie la lecture de l'œuvre de manière intempérante et monovalente, soit sur l'un des axes particuliers de l'épistémologie et de la poétique, soit sur la question générale de leur relation et de leur complémentarité (unité ou dualité). Notre ambition est de faire émerger les lignes de fracture, les foyers de convergence, les préoccupations constantes et les lignes de force du polyphilosophisme bachelardien, qui permettent d'en révéler les orientations philosophiques sous-jacentes mais aussi la logique interne, en se démarquant de trois autres approches possibles, qui ont un intérêt et une valeur dans le cadre d'une enquête régionale, mais qui sont insatisfaisantes quand on recherche la cohérence d'ensemble de l'œuvre :

1) premièrement, l'écueil qui consiste à éclater la réflexion en restant dans le cadre de micro-études, au risque d'éparpiller l'analyse dans une casuistique restrictive, dispersée dans des études localisées et partielles. C'est le risque de la miniaturisation, de la collection micro-phénoménologique, qui conduit dans le meilleur des cas à un tableau précis sur une question donnée ou un thème particulier, et dans sa version plus faible à la rapsodie sans ordre ni recollection. Une telle approche est nécessaire pour des études spécialisées et régionales, mais semble impropre à une interprétation d'ensemble du bachelardisme, qui implique d'ordonner et d'articuler la pluralité des développements bachelardiens ;

2) deuxièmement, l'écueil qui consiste à se spécialiser sur l'un des deux « versants » de l'œuvre, en l'étudiant de manière approfondie, puis à généraliser ce modèle régional, pris dans l'épistémologie ou dans la poétique, valable localement dans son domaine initial d'application, pour formuler ensuite une conception du sens global du bachelardisme. On trouve là une forme dérivée de l'obstacle de la connaissance générale et unitaire, qui lisse les aspérités et néglige les détails significatifs. On risque alors de gommer les nuances du discours bachelardien, et surtout d'escamoter l'un des deux domaines au profit de l'autre, alors qu'ils ne se répondent pas nécessairement, et ne satisfont pas systématiquement aux mêmes principes d'ordre. Cette orientation se caractérise par la tendance à la monovalence, parfois à la synthèse et à l'unification, et consiste principalement à survaloriser un pôle du bachelardisme au détriment de l'autre. Or, comme nous l'avons déjà souligné, Bachelard nous semble être un penseur de la relation, de la complexité et de l'articulation, soucieux de faire dialoguer les pôles contraires en tenant compte de leurs spécificités, sans pour autant céder à la tentation de les unifier, de les homogénéiser ou de les mélanger ;

3) troisièmement, l'écueil qui consiste à choisir un couple de notions, posé comme une bipolarité principielle, à partir de laquelle on pourrait articuler l'ensemble de l'œuvre, et ordonner toutes les autres bipolarités existantes. Nous avons connu ce désir de systématicité architectonique, qui cherche la « clé du chiffre » bachelardien sous la forme d'une polarisation à partir de laquelle on pourrait résoudre tous les problèmes posés par les dualités bachelardiennes, avant tout celle de la science et de la poésie, mais aussi celle du concept et de l'image, d'*animus* et d'*anima*, du diurne et du nocturne, de la connaissance objective et de l'expérience subjective. On peut citer, en guise d'exemples représentatifs, quelques bipolarités et doublets dont Bachelard fait régulièrement usage, qu'on pourrait être tenté de prendre comme principes d'une ordination systématique : immédiat et indirect, naïf et travaillé, dedans et dehors, ouvert et fermé, cinématique et dynamique, ontologie et dynamologie, liberté et responsabilité, etc. Or, selon nous, c'est le procédé de bipolarisation qui est opératoire chez Bachelard, dans la mesure où il permet de pluraliser en organisant, mais non les polarités en tant que telles, d'autant plus que la bipolarisation intervient la plupart du temps dans un contexte déterminé, dans le cadre d'un problème et d'une stratégie argumentative spécifique. En sorte qu'il serait illégitime de procéder à une extension intempérante d'une bipolarité particulière, et d'en généraliser l'usage de manière indifférenciée à tous les aspects de l'œuvre bachelardienne. On risquerait par ailleurs de réifier les pôles et de substantialiser la dualité, alors qu'ils sont intégrés dans un paradigme anti-substantialiste de l'activité et de l'opérativité.

Dans l'espace théorique ainsi ouvert, il va s'agir de rassembler et d'analyser des extraits prélevés dans l'œuvre, qui nous permettront, au-delà d'une lecture « scolastique », de reconstruire les thèses, notions et méthodes constitutives du pluralisme philosophique, afin de rendre intelligible la cohérence plurielle de l'œuvre de Bachelard, d'en éclairer les aspects techniques et historiographiques, sans oublier d'en interroger les thèmes, concepts et problèmes. En s'appuyant sur des fragments disséminés « en marge » des analyses épistémologiques et poétiques, que ce soit sous forme de formule lapidaire ou de paragraphe substantiel, nous allons ordonner notre enquête en suivant les trois axes de réflexion par lesquels se déploie la philosophie pluraliste de Bachelard, dont on montrera qu'elle réactualise des questions classiques de la « grande philosophie » : une conception de la nature de l'esprit et de l'activité mentale, affirmant la dialectique interne de l'expérience (partie I) ; une conception de la nature de l'existence, affirmant une pluralité de modes d'être (partie II) ; une conception de la vie bonne, affirmant une diversité de manières de réaliser son humanité, dans l'horizon idéal d'une anthropologie complète (partie III).

PREMIÈRE PARTIE

Les pulsations de la vie de l'esprit

> Prise dans n'importe lequel de ses caractères, prise dans la somme de ses caractères, l'âme ne continue pas de sentir, ni de penser, ni de réfléchir, n'y de vouloir. Elle ne continue pas d'être. Pourquoi aller chercher le néant plus loin, pourquoi allez le chercher dans les choses ? Il est en nous-même, éparpillé le long de notre durée, brisant à chaque instant notre amour, notre foi, notre volonté, notre pensée.
>
> G. Bachelard[1]

Les enquêtes épistémologiques et poétiques de Bachelard impliquent et développent une conception générale de l'esprit, qui concerne non seulement sa nature et sa structure, mais aussi les mécanismes et les opérations par lesquels nous nous efforçons de nous rendre intelligible la réalité physique et la réalité psychologique, le monde et nous-mêmes. Dans cette première partie, nous examinerons les arguments qui permettent de défendre la thèse selon laquelle Bachelard développe une description singulière de la vie psychique en même temps qu'il étudie, dans le cadre d'analyses spécifiques, les productions scientifiques et poétiques. On se permettra de parler alors de métapsychologie bachelardienne pour désigner cette conception particulière de l'esprit de l'appareil psychique, qui prend la forme d'un tableau général de la vie mentale, et qui parcourt, sans être pour autant systématisée, l'ensemble des écrits du philosophe. Nous empruntons à dessein ce terme à la psychanalyse freudienne, dont Bachelard réinvestit librement les concepts et les résultats pour conduire ses propres enquêtes. Quel tableau Bachelard fait-il donc de la vie psychique ? Quelles sont les lignes de force de cette conception métapsychologique de l'esprit ? Quelles sont les tensions qui traversent la détermination bachelardienne de la subjectivité humaine ?

[1] DD, p. 29.

Le problème majeur que doit affronter le lecteur de Bachelard est tout d'abord celui du dualisme, qui constitue le point d'achoppement des différentes lectures du texte bachelardien, depuis ses premières réceptions. Compte tenu de la double orientation de l'œuvre bachelardienne, vers la poésie et vers la science, se pose le problème de sa cohérence globale, qui donne lieu à un « conflit des interprétations ». Il faut admettre que ce conflit des interprétations découle du positionnement des commentateurs vis-à-vis du dualisme manifeste de l'œuvre. Mais on peut avoir de bonnes raisons de douter que le problème ait été bien posé et bien compris. Est-il en effet justifié d'affirmer d'emblée qu'il s'agit, lorsqu'on interprète les œuvres de Bachelard pour en inférer une image globale du bachelardisme, de déterminer si cette pensée est en fait soumise à une dualité irréductible, qui expliquerait sa double orientation, ou bien si elle obéit à unité principielle, qui préside secrètement à ses divers développements ? N'est-ce pas plutôt cette manière-là de poser la question de la nature du bachelardisme qui, en préjugeant de la question de la discontinuité psychologique, pose en réalité problème, dans la mesure où elle fait écran à une meilleure compréhension de la pensée bachelardienne, fondée sur une détermination précise et différentielle des questions abordées par Bachelard, et des réponses qu'il leur apporte ?

La position que nous défendons, qui se trouvera justifiée dans le détail des arguments, est ferme : il faut reconsidérer le positionnement de la question du dualisme bachelardien, car elle a été examinée de façon biaisée, et faire un « pas en arrière », pour la repenser à nouveaux frais, en tenant compte de l'ensemble des développements de l'œuvre. En guise de préambule, nous allons énumérer sommairement quelques-unes des questions qui orienteront le développement de cette première partie, en les regroupant ici, par souci de clarté et de simplicité, autour de trois axes directeurs : la désignation du dualisme, l'identification des facteurs de discontinuité psychologique, et la nature de la dualité.

Premièrement, il importe de déterminer la forme du dualisme dont il est question. Bachelard soutient-il un dualisme de type ontologique, dans un style qualifié de cartésien par commodité, selon lequel la raison et l'imagination constitueraient deux ordres de réalité psychique radicalement distincts par nature, et mutuellement exclusifs l'un de l'autre, mais qui se trouveraient par ailleurs unis de fait dans l'expérience humaine ? Ou alors faut-il plutôt envisager un dualisme de type méthodologique, consistant à ne pas préjuger de la nature fondamentale de l'esprit humain, afin d'examiner plus modestement les opérations et les modes d'action effectifs des facultés, interprétables dans le sens de la représentation objective du réel, à partir des livres de science, et dans le sens de l'expérience sensible de l'être-au-monde, à partir des textes littéraires ? Il ne paraît évident d'apporter une réponse

unique et catégorique à ces questions, étant donné que Bachelard semble osciller entre les deux options de manière récurrente, en passant d'un niveau de sens à l'autre sans se soucier d'unifier ou de clarifier son positionnement : tantôt ses déclarations semblent confirmer l'idée d'une séparation ontologique de l'intelligible et du sensible dans la conscience, divisée en deux tendances : penser le réel à partir de la réalité observable et sentir le monde à partir de la réalité vécue (détermination ontologique de la nature de l'esprit humain) ; tantôt ses remarques nous invitent plus simplement à considérer qu'il est nécessaire de distinguer deux méthodes si l'on veut rendre compte adéquatement des productions de la raison et de l'imagination (détermination méthodologique des opérations de l'esprit). Sur ce point précis, nous montrerons qu'il y a tout à gagner à ne pas minimiser ou réduire cette tension inhérente, présente dans le discours bachelardien, car elle nous paraît propre aux hésitations philosophiques qui ne cessent d'embarrasser Bachelard, au risque de certaines ambiguïtés, qu'il faut identifier, et si possible expliquer.

Deuxièmement, la question se pose de savoir non seulement où situer la dualité, mais surtout quels en sont les éléments constitutifs, et les principes explicatifs. Est-il certain que la discontinuité considérée comme fondement du dualisme soit réductible *stricto sensu* à l'opposition du rationnel et du poétique, dont on pourrait inférer une série d'antagonismes, prétendument symétriques, opposant rationalité et imaginaire, raison et imagination, concept et image, science et poésie, épistémologie et esthétique ? N'y a-t-il pas d'autres lignes de fracture au sein du texte bachelardien, qui, au-delà la distinction logique entre les propriétés et les opérations des facultés, nous conduisent à explorer les discontinuités à l'œuvre dans la phénoménologie humaine, dans le sens de l'expérience de la conscience ? Si tel est le cas, il convient de porter la plus grande attention au problème des relations qui se tissent entre la conscience dite ordinaire (sens commun, expérience première) et les deux modes spéciaux de l'activité psychologique que constituent la conscience rationnelle et la conscience poétique. Dans cette perspective, la rationalité et la rêverie se définiraient finalement de manière décisive par leur relation à l'expérience ordinaire, par analogie ou par rupture. Ne serait-il pas dès lors plus adéquat, au-delà du modèle de la dualité, de pluraliser l'expérience psychologique, par triangulation des expériences de la conscience, en sorte qu'il faudrait expliciter les propriétés intrinsèques et relationnelles de ces modalités de l'expérience subjective, en déterminant les points de convergence et les motifs de divergence ? Cette orientation soulève néanmoins des difficultés, dans la mesure où la conscience ordinaire ne fait pas l'objet d'une thématisation spécifique et approfondie chez Bachelard. Si elle est convoquée négativement pour les besoins de l'enquête, dans le but de

faire ressortir les caractéristiques de la conscience rationnelle et de la conscience imageante, son statut demeure en quelque sorte une « prémisse refoulée » du bachelardisme. Si la science et la poésie se constituent par rupture avec la conception commune du monde, dérivée de l'expérience ordinaire, et donc par l'institution de conduites psychiques secondaires transcendant la pensée immédiate, alors la détermination de ces modes supérieurs de la vie de l'esprit implique la position initiale de la conscience ordinaire, dont les propriétés sont à élucider.

Ne faut-il pas dès lors pluraliser le dualisme bachelardien, sans le réduire à la dualité de la raison et de l'imagination, afin de déterminer la pluralité des éléments mobilisés dans les différents domaines d'application de la bipolarité psychique, et d'examiner les formes que prend la discontinuité psychologique, en fonction de contextes d'analyse différenciés ? A la lecture des textes, on s'aperçoit que le schème de la discontinuité est présent constamment dans le tableau de la vie de l'esprit élaboré par Bachelard, en sorte qu'il faut en identifier les modalités au sein des descriptions que le philosophe propose des activités, des mécanismes et des structures psychologiques. À seule fin de suggérer nos pistes de réflexion, nous évoquerons ici des éléments qui donnent à le penser. Tout d'abord, il faut signaler la discontinuité qui intervient dans la réflexivité : le passage d'un niveau de formalisation psychologique à un niveau plus élevé, comme le passage de la conscience spontanée (représentation de l'objet – pensée de première approximation) à la conscience réfléchie (analyse de la représentation de l'objet – pensée de deuxième approximation), se fait selon Bachelard par un « saut » psychologique, jamais selon une solution de continuité. Reste à déterminer ce que signifie la métaphore du saut, ses présupposés et implications. D'autres pistes viennent des thèses affirmant la nature dialectique de la vie psychologique, et la nature créatrice de l'esprit (production des représentations), ou encore des modalités par lesquelles Bachelard saisit la structuration complexe de l'individuation psychique (personnalité individuelle), articulée autour des trois pôles : subjectivité, intersubjectivité et transsubjectivité – aussi difficile soit-il, soulignons-le dès maintenant, de comprendre clairement comment se fait l'articulation d'un inconscient psychique supra-personnel avec la singularité de l'expérience subjective. Ce dernier aspect nous conduit à pointer le problème posé par la tentative bachelardienne de maintenir, au sein de la vie mentale, une tension irréductible entre les conduites psychiques supérieures, qui dépendent de la conscience claire et de la pensée réfléchie, et les automatismes psychologiques primaires, déterminés par les puissances affectives liées au corps, à la motricité et à l'inconscient. Ce sont là autant de questions qui réclament des clarifications et une mise en ordre, ainsi que

des descriptions précises, afin de reconstruire adéquatement les différents aspects que prend la détermination duelle de l'appareil psychique, et des opérations spécifiques qui caractérisent l'esprit dans ses actes ou ses comportements concrets.

Troisièmement, la question se pose de savoir en quel sens il faut concevoir et comprendre la relation duelle des facultés. La conception bachelardienne de l'esprit se construit-elle dans le sens d'un authentique dualisme, qu'il faudrait penser à l'aune d'une logique des entités psychiques, et d'une détermination topique et spatiale de la psyché ? Ou alors faut-il se diriger, ce qui n'est pas la même chose, vers une compréhension dynamique de la dualité, auquel cas il faudrait parler de bipolarité, ce qui pose la question de la succession, de l'alternance et de la régulation des activités de l'esprit dans le temps ?

On bute ici sur deux problèmes distincts, bien que liés. Tout d'abord, le terme de dualisme étant traditionnellement réservé au problème des relations entre corps et esprit, c'est-à-dire au *mind-body problem*¸ on peut se demander dans quelle mesure il est adéquat, et même pertinent, de faire usage de la qualification de dualisme pour aborder la pensée de Bachelard. Car ce que l'on désigne traditionnellement comme dualisme bachelardien se présente sur le plan des relations entre raison et imagination à l'intérieur même de l'esprit, et non pas dans le cadre général des relations de la corporéité et de la psyché au sein de l'individualité humaine. Aussi, le bachelardisme semble réactualiser de manière singulière le moment de la philosophie française de la première moitié du XX^{e} siècle, dont Frédéric Worms a montré qu'il se caractérise par le problème du partage interne de l'expérience[1]. Dès lors, on est confronté à l'alternative suivante : soit le *mind-body problem* est relégué au second plan, et il faut identifier les raisons, les implications et les enjeux de ce déplacement et de cette réélaboration du dualisme ; soit les relations de la raison et de l'imagination reconduisent finalement à un certain mode de compréhension du *mind-body problem*, et alors il convient d'évaluer la pertinence d'un tel renversement philosophique, en identifiant les forces et les faiblesses de cette redéfinition des données du problème traditionnel. Toutefois, ce travail d'élucidation du dualisme bachelardien, consistant à déterminer la partie de la réalité sur laquelle il porte (dénotation), et ses propriétés définitoires (sens), n'est pas facilité par la problématisation et l'argumentation bachelardiennes elles-mêmes, pour au moins deux raisons : en premier lieu, parce que la conception dualiste de l'esprit est peut-être un prémisse normative de cette métapsychologie, et non le résultat d'une enquête descriptive ; deuxièmement, parce que l'on trouve chez Bachelard des formules qui font

[1] F. Worms, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2009, pp. 31-64.

osciller le discours entre deux registres de discursivité : le dualisme substantiel et la bipolarité fonctionnelle. Bachelard boiterait-il, au sens de Merleau-Ponty ? Si tel est le cas, la question se pose de savoir s'il faut soit reprocher à Bachelard son manque de rigueur conceptuelle, soit repenser autrement le problème de la discontinuité psychologique. Nous prenons le parti que ce double aspect de la métapsychologie bachelardienne, qui constitue une sorte de point aveugle en raison de l'hésitation entre dualité et bipolarité, est un aspect fécond de la réflexion de Bachelard sur la vie de l'esprit, car elle instancie les difficultés théoriques que rencontre une philosophie qui part de la discontinuité pour penser la pluralité des modes d'articulation des facultés, et engage la réflexion en direction de l'anthropologie intuitive qui la sous-tend, caractérisée par un schème de l'émergence de l'esprit à partir des puissances motrices et affectives, et par l'idée d'une médiation des images et du verbe. Ainsi, au lieu d'essayer de réduire les aspérités de cette description de la vie de l'esprit, avec l'arrière-pensée qu'il faudrait trouver une cohérence parfaite dans les réflexions métapsychologiques de Bachelard, nous préférons emprunter une autre voie, convaincu que la fécondité d'une pensée ne se mesure pas uniquement à sa clarté conceptuelle ou sa rigueur logique, mais surtout à sa manière de nous donner à penser à fond un problème philosophique et d'en exemplifier les difficultés. Il s'agira donc, dans cette première partie, d'examiner ce qui se joue dans les ambigüités des bipolarités bachelardiennes, afin de saisir ce que Bachelard s'efforce de penser, entre science et poésie, dans les interstices et les écarts de la psyché.

Pour clarifier ces questions, nous procéderons d'abord à une analyse détaillée du dualisme bachelardien, en nous attachant à déterminer les diverses interprétations que l'on peut en donner, mais surtout en cherchant à identifier les présupposés et les implications philosophiques qui l'accompagnent, afin de restituer la place de la dualité dans l'économie globale de l'œuvre de Bachelard (Chapitre 1). Nous examinerons dans un deuxième temps les caractéristiques et les propriétés essentielles de l'option fondamentalement dynamiste qui traverse et sous-tend la conception bachelardienne de la vie mentale, en restituant notamment les grandes figures philosophiques de la tradition, avec lesquelles Bachelard dialogue de manière continue dans le cadre de sa description de la productivité et de la créativité de l'esprit (Chapitre 2). Cela nous conduira finalement à examiner la pluralité des formes et applications de la dialectique psychique, ainsi que la conception non-cartésienne de la subjectivité que défend Bachelard, résolument non mentaliste, en tant qu'elle rend l'esprit inséparable de pratiques discursives et de sa dimension intersubjective (Chapitre 3).

CHAPITRE 1

Le problème du dualisme

> Trop tard, j'ai connu la bonne conscience dans le travail alterné des images et des concepts, deux bonnes consciences qui seraient celle du plein jour, et celle qui accepte le côté nocturne de l'âme.
>
> G. Bachelard[1]

La question du dualisme a été largement rebattue par les commentateurs de l'œuvre de Bachelard, au point de constituer un nœud sensible de la « vulgate bachelardienne », au regard de laquelle le clivage de la science et de la poésie, du rationnel et du poétique, d concept et de l'image constitue un fond d'évidences partagées, un lieu commun, voire un habitus et un dogme bachelardiens. Pourtant, on peut douter que ce dualisme d'exclusion réciproque soit le dernier mot du bachelardisme, et surtout son aspect le plus fécond. La question de la dualité de l'œuvre n'a-t-elle pas été trop hâtivement tranchée, au profit d'un paradigme généralisé de la séparation duelle, ayant pour défaut principal de substantialiser le dualisme et ses éléments constitutifs ? N'a-t-on pas cédé à la précipitation et à la prévention en figeant ainsi l'œuvre de Bachelard, au point d'occulter les hésitations et les ambiguïtés qui entourent la question de la nature et des implications de son double aspect ? N'a-t-on pas par ailleurs accordé trop de crédit aux affirmations péremptoires de Bachelard, à ses déclarations de principe concernant son double travail philosophique, dont on peut douter qu'elles soient réellement en adéquation avec le détail de l'ensemble des analyses effectives qu'il consacre à la science et à la poésie ? Ne serait-il donc pas plus prudent et plus pertinent de rouvrir ce débat, afin de discuter à nouveaux frais des relations conflictuelles, mais plurielles, qui se tissent au sein de l'œuvre de Bachelard entre la poésie et la science, l'épistémologie et l'esthétique, la rationalité et l'imaginaire, l'expérience subjective et l'expérience objective ?

[1] PR, p. 47.

En suivant cet axe de questionnement, il est possible de relancer la réflexion sur le problème de la dualité de l'œuvre, problème avec lequel on doit s'expliquer dans le détail, et que l'on doit expliciter dans ses multiples ramifications, sans pour autant prétendre découvrir une hypothétique « clé du chiffre » bachelardien. C'est dans cette zone des turbulences, marquée par l'ambiguïté que recèle de manière intrinsèque le dédoublement interne d'une même œuvre – Jean Hyppolite disait déjà, en 1962, qu'« il y a en effet une énigme dans la philosophie totale de Gaston Bachelard »[1] – que s'enracinent peut-être sa richesse, sa profondeur, sa fécondité et son actualité ou, pour le formuler autrement, ce qu'elle nous donne encore à penser aujourd'hui. C'est pourquoi nous proposons de revenir, sans fausse modestie ni prétention démesurée, sur ce problème de la dualité de l'œuvre, en nous permettant de faire de l'imprudence une méthode, suivant en cela l'invitation de Bachelard lui-même de nous rendre dans les zones du risque intellectuel[2], mais sans sacrifier aux exigences de la rigueur discursive, en endossant volontiers le rôle du disciple au complexe quelque peu prométhéen qui, entre désobéissance et respect pour ses maîtres, veut comprendre et savoir autant qu'eux[3]. Il ne s'agit pas de proposer la solution ultime à l'énigme de l'œuvre bachelardienne, et encore moins de révéler une vérité définitive et unique du bachelardisme, mais de soumettre à la discussion rationnelle une nouvelle approximation en ces matières. Notre point de départ réside dans l'hypothèse de travail selon laquelle que le problème du dualisme bachelardien, tel qu'il se présente habituellement sous la figure générale et unitaire de l'antagonisme des « deux versants » de l'œuvre, est en fait un problème mal posé, parce qu'incompatible avec l'ensemble des développements réels et des mouvements effectifs de la pensée bachelardienne, quand elle est au travail. Nous espérons ainsi dégager des éléments de réflexion permettant de resituer, dans une perspective nouvelle, les termes du problème du dualisme bachelardien, et prolonger l'analyse de ce problème en dégageant les lignes de réflexion qui permettront d'aborder sous un angle nouveau les multiples aspects de cette œuvre plurielle, en nous efforçant d'identifier les raisons de dualité et les facteurs de cohérence.

---

[1] J. Hyppolite, « L'épistémologie de Gaston Bachelard », reproduit in *Figures de la pensée philosophique*, tome II, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1991, p. 662.

[2] Bachelard nous propose en effet de considérer que « dans le règne de la pensée, l'imprudence est une méthode ». Cf. ENG, p. 11.

[3] Comme le disait en effet Bachelard à propos du complexe qui caractérise initialement la volonté de comprendre et le besoin d'intellectualité : « Nous proposons donc de ranger sous le nom de complexe de Prométhée toutes les tendances qui nous poussent à savoir autant que nos pères, plus que nos pères, autant que nos maîtres, plus que nos maîtres. Or, c'est en maniant l'objet, c'est en perfectionnant notre connaissance objective que nous pouvons espérer nous mettre plus clairement au niveau intellectuel que nous avons tant admiré chez nos parents et nos maîtres ». Cf. PF, pp. 30-31.

1. Unité ou dualité ? Lectures inaugurales

L'œuvre de Bachelard présente une image manifestement duelle, en raison de son découpage thématique et disciplinaire. Si l'on en croit les déclarations de Bachelard et certains témoignages, celui-ci aurait longtemps vécu la dualité de sa carrière comme une faille ou une césure, au point de l'énoncer dans les termes d'une « double vie » qui nous rappelle dans une certaine mesure les malheurs de la conscience déchirée, plus que l'unité paisible d'une pensée harmonieuse, en accord avec elle-même. C'est le sens de la thématique de la « bonne conscience » du travail alterné des images et des concepts, que nous avons mis en exergue de ce premier chapitre, et dont Bachelard répète qu'elle est péniblement acquise, surtout jamais pleinement garantie. On a même pu aller jusqu'à affirmer, sur cette question, que « jusqu'au bout Bachelard a connu et pâti la faille en soi-même »[1], sans pour autant avoir cherché à surmonter ses propres contradictions, ni à totaliser ses recherches par le biais d'un discours systématique. Et comme l'a rappelé Vincent Bontems dans son *Bachelard*, on ne doit pas négliger le fait que « beaucoup d'hypothèse ont été émises »[2] sur la question des relations entre les deux domaines de l'œuvre. En approfondissant la question par une analyse attentive de la littérature bachelardienne, on s'aperçoit que l'exigence de trancher le débat entre dualisme et unité de l'œuvre est admise d'emblée comme une prémisse normative, dans l'espace ouvert par l'opposition des deux grandes options de l'alternative : soit surdéterminer les disjonctions, les antagonismes et les exclusions du scientifique et du poétique (dualité) ; soit rechercher les liens et les passerelles qui assurent la communication du scientifique et du poétique (unité). On a parfois l'impression, chez certains commentateurs, qu'il est question de veiller au maintien d'une orthodoxie, d'une idéologie, ou à la pureté d'une doctrine établie. Cependant, on peut se demander si la finalité de l'herméneutique du bachelardisme est vraiment de poser la question en ces termes, comme s'il fallait réduire une option à l'autre comme à son principe, et comme si la dualité de l'œuvre devait conduire à rabattre le problème de l'interprétation d'ensemble du bachelardisme sur les relations exclusives de l'épistémologie et de la poétique. Ne gagnerait-on pas à reprendre l'enquête à nouveaux frais, en se demandant non seulement de quoi il est véritablement question, mais aussi ce qui fait vraiment problème ?

[1] C. Ramnoux, « Bachelard à sa table d'écriture », *Revue internationale de Philosophie*, n°150, 1984, p. 220.
[2] V. Bontems, *Bachelard*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Figures du savoir », 2010, p. 120.

On peut identifier deux manières d'escamoter le problème du dualisme et de court-circuiter le questionnement, en le disqualifiant *a priori* comme inutile.

1) Un premier écueil consiste à évacuer purement et simplement le problème. Il s'agit de penser que le découpage de l'œuvre en épistémologie des sciences physiques et en critique des œuvres poétiques, ainsi que les commentaires de Bachelard sur son travail, suffisent à donner une image satisfaisante de la pensée bachelardienne, au point qu'il ne serait surnuméraire de chercher une cohérence d'ensemble de l'œuvre. S'il est incontestable que le découpage thématique du bachelardisme est un point de départ incontournable de l'analyse des textes, et que l'appel au « sens caché » de l'œuvre poserait plus de problèmes qu'il n'en résoudrait, il n'en demeure pas moins que ces deux considérations ne suffisent pas, selon nous, à liquider le problème de la nature et du sens du dualisme bachelardien. Deux arguments simples peuvent ici être avancés, à savoir (a) que l'œuvre n'est pas épuisées par le découpage doublement thématique, étant donné que les textes sur le temps ne sont ni épistémologiques ni esthétiques, et (b) que les déclarations de Bachelard ne sont pas toujours convergentes sur cette question, mais parfois presque contradictoires.

2) Un autre biais dans la position du problème de la nature de l'œuvre consisterait à réduire celui à des micro-problèmes, c'est-à-dire à des analyses détaillées, mais dispersées, sans ordre ni coordination. Il s'agit de penser, sur la base d'un principe d'économie, qu'il n'est pas nécessaire de poser la question générale de la nature de l'œuvre bachelardienne. Il suffirait, pour l'étudier convenablement, de se concentrer sur des questions précises et des problèmes spécifiés. On devrait s'attacher à travailler sur des aspects particuliers de l'œuvre, sans présumer de son unité ou se soucier de sa cohérence d'ensemble. Bien qu'une telle position ait l'avantage d'éviter les généralisations hâtives et intempérantes, souvent simplificatrices, elle se fonde sur l'idée spécieuse selon laquelle on peut étudier une œuvre *partes extra partes*, en se passant de considérations sur l'ensemble qu'elle constitue. Sans céder ici à une analogie organiciste qui serait pour le moins douteuse, on peut considérer toutefois qu'il ne va pas de soi qu'une telle élimination du sens global soit réellement possible, ni pertinente. Et on peut raisonnablement douter qu'un commentateur de l'œuvre bachelardienne, quand il se propose d'étudier certains ouvrages ou certains problèmes indépendamment des autres (épistémologie ou poétique), puisse réellement ne pas postuler, à titre d'idée régulatrice ou de principe de charité interprétative, une certaine cohérence de de travail philosophique en question, ou ne pas se faire une certaine idée à propos de cette cohérence d'ensemble. Or, si tel est le cas, il semble préférable d'expliciter au préalable le référentiel à partir duquel on construit une interprétation de l'œuvre.

Nous soutenons ainsi, en guise de première hypothèse directrice, que l'alternative de la dualité et de l'unité de l'œuvre de Bachelard est un problème mal posé. En sorte que nous souscrivons, tout en nous démarquant de son interprétation dans le détail des analyses, à l'orientation générale du livre d'Edmundo Morim de Carvalho sur Bachelard, intitulé *Poésie et science chez Bachelard. Liens et ruptures épistémologiques*[1]. L'idée directrice de l'auteur dans cet ouvrage novateur, est que la « dualité irréconciliable » affirmée par Bachelard de façon récurrente, et quasi dogmatique, est en fait relativisée par ce qu'il développe lui-même dans les analyses qu'il consacre à la construction du savoir scientifique et au développement de la rêverie poétique, ainsi qu'à leur relation. Comme le souligne en effet l'auteur, pour préciser le sens de son travail :

> Notre propos va être d'étudier la stratégie qui se noue autour des préceptes fondant leur séparation absolue, sans ignorer que ces deux voies demeurent effectivement séparées. Il revient, en somme, à postuler que Bachelard n'est pas fidèle au partage radical qui disjoint l'image et le concept et qu'il transgresse les normes qu'il s'est lui-même accordées[2].

Dans cette perspective, Carvalho soutient que la thèse de la coupure absolue entre les deux versants de l'œuvre est la « fiction théorique majeure » du bachelardisme, dans la mesure où malgré les différences qui disjoignent effectivement science et poésie, on peut identifier des « rapprochements effectifs » ou des « passerelles » entre les deux domaines. L'auteur montre ainsi de façon convaincante, en s'appuyant sur des analyses textuelles détaillées, que la coupure ne passe pas toujours là où on pourrait le croire, de même que des correspondances et des liens se tissent entre des aspects apparemment indépendants l'un de l'autre. En sorte qu'il n'y aurait pas à choisir de façon exclusive, encore moins *a priori*, entre unité ou dualité de l'œuvre et dans l'œuvre, mais plutôt à suivre la pluralité effective des développements bachelardiens, en étant attentif au détail des analyses, au contexte des affirmations, aux questions traitées, aux orientations effectives de la recherche poursuivie, de même qu'aux hésitations, aux incohérences, et parfois aux inconséquences dont Bachelard peut faire preuve. Cela étant établi, il ne semble plus légitime de rabattre la dualité de l'œuvre sur une opposition posée comme principielle et indiscutable, celle de la science et de la poésie, que l'on pourrait ensuite transposer mécaniquement sur une série

[1] E. M. de Carvalho, *Poésie et science chez Bachelard. Liens et ruptures épistémologiques*, Paris, L'Harmattan, coll. « Commentaires philosophiques », 2010.
[2] *Idem*, p. 5.

d'oppositions secondaires considérées comme symétriques ou superposables, et censées se renvoyer directement termes à termes : le jour et la nuit, la rationalité et l'imaginaire, l'image et le concept, la raison et l'imagination, l'épistémologie et l'esthétique, le travail et la détente. Une telle réduction est une simplification, qui ne correspond pas au souci de la nuance présent dans les analyses bachelardiennes, mais qui instancie plutôt ce que Bachelard appelle la « rationalisation intempérante », qui désigne une forme d'explication qui au lieu de se préciser au contact de domaines ou d'objets qui impliquent des applications différentiées, simplifie les choses en cherchant un principe explicatif unique, applicable de manière invariable ou universelle[1]. C'est pourquoi nous plaidons pour un pluralisme cohérent du bachelardisme, nécessitant de porter attention à toutes les nuances d'une pensée qui s'est voulue en mouvement, ouverte à sa propre révision, et par conséquent impossible à résumer dans un tableau systématique figé. Usant de la métaphore, on pourrait dire que la pensée de Bachelard, telle une anguille, échappe à la préhension dès qu'on veut la saisir. Toujours est-il que si Bachelard « avance [et] défriche, plus préoccupé de découvrir que de construire architectoniquement »[2], nous essaierons paradoxalement de dresser une carte du territoire du bachelardien et de ses lignes de force, afin de comprendre la cohérence plurielle de cette œuvre, sans minimiser ses difficultés et ses aspérités.

Pour avancer plus avant dans l'analyse et la compréhension du problème du dualisme bachelardien, nous allons maintenant examiner les interprétations du bachelardisme qui ont les premières récusé la « vulgate dualiste », et œuvré en faveur d'une réévaluation de la de la lecture strictement duelle Bachelard. Il s'agit des études inaugurales de Jean Hyppolite, de Georges Canguilhem et de François Dagognet, qui ont été malheureusement occultés par le succès de la lecture d'inspiration althussérienne et « marxisante » de l'épistémologie de Bachelard, qui a émergé et dominé en France à partir des années 1970[3].

Dans un premier texte consacré en 1954 à l'œuvre de celui qu'il présente comme son maître et ami, dont il soulignera encore dix ans plus tard la dimension d'« énigme », Jean Hyppolite nous invite à considérer la philosophie de Bachelard, selon une formule qui deviendra pour le moins proverbiale, comme un « romantisme de l'intelligence, une théorie transcendantale de l'imagination créatrice »[4]. Cette courte étude, qu'on peut dire inspirée,

[1] Sur la différence entre « rationalité » et « rationalisation » chez Bachelard, on consultera les analyses développées dans le chapitre premier du *Matérialisme rationnel*. Cf. MR, pp. 42-43.
[2] J. Gagey, *Gaston Bachelard ou la conversion à l'imaginaire*, Éditions Marcel Rivière et C[ie], 1969, p. 14.
[3] Nous examinons cette réception de Bachelard à travers le prisme du matérialisme historique dans la section 6 de l'annexe disponible en fin de volume (6. Le conflit des interprétations).
[4] J. Hyppolite, « Gaston Bachelard ou le romantisme de l'intelligence », in *Figures de la pensée philosophique, op. cit.*, p. 643.

propose une interprétation d'ensemble du bachelardisme, dans le sens d'une « philosophie de la créativité humaine, de la volonté, du logos donneur de sens, dans une double perspective, la perspective de la science et celle de la poésie »[1]. Et Hyppolyte de souligner d'emblée, ce qui intéresse directement notre enquête sur le dualisme bachelardien :

> Ce n'est pas son moindre intérêt que de la voir se développer sur ces deux voies très différentes en apparence. Elles paraissent parfois sortir d'un centre commun ou se rejoindre ici et là, elles paraissent d'autres fois s'opposer radicalement, se servir mutuellement d'antithèse dialectique ; l'une sert à purifier l'autre. On sent bien, pourtant, sans pouvoir encore l'exposer, qu'elles appartiennent à une même philosophie, à un même existentialisme spéculatif et esthétique[2].

Si l'on suit l'interprétation proposée, c'est le motif de la créativité foncière de l'esprit humain qui constituerait l'« unité organique » de la pensée bachelardienne, en sorte que la source commune des deux pôles de la vie psychique qui se manifestent dans la science et la poésie résiderait dans leur dépendance à une imagination transcendantale, qui est qualifiée d'autogène, c'est-à-dire non dérivée de l'expérience sensible, mais en relation avec elle. Cette imagination se trouve par ailleurs qualifiée par Hyppolite d'« ontico-ontologique »[3], ce qui semble signifier, pour l'auteur, que si l'imagination demeure nécessairement liée à l'existant, à l'étant et à l'expérience, c'est pour les transcender et les dépasser. Il faut comprendre par-là que l'imagination ne peut parvenir à la constitution d'un sens et d'une pensée élaborés qu'en s'arrachant à l'immédiateté d'une existence d'abord opaque, aliénée, en raison de ses déterminations premières et immédiates. Cette lecture spéciale semble subir l'influence d'un prisme hégélien, étant donné qu'il s'agit de mettre l'accent, selon des modalités théoriques et conceptuelles qui rappellent le parcours des figures de la conscience dans *La Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, sur la possibilité pour l'esprit de s'arracher à l'opacité première de l'expérience immédiate, notamment organique et vitale, pour s'élever progressivement vers des formes plus élaborées de la pensée, de la spiritualité, et de la compréhension de soi et du monde. Cela n'est pas surprenant en tant que tel, dans la mesure où Hyppolyte a été, dans le sillage des travaux de Kojève et de Wahl, l'un des plus brillants commentateurs en France de la pensée hégélienne, dans la première moitié du XX^{e} siècle[4].

---

[1] *Idem*, p. 644.
[2] *Idem*, pp. 644-645.
[3] *Idem*, p. 644.
[4] En ce qui concerne les études consacrées par Hyppolite à la philosophie hégélienne, on lira notamment : J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1946.

Néanmoins, pour séduisante que paraisse cette interprétation du sens global de l'œuvre, dont Hyppolite souligne qu'il faudra attendre qu'elle soit achevée pour en juger définitivement ou être à même de l'évaluer (on est en 1954), signalant au passage son désir que Bachelard intervienne lui-même dans ce débat – il ne semble pas possible de s'en satisfaire. On risquerait en effet d'uniformiser et d'annexer les multiples développements de l'œuvre par un excès d'unité, c'est-à-dire d'homogénéiser les travaux bachelardiens en cédant à une volonté d'unifier à tout prix les deux pôles du scientifique et du poétique, au risque de minorer leurs différences essentielles, et leurs diverses lignes de développement. En somme, on irait trop hâtivement à l'unification, à la conciliation, afin de ne pas morceler la pensée bachelardienne, mais au prix d'une simplification des données du problème, en minimisant les oppositions et les différences, dont il faut pourtant tenir compte, et surtout rendre compte ! Autrement dit, on pêcherait ici par excès d'une « pensée de survol », selon la formule que Merleau-Ponty proposait pour décrire cette forme de pensée générale qui laisse échapper les particularités sensibles du réel et les diverses significations en germe dans l'expérience préréflexive du monde. Hyppolite n'est d'ailleurs pas dupe de sa propre entreprise, ni insensible aux difficultés que soulève cette première tentative d'interprétation. C'est pourquoi, semble-t-il, il reprendra cette question en 1963, neuf ans plus tard, avec une lucidité accrue et en vue de construite une réflexion plus nuancée. En effet, dans le cadre de sa conférence « L'imaginaire et la science chez Gaston Bachelard », il émet un jugement rétrospectif plutôt sévère sur sa première étude, en soulignant alors clairement l'effet de séduction et le risque impliqués par le désir d'unifier les deux pôles du bachelardisme :

> J'ai tenté d'unifier les deux pôles de sa pensée, l'axe de la science et celui de la poésie. Je viens de relire l'œuvre avec enchantement, ce que j'ai écrit jadis m'apparaît trop simple, trop systématique. Je découvre à nouveau la grandeur et la richesse inépuisable de cette philosophie qui ne s'est jamais arrêtée dans son progrès, qui ne s'est jamais endormie, même dans ses rêves, sur le mol oreiller de l'habitude. J'ai le sentiment de toute la difficulté qu'il y a à rassembler en un système sa pensée. Tout ne s'arrange pas si facilement et il faut nous en féliciter. L'unité de la pensée du savant et de celle du poète n'est pas une unité scolaire, qu'on découvre dans une idée générale, une fausse abstraction. Il y a sûrement un centre, un point de réconciliation, un foyer vivant où tout converge[1].

[1] J. Hyppolite, « L'imaginaire et la science chez Gaston Bachelard », in *Figures de la pensée philosophique*, *op. cit.*, pp. 676-677.

Hyppolite suggère par ailleurs, sans pour autant prolonger cette intuition, approfondir, ou étayer cette inspiration qui nous a semblé pourtant d'emblée fulgurante et prometteuse, que c'est sans doute vers les question du temps, de l'instant et de la durée, qu'il faudrait se tourner pour envisager des correspondances, et non une unité, entre la « pensée pure » et la « poésie pure ».

Que retiendrons-nous des lectures et des suggestions d'Hyppolite ? Nous y trouvons un exemple significatif, dans la mesure où nous pouvons en dégager à la fois un appel à la prudence interprétative, et une invitation à l'audace théorique. Prudence, en premier lieu, car le risque majeur de tout commentateur est de succomber à la tentation d'uniformiser indument la pensée bachelardienne, de l'enfermer dans une image globale appauvrissante, peu conforme à sa richesse effective. De ce point de vue, Hyppolite souligne d'ailleurs un aspect fondamental de l'œuvre, qu'on peut avoir tendance à négliger : son évolution, ce qui signifie qu'on on ne peut aborder correctement l'œuvre sans tenir compte des inflexions, des changements d'orientation et de perspectives qui interviennent au fur et à mesure des travaux épistémologiques et poétiques. Audace, finalement, car s'il est peu probable qu'on atteigne la « solution » du problème, qui serait l'unité parfaite de la science et de la poésie, la perspective demeure néanmoins ouverte pour travailler en direction des convergences et des recoupements qui existent entre les deux versants de l'œuvre bachelardienne.

C'est dans une perspective semblable que Georges Canguilhem[1] intervient dans le débat, à l'occasion du volume collectif en hommage à Gaston Bachelard, dirigé par ses soins et publié en 1957, et regroupant plusieurs études recueillies parmi ses collègues, ses élèves, ses disciples et ses amis[2]. Canguilhem inaugure son propos en allant droit au but, en soulignant une difficulté notable : si c'est bien le « même homme » qui a effectivement écrit sur la science et sur la poésie, et si l'on peut, après une lecture attentive de l'œuvre et une réflexion approfondie, identifier une « même démarche » dans les divers travaux de Bachelard, cela n'apparaît pas nécessairement en première approximation. Canguilhem suggère notamment que le lecteur qui aborde les ouvrages de Bachelard sans en connaître préalablement l'auteur, ou sans savoir que c'est le même homme qui a écrit ces livres, pourrait, et même devrait, s'étonner d'apprendre que c'est le même auteur qui parvient à conjuguer l'étude difficile de la connaissance scientifique et une réflexion plus libre sur les rêveries créatrices ou les élans poétiques. On voit pointer ici un argument intéressant, d'une

[1] G. Canguilhem, « Sur une épistémologie concordataire », in *Hommage à Gaston Bachelard. Études de philosophie et d'histoire des sciences*, Paris : PUF, 1957, pp. 3-12.
[2] La première étude d'Hyppolite, publiée en 1954, a été publiée à nouveau dans ce volume collectif en 1957.

certaine façon naïf mais utile pour la compréhension du problème, qui est proposé sous forme d'une expérience de pensée mais qui n'a pas toujours été saisi ou apprécié à sa juste mesure par les commentateurs des textes bachelardiens, à savoir que l'unité verbale du nom « Bachelard » peut nous conduire à donner trop hâtivement une adhésion irraisonnée ou un assentiment passif, irréfléchi, injustifié, à l'idée d'une unité réelle de l'œuvre, qui est pourtant peu manifeste quand on l'aborde sincèrement, en tenant compte honnêtement de sa double orientation et de la diversité de ses préoccupations épistémologiques et poétiques. On serait ainsi susceptible de tomber dans une forme d'illusion exégétique, dépendante de l'unification opérée *a priori* par le nom propre « Bachelard ». On pourrait traduire cette tendance par un jugement de sens commun, dont la formalisation serait la suivante :

> 1) Si c'est le même homme qui a écrit ces différents livres tout au long de sa vie, sans renier ni disqualifier *a posteriori* certains de ses travaux au profit des autres, 2) en supposant que cet homme ne s'est pas en fait moqué de ses lecteurs 3) et n'a pas souffert de schizophrénie ou de dédoublement de la personnalité au sens pathologique du terme, 4) alors il doit bien y avoir une forme d'unité, ou un principe de communication, qui préside à la cohérence d'ensemble de l'œuvre.

La circonspection sceptique dont fait preuve Canguilhem face à la pseudo-explication apportée par l'unité biographique et psychologique, qu'on peut être tenté d'appliquer à Bachelard pour des raisons de commodité et de simplicité, nous rappelle par certains côtés le soupçon de Platon à l'égard des entreprises d'unification qui cèdent aux séductions de l'unité verbale, afin d'ordonner la pluralité et de réduire les différences autour d'un principe d'explication, mais qui se révèlent spécieuses en raison de la position d'une unité trop vite constituée, par simple assemblage de mots, au détriment de la nature et de l'unité réelles de la chose, à supposer que celles-ci existent et soient connaissables. Autrement dit, en ce qui concerne notre propos, on conclura en soulignant que le nom « Bachelard » ne suffit pas pour conférer une unité à l'œuvre, au niveau des principes, et ne permet donc pas de suivre le réel aux jointures. Ce n'est pas en substituant des motifs psychologiques et biographiques à une analyse critique de l'œuvre, fondée sur une étude détaillée des textes, assumant leur pluralité thématique et leurs spécificités pour en dégager les articulations, que l'on pourra rendre compte de sa cohérence. Ainsi que le suggère encore Canguilhem, l'unité *de facto* de l'individu Bachelard n'est pas un argument suffisant pour fonder *de jure* la cohérence de l'œuvre, et justifier une déclaration de principe sur sa nature :

> La personnalité et la pensée philosophiques de M. Gaston Bachelard ne se sont pas interdit de se manifester, mais n'en ont pas moins réussi à préserver le secret de l'équilibre entre les deux prédilections qui le hantent. Cet équilibre n'est que l'indice et non point la raison de la cohérence de la pensée et l'on se tromperait beaucoup, nous semble-t-il, en croyant pouvoir substituer à la recherche de son fondement encore caché une trop commode explication d'ordre caractérologique[1].

Canguilhem adopte par-là une position critique claire, et selon nous raisonnable, sur la dualité de l'œuvre bachelardienne. Ce n'est pas la personnalité de l'homme qui permet de rendre compte de l'œuvre, ni de ses lignes de développement, que ce soit dans le sens de l'unité ou de la dualité. Sur ce point, Canguilhem nous semble rejoindre et prolonger certaines des idées forces qui ont été défendues par Bachelard lui-même, quand il insiste sur la rupture nécessaire de la pensée, pour un développement libre de l'esprit, avec les contraintes exercées par les nécessités matérielles et vitales[2], ou encore quand il souligne à propos de l'histoire personnelle d'un auteur, teintée d'occasionalisme et de contingence, n'explique en aucune façon la créativité qui préside à l'œuvre, ni le sens de l'œuvre ou sa valeur proprement littéraire[3]. On peut sûrement appliquer ce schéma explicatif à la pensée bachelardienne elle-même, sans trop dénaturer une idée qui est défendue à maintes reprises par Bachelard, et que nous proposons de formuler ainsi pour les besoins l'argumentation :

> L'horizontalité du temps biographique, caractérisé par la succession contingente des évènements et des situations qui scandent l'histoire personnelle de l'individu, et qui constituent la matière première de son expérience ordinaire, ne permet pas de rendre compte de manière satisfaisante de la discontinuité psychologique et de la rupture à l'œuvre dans l'ordre de l'expérience psychique qui sont introduites par les instants créateurs, ainsi que par les efforts de reprise et d'organisation du travail qui sont nécessaires à la création continuée ou à la consolidation d'une œuvre.

[1] G. Canguilhem, « Sur une épistémologie concordataire », *op. cit.*, p. 3.
[2] Sur la question du rapport de la pensée et de la vie chez Bachelard, et la thèse selon laquelle la pensée doit nier ou refuser les élans de la vie pour émerger et se développer en suivant son dynamisme propre, on consultera tout particulièrement *La dialectique de la durée*, surtout les chapitres V, VI et VIII.
[3] Sur l'insuffisance d'une explication purement biographique et « psychologisante » de l'œuvre littéraire, et plus spécialement du poème, cf. PR, pp. 8-9.

Dans une autre perspective, sensiblement critique elle aussi, Canguilhem se refuse par à chercher un « foyer central d'illumination »[1] où l'œuvre pourrait trouver la source cachée de sa « mystérieuse » cohérence. Il s'agit tout au plus, pour Canguilhem, de façon prudente mais clairement et fermement assumée, de chercher « un trait d'union entre les deux aspects de l'œuvre, un pont à passer, à nos risques bien entendu »[2]. Au lieu de plaider pour l'unité et la fusion, il s'agit de raisonner en termes de relation et d'articulation, ce qui n'est pas la même chose. On pourrait considérer qu'un tel propos est par top timoré ou circonspect, minimaliste ou déflationniste, mais ce serait là oublier qu'après la mise en évidence de la conception discontinuiste et dialectique du savoir scientifique qu'on trouve chez Bachelard, prolongé par une analyse, tout en finesse et tout en nuance, de ce qui est présenté comme un « corps d'axiomes » de l'épistémologie bachelardienne, Canguilhem ouvre une perspective qui était encore passée inaperçue et insoupçonnée, alors que novatrice et inédite, sur les rapports nécessaires de la pensée rationnelle et des puissances oniriques.

Schématisé à grands traits, le raisonnement proposé par Canguilhem est le suivant : 1) s'il y a effectivement un primat théorique de l'erreur, comme le défend fermement Bachelard, qu'il faut comprendre comme une antécédence fonctionnelle de l'erreur sur le vrai, et de la connaissance confuse sur la connaissance claire ; 2) si le réel objectif ne peut être atteint qu'au terme d'un double travail d'objectivation, rende possible par un effort de purification de l'esprit, c'est-à-dire de purgation des représentations teintées d'affects, mais aussi par une entreprise de vérification expérimentale des théories qui nous permettent d'organiser les données de l'expérience ; 3) alors la puissance de négation par laquelle se manifeste la raison, qui se développe contre tous les obstacles qui nous empêchent d'avoir une connaissance claire et distincte de la réalité par simple observation de celle-ci, ne peut être vouée à disparaître avec le dépassement, valorisé par les philosophes rationalistes dans le sillage des Lumières, des errements provoqués par l'erreur, l'illusion et la croyance. La psychanalyse de la connaissance objective ne peut pas, comme le suggère Bachelard de manière récurrente, et comme le rappelle Canguilhem, parvenir à éradiquer définitivement tous les obstacles épistémologiques, tous les éléments d'onirisme et d'imaginaire qui constituent le fonds naturel de l'esprit humain. Par ailleurs, il importe de rappeler que sur la base de cette conception de la constitution première ou naturelle du psychisme, imprégnée irrémédiablement d'onirisme, d'images et d'affects, la poétique bachelardienne s'attachera à démonter tous les bienfaits et toutes les valeurs de l'enracinement cosmopoétique de la

[1] G. Canguilhem, « Sur une épistémologie concordataire », *op. cit.*, p. 4.
[2] *Ibidem*.

psyché, dans la perspective d'un développement heureux et harmonieux de l'existence. Au fur et à mesure des analyses, Canguilhem souligne également un point selon nous capital pour comprendre la nécessité du lien ou de l'articulation qui met en relation la rationalité et l'imaginaire, le travail scientifique et la vitalité poétique, l'effort critique d'objectivité et la libre expansion de la subjectivité. Il s'agit d'insister sur le fait que la réduction de l'erreur ne peut en aucun cas être intégrale ou définitive, non en raison d'une faiblesse de l'intellect ou d'un manque d'engagement de l'être humain dans ses efforts de connaissance, mais plus fondamentalement en raison de la puissance imaginative qui demeure inhérente à l'activité naturelle de la psyché humaine. Dans cette perspective, la rêverie poétique ne serait plus à comprendre comme un moindre être, c'est-à-dire comme un manque ou comme un défaut, mais bien au contraire comme une puissance irréductible, comme une force psychique fondamentale, dont on ne peut prétendre éliminer l'action sourde, sans verser dans l'illusion d'un rationalisme pur, absolu, totalement délié du corps. A lire les analyses de Canguilhem, on peut même avoir l'impression que la puissance imaginative chez Bachelard se présente pour lui comme une nécessité de la nature humaine, dont il serait vain ou illusoire de prétendre supprimer l'action persistante ou les effets réels. Dans un style bachelardien, on pourrait dire qu'on n'en finit pas de devenir rationaliste et de reconquérir la rationalité, dans l'ensemble de la culture comme dans le détail des connaissances, c'est-à-dire d'avoir sans cesse à s'engager de nouveau dans la voie laborieuse de clarté rationnelle, en luttant contre les effets perturbateurs des puissances oniriques sur l'entreprise de connaissance, de même qu'on n'en finit jamais vraiment, pour comprendre notre rapport au monde et nous-mêmes, avec les images et les rêveries. C'est ce qui conduit Canguilhem de souligner :

> En décrivant les subtilités dialectiques de la raison comme réplique à la foison foisonnante des obstacles épistémologiques, M. Bachelard a réussi ce que tant d'autres épistémologues ont manqué : comprendre l'anti-science. […] M. Bachelard, également quoique différemment attaché à la science et à la poésie, à la raison et à l'imagination, n'a rien d'un manichéen. Il s'est décidé à assumer le rôle et le risque d'un « philosophe concordataire »[1].

Si ces remarques sont justes, et que l'on ne peut pas réduire la dualité de l'œuvre bachelardienne à l'unité transcendante d'une logique identitaire, nous pouvons en dégager plusieurs conséquences, qui se fondent sur les éléments de réflexion évoqués, qui plaident

[1] *Idem*, p. 11.

en faveur d'une reconsidération du problème du dualisme. Il y a déjà le fait que l'œuvre de Bachelard est plus complexe que ce que laisse transparaître l'image simplifiée d'une pensée qui serait réductible à un simple dédoublement, en raison de sa double spécialisation. La pensée bachelardienne ne semble pas monovalente, mais au contraire plurielle et évolutive. Hyppolite l'a souligné avec force raison et conviction. Par ailleurs – c'est ce que nous apprend notamment Canguilhem – on ne peut légitimement privilégier l'un des aspects de l'œuvre au détriment de l'autre, car le rationnel et l'imaginaire ne sont pas totalement déliés : sans relâche la raison doit traquer les extravagances renaissantes de « l'hydre des obstacles épistémologiques »[1], étant donné que la puissance onirique inscrite au cœur de l'homme ne cesse de renaître de ses cendres, à la manière d'un phénix psychique, assurant un « renouvellement » de l'être dans l'axe d'une « création continuée » de nature non-cartésienne[2]. La question de l'unité de l'œuvre peut et doit ainsi être repensée à nouveaux frais, sans craindre de travestir les « lignes de pensée » bachelardiennes, ni verser dans des simplifications abusives. François Dagognet s'en souviendra. Il en appliquera semble-t-il les précieuses leçons bien des années plus tard, en retrouvant des perspectives semblables, en les précisant et en les prolongeant. C'est vers lui que nous nous tournerons maintenant.

Le premier travail significatif où Dagognet s'affronte au problème de la dualité du bachelardisme s'intitule à juste titre « Le problème de l'unité »[3]. Relevant en premier lieu les divers motifs allégués en faveur d'une irréductible dichotomie de la science et de la poésie, et rappelant que « le Bachelardisme a condamné inlassablement et à l'avance tous ceux qui tenteraient de réduire la tension ou l'antagonisme »[4], Dagognet souligne que Bachelard n'infléchit jamais son propos dans le sens d'un affaiblissement des différences constitutives du travail du concept et de la vie des images. Cependant, le centre de gravité de l'analyse proposée se déplace très nettement, afin de mettre en perspective ces lieux communs du bachelardisme, et d'ouvrir un espace inédit de questionnement :

> Nous plaiderons donc contre l'écartèlement, contre cette excessive dissociation. Nous développerons la thèse moins d'un contraste entre les deux régions de son Univers que de la mutuelle contamination de l'un par l'autre. Les deux bords, que Bachelard a tant disjoints, se rejoignent, à son insu, par en-dessous[5].

[1] *Idem*, p. 12.
[2] *Idem*, pp. 11-12.
[3] F. Dagognet, « Le problème de l'unité », *op. cit.*, pp. 245-256.
[4] *Idem*, p. 246.
[5] *Idem*, p. 248.

L'un des points de convergence retenu par Dagognet est la médiation du livre, auquel Bachelard se rapporte sans cesse dans ses enquêtes, et où il puise son matériel de travail. Pour appuyer et prolonger cet argument intéressant, sur lequel l'auteur passe selon nous un peu rapidement, sans proposer de preuves textuelles convaincantes, nous soulignerons plusieurs choses. On doit tout d'abord faire remarquer que Bachelard, loin de pouvoir s'appuyer sur une expérience personnelle et directe de l'expérimentation en laboratoire, s'informe sur les avancées et les mutations de la science de son temps par le biais des revues savantes, et des livres scientifiques. On peut considérer que c'est cet aspect-là de sa démarche qui fait de lui un philosophe des sciences, et non un savant réfléchissant sur sa pratique quotidienne, associé à d'autres chercheurs ai sein dans la cité scientifique. Dans *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, on peut voir que Bachelard consacre plusieurs pages à analyser la nécessité et l'importance de la médiation du livre, dont il fait une dimension caractéristique du travail scientifique contemporain. Or dans le cadre de la « pensée imprimée » et de l'« instance de la science écrite », il faut envisager le livre comme une instance nécessaire au développement et à la diffusion de la connaissance, comme une condition de la consolidation de la culture scientifique, qui a considérablement gagné en extension au XX^{e} siècle, grâce à la spécialisation et au développement exponentiel des recherches dans les différentes branches de la science. Comme le dit alors Bachelard :

> Puisque nous ne voudrions rien oublier des caractères qui déterminent l'évolution de la pensée scientifique, il nous faut indiquer l'extrême importance du livre scientifique moderne. Les forces culturelles veulent la cohérence et l'organisation des *livres*. La pensée scientifique est un livre actif, un livre à la fois audacieux et prudent, un livre à l'essai, un livre dont on voudrait déjà donner une nouvelle édition, une édition améliorée, refondue, réorganisée. C'est vraiment l'être d'une pensée en voie de croissance[1].

En outre, bien que Bachelard ait fréquenté personnellement quelques poètes, et que nombreux sont les auteurs qui lui envoyaient leurs livres, et bien qu'il considérait dans une certaine mesure que le champ des études littéraires n'implique pas une spécialisation, une technicité et une préparation culturelle comparables à celles qui sont exigées par l'étude de la science et l'acquisition d'une authentique culture scientifique[2], c'est dans les livres que

[1] ARPC, p. 6.
[2] Voilà ce que dit par exemple Bachelard, toujours dans ARPC, p. 8, à l'occasion d'une comparaison entre la difficulté qu'il y a à lire un livre scientifique et celle qui concerne un livre de littérature ou un livre de

Bachelard va chercher les images dont il fera les occasions de ses rêveries puis le matériel de ses objets d'étude, les images exceptionnelles des poètes étant celles qui non seulement mettent en branle le langage ordinaire et insufflent une vie nouvelle à l'expression poétique, mais surtout celle qui donnent naissance à l'écriture, au terme d'un processus qui prend son origine dans la rêverie pour aboutir au l'acte d'écrire, le poème pouvant être *in fine* considéré comme une rêverie écrite. Là encore, Bachelard s'appuie systématiquement sur les livres publiés, ou sur les brochures qui lui sont envoyées directement par les auteurs, sans jamais procéder, semble-t-il, de manière spéculative, en déterminant par une réflexion *a priori* ce que doit être la nature ou le rôle de la poésie, ou de manière empirique, à partir de l'observation de sa propre expérience. Bachelard extrait des livres les passages et les vers qu'il constitue ensuite en documents, qui sont désignés tantôt comme des documents littéraires, tantôt comme des documents psychologiques. Comme le souligne explicitement Bachelard : « Quels sont pour nous les documents déterminants ? Des livres, toujours des livres »[1]. Autrement dit, de même que l'étude des progrès de la connaissance scientifique nécessite de se référer à des livres, l'étude de la création poétique requiert elle aussi de s'appuyer sur un matériel documentaire, dont la fonction semble être de fournir au penseur une instance d'extériorisation de l'expérience poétique, et donc un moyen objectif d'étude, indépendant de son expérience subjective et de son point de vue particulier.

De cette nécessité de passer par le livre et la lecture, c'est-à-dire par des œuvres dont les extraits compilés permettent la constitution de dossiers de travail et la détermination de programmes de recherches, que ce soit pour étudier les productions scientifiques ou littéraires, se dégage ce que l'on peut considérer comme un « foyer existentiel » du bachelardisme, qui concerne la manière concrète de travailler développée par Bachelard, dont il donne ici et là des aperçus, au fil de ses livres, parfois sous la forme de normes méthodologiques, parfois sous la forme des confidences personnelles. Deux textes connus, que nous rappellerons ici en guise d'exemples significatifs et paradigmatiques, insistent tout particulièrement sur cette importance corrélative du livre, de la lecture et de l'étude. Nous citerons tout d'abord la très belle page consacrée par Bachelard au désir de lire dans *La poétique de la rêverie*, à l'occasion d'un développement sur la « poético-sphère » :

---

philosophie : « Pour les cultures à pauvre structure comme l'est la littérature ou l'histoire, le problème n'a pas la même acuité. Tout homme cultivé est apte à lire à peu près tous les livres d'une telle culture. En philosophie même, un livre difficile doit pouvoir être abordé comme un début. Tous les grands livres de philosophie sont, par essence, des premiers livres. Le livre de science se propose au contraire à un niveau de culture déterminé. Parfois, il ne peut être lu sans une grande préparation. Un livre de sciences se présente ainsi dans une avenue de livres ».

[1] PR, p. 146.

> Quels bienfaits nous apportent les nouveaux livres ! Je voudrais que chaque jour me tombe du ciel à pleine corbeille les livres qui disent la jeunesse des images. Ce vœu est naturel. Ce prodige est facile. Car, là-haut, le paradis n'est-il pas une immense bibliothèque ?
>
> Mais il ne suffit pas de recevoir, il faut accueillir. Il faut, disent d'une même voix, le pédagogue et la diététicienne, « assimiler ». Pour cela, on nous conseille de ne pas lire trop vite et de prendre garde d'avaler de trop gros morceaux. Divisez, nous dit-on, chacune des difficultés en autant de parcelles qu'il se peut pour les mieux résoudre. Oui, mâchez bien, buvez à petites gorgées, savourez vers par vers les poèmes. Tous ces préceptes sont beaux et bons. Mais un principe les commande. Il faut d'abord un bon désir de manger, de boire et de lire. Il faut désirer lire beaucoup, lire encore, lire toujours.
>
> Aussi, dès le matin, devant les livres accumulés sur ma table, au dieu de la lecture je fais ma prière de lecteur dévorant : « Donnez-nous aujourd'hui notre faim quotidienne »[1].

Ailleurs, dans *La flamme d'une chandelle*, c'est la tension de l'étude qui est exaltée et qui retient l'attention du philosophe solitaire, lisant à la lueur de la chandelle :

> Seul, la nuit, avec un livre éclairé par une chandelle – livre et chandelle, double îlot de lumière contre les doubles ténèbres de l'esprit et de la nuit.
>
> J'étudie ! Je ne suis que le sujet du verbe étudier.
>
> Penser, je n'ose.
>
> Avant de penser, il faut étudier.
>
> Seuls les philosophes pensent avant d'étudier.
>
> Mais la chandelle s'éteindra avant que le livre difficile soit compris. Il ne faut rien perdre du temps de lumière de la chandelle, des grandes heures de la vie studieuse.
>
> Si je lève les yeux du livre pour regarder la chandelle, au lieu d'étudier, je rêve. Alors les heures ondulent dans la solitaire veillée. Les heures ondulent entre la responsabilité d'un savoir et la liberté des rêveries, cette trop facile liberté de l'homme solitaire[2].

[1] PR, p. 23.
[2] FC, p. 55.

Ce foyer de la table d'écriture, qui s'apparente au cabinet de travail, où se conjuguent alternativement la joie de s'instruire, récompense de celui qui a compris au terme d'une patiente lecture, et la joie de s'émerveiller, irisant celui qui laisse libre cours à ses rêveries poétiques au contact des beaux vers, double mouvement auquel il faudrait adjoindre la méditation des images en vue de les comprendre, ainsi que l'angoisse de la page blanche du prétendant à l'écriture, mérite qu'on en souligne la valeur, car Bachelard, ainsi que l'avait bien vu Clémence Ramnoux[1], va jusqu'à en faire une « table d'existence » :

> En somme, tout compte fait des expériences de la vie, des expériences écartelées, écartelantes, c'est bien plutôt devant mon papier blanc, devant la page blanche placée sur la table à juste distance de ma lampe, que je suis vraiment à ma *table d'existence*.
>
> Oui, c'est à ma table d'existence que j'ai connu l'existence maxima, l'existence en tension […] Mais, quand se termine un petit album des clairs-obscurs du psychisme d'un rêveur, revient l'heure de la nostalgie des pensées bien sévèrement ordonnées. Je n'ai dit, en suivant mon romantisme de chandelle, qu'une moitié de vie devant la table d'existence. Après tant de rêveries, une hâte me prend de m'instruire encore, d'écarter, par conséquent, le papier blanc pour étudier dans un livre, dans un livre difficile, toujours un peu trop difficile pour moi[2].

Dans cette perspective de la médiation et de la méditation du livre, qui est trop souvent minorée par les lecteurs et les commentateurs de l'œuvre, au point qu'on pourrait affirmer qu'elle constitue une sorte de « point aveugle » du bachelardisme, on voit bien que Bachelard accorde une importance décisive au travail effectif d'une pensée qui s'extériorise et par-là s'objective d'une certaine façon au contact d'œuvres, dans un sens quasi hégélien, par l'intermédiaire des deux instances d'extériorisation que sont la pensée imprimée et la rêverie écrite. Il s'agit alors, pour le philosophe qui se place dans une approche de seconde position ou approximation, à l'égard des recherches des savants ou des livres des poètes, de travailler à partir d'œuvres disponibles, qu'on peut lire et surtout relire, que l'on peut consulter aisément et reprendre à loisir, ce qui n'est pas le cas des pensées et des images occasionnelles, grevées par la contingence d'une expérience subjective qui est bornée par un point de vue limité, et enfermée dans la sphère du *hic et nunc*.

[1] Cf. C. Ramnoux, « Bachelard à sa table d'écriture », *op. cit.*
[2] FC, pp. 111-112.

La médiation/méditation des œuvres nous semble donc bien constituer, comme l'avait suggéré Dagognet et comme nous l'avons montré à l'aide de quelques textes représentatifs, un point nodal et central de la pensée bachelardienne, à partir duquel rayonnent les divers développements dans lesquels elle s'engage. Par ailleurs, on doit rappeler que Dagognet, toujours dans l'article intitulé « Le problème de l'unité », insiste sur la dimension (quasi) épistémologique des recherches bachelardiennes sur les images, Bachelard élaborant en fait ce qu'il prétendait pourtant refuser, à savoir « une néo-science de la Littérature »[1], tout en sachant que « la rationalisation n'est pas la rationalité »[2] et que l'on peut toujours essayer de comprendre la « logique » de l'imagination poétique, sans réduire pour autant les images à des causes extrinsèques et les poèmes à des schémas d'explication simplificateurs, par exemple en réduisant ce que dit ou ce que montre le poème à n'être que l'expression des fantasmes personnels de l'auteur, ou la simple recombinaison, plus ou moins consciente et réfléchie, de souvenirs et de perceptions dérivés de l'expérience factuelle. Dans la mesure où nous reparlerons de cette question de manière plus détaillée, nous nous contenterons ici de rappeler que Bachelard, dès ses premières recherches sur les logiques psycho-affectives qui sous-tendent les représentations imagées et les métaphores poétiques, affichait clairement l'ambition de développer une forme de connaissance sur les images littéraires, et plus généralement sur l'imaginaire humain. Les premières lignes de *La Psychanalyse du feu* sont, de ce point de vue, très explicites. Voilà ce que dit en effet Bachelard :

> Si le présent travail pouvait être retenu comme base d'une physique ou d'une chimie de la rêverie, comme esquisse d'une détermination des conditions objectives de la rêverie, il devrait préparer des instruments pour une critique littéraire objective dans le sens le plus précis du terme[3].

Mais bien qu'il nuance par ailleurs son propos sur la détermination objective des images littéraires, en soutenant qu'une image poétique authentique constitue un évènement de langage nouveau plus qu'un objet, dans le but semble-t-il de ménager la dimension proprement créatrice de l'expression poétique, et tenir un discours raisonné sur les images qui ne réduise pas la propriété de libre avènement de la création poétique à la position d'un schéma de déduction causale, Bachelard n'en demeure pas moins attachée à la volonté faire advenir une connaissance des images :

[1] F. Dagognet, « Le problème de l'unité », *op. cit.*, p. 248.
[2] *Idem*, p. 246.
[3] PF, p. 186.

> Il ne faudrait cependant pas voir dans cette thèse une volonté de limiter la liberté poétique, d'imposer une logique, ou une réalité ce qui est la même chose, à la création du poète. C'est après coup, objectivement, après l'épanouissement, que nous croyons découvrir le réalisme et la logique intime d'une œuvre poétique[1].

Ayant souligné ce double aspect du bachelardisme, qui relativise de manière indiscutable le dualisme qui sépare de manière figée et sans communication possible les travaux épistémologiques et poétiques, Dagognet s'engage ensuite logiquement dans une interrogation sur les possibilités d'une « réelle liaison » des deux versants de l'œuvre, au risque d'en appeler à une forme d'« unité dans le Bachelardisme »[2], en évoquant au passage les travaux d'Hyppolite et de Canguilhem. Pour éviter ici toute confusion, il convient de préciser qu'en ce qui concerne la référence à Canguilhem, Dagognet ne renvoie pas au texte sur l'« épistémologie concordataire » examiné plus haut, mais à l'étude où celui-ci examine ce qu'il désigne comme une « dialectique d'une conscience de travail »[3], qui est présentée comme susceptible de justifier un parallélisme entre les ouvrages de la fin des années 1940. Dans cette perspective on constate que Dagognet, en suivant l'entraînement métaphorique d'une image maritime, établit sans ambiguïté possible sa position théorique sur la nature de l'œuvre bachelardienne, qui nous apparaît comme une forme d'« unitarisme » :

> Deux continents, mais une seule mer, la même marche périlleuse, les mêmes ressources, les mêmes vaisseaux, les mêmes courants, le même langage. Bachelard a surtout craint les trop faciles réconciliations, qui effacent les différences ou les réalités, – c'est pourquoi il s'est élevé contre une unité paresseuse, – mais nous pensons qu'il n'aurait pas désavoué les sourdes jonctions que nous avons tenté de préciser[4].

Néanmoins, au-delà du caractère séduisant de ces affirmations, qui ouvrent la voie à une interprétation forte de l'œuvre de Bachelard, ce n'est pas dans cette étude datant de 1984 que Dagognet développe ses analyses les plus percutantes. En effet, c'est dans la conférence « Nouveau regard sur la philosophie bachelardienne », prononcée à l'Université

[1] *Idem*, pp. 186-187.
[2] F. Dagognet, « Le problème de l'unité », *op. cit.*, p. 252.
[3] Cf. G. Canguilhem, « Gaston Bachelard et les philosophes », in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968, coll. « Problèmes et controverses », réédition 2002, p. 193.
[4] F. Dagognet, « Le problème de l'unité », *op. cit.*, p. 256.

de Bourgogne à Dijon en 1998 lors d'un colloque consacré à la réception de l'œuvre de Bachelard dans le monde, que Dagognet se propose de rectifier et de préciser dans le détail des analyses sa critique de la vision dualiste de la philosophie bachelardienne, en présentant l'œuvre comme « unifiée mais sans cesse évolutive, ontologique dans la diversité, voire la pluralité »[1]. Afin d'étayer ses intuitions et ses premières esquisses, il s'agit alors pour Dagognet de mettre en évidence et de conjurer trois erreurs qui pèseraient sur l'œuvre bachelardienne et qui biaiseraient son interprétation, en les condamnant aux simplifications d'un schéma dualiste inadéquat. La première erreur est ainsi présentée :

> La première faute contre cette philosophie a été, par certains côtés, non pas commise, mais entretenue par Gaston Bachelard lui-même, quand il a opposé le jour et la nuit, la science et la poétique, le théorème et le poème, animus et anima, le masculin et le féminin, le travail et l'évasion[2].

Or cette dichotomie, reprise et accentuée par les commentateurs, masquerait le fait que les travaux de Bachelard sont reliés et communiquent. Dagognet propose alors d'instituer « un véritable parallélisme catégoriel et systématique » entre les deux versants de l'œuvre. Dans cette perspective, la poétique se présente comme un « isomorphisme » de son épistémologie, le parallélisme se comprenant ici dans le sens de symétries structurelles et d'analogies formelles, non pas comme répétitions à l'identique de contenus conceptuels ou théoriques, qui seraient transposés de l'épistémologique au poétique et inversement. Bachelard refuserait – nous sommes sur ce point pleinement en accord avec les analyses de Dagognet – non pas la relation et la communication, mais surtout l'amalgame, autrement dit le mauvais mélange et les contaminations. Pour autant, Bachelard ne substantifierait pas les pôles et n'hypostasierait pas l'antagonisme en question. La saine précaution pour aborder l'œuvre bachelardienne serait alors « d'effacer la dualité ou un dualisme contraire à l'esprit de cette philosophie »[3]. Dans un deuxième temps, Dagognet pointe en direction d'une seconde erreur, en attirant notre attention sur le fait qu'elle conduit à nous faire manquer la nature essentiellement dynamique de la pensée bachelardienne, et en insistant sur la franche mobilité qui l'anime :

---

[1] F. Dagognet, « Nouveau regard sur la philosophie bachelardienne », in J. Gayon et J.-J. Wunenburger (s. dir.), *Bachelard dans le monde*, Paris, PUF, coll. « Science, histoire et société », 2000, p. 20.
[2] *Idem*, p. 12.
[3] *Idem*, p. 15.

> La seconde erreur s'enracine dans la première, mais elle mérite d'être explicitée. La philosophie de Gaston Bachelard n'a pas cessé d'entrer dans la tempête. Elle bouge. C'est pourquoi, lorsqu'on nous parle de sa philosophie, nous ne savons pas de quoi on parle ni ce qu'on signifie. Après lui avoir restitué une profonde et sourde unité, nous nous proposons, dans un second temps, de la pluraliser[1].

Dagognet insiste sur la tendance de la plupart des commentateurs à homogénéiser et à immobilier la pensée bachelardienne, dont un examen précis et détaillé révèle pourtant les inflexions et infléchissements méthodologiques ou thématiques, ainsi que les changements d'orientations et de positionnement des problèmes, que l'on peut constater dans les travaux épistémologiques autant que dans les recherches poétiques. On pourrait distinguer deux blocs dans l'épistémologie : 1928-1940, 1949-1953 ; et quatre périodes dans la poétique : *La Psychanalyse du feu* de 1938, les Poétiques matérielles des années 1940, les dernières Poétiques de 1957 et 1960, le texte posthume des *Fragments d'une poétique du feu*, publié en 1988. Bien que cette périodisation selon deux axes puisse prêter à discussion dans le détail et paraître quelque peu arbitraire, comme c'est possiblement le cas de tout découpage chronologique, mais surtout manquer de pertinence bibliographique au regard de la totalité des ouvrage publiés par Bachelard – notamment *L'Intuition de l'instant* (1932) et *La Dialectique de la durée* (1936), deux livres métaphysiques cherchant à élucider la nature du temps, qu'on ne sait où classer dans ce tableau, sans oublier le *Lautréamont* (1939), consacré à la poétique nerveuse et agressive de l'auteur des *Chants de Maldoror*, qui ne peut trouver de place adéquate au sein de la taxinomie générale proposée par Dagognet – nous en retiendrons toutefois l'idée directrice, à savoir celle du « pluralisme cohérent » du bachelardisme, dont nous rappelons que le thème et la formule, dont nous avons fait le titre de notre étude, sont empruntés aux œuvres de Bachelard, plus spécifiquement au livre qu'il a consacré à la chimie moderne. Comme le dit explicitement Dagognet, afin de souligner la mobilité intrinsèque du bachelardisme :

> Si les concepts épistémologiques ont bougé, les théories de l'image ne cessaient de leur côté de se réorienter. Ainsi, la philosophie de Gaston Bachelard que nous avons, dans un premier temps, réunifiée, relève aussi (second temps) d'un pluralisme cohérent[2].

[1] *Ibidem*.
[2] *Idem*, p. 17.

Dans cette perspective, loin de se laisser réduire à un schéma unique et monovalent, que ce soit celui de l'exclusion ou celui d'une unité homogène, on voit que l'œuvre de Bachelard nécessiterait une analyse plurielle et différentielle. Vient alors, à l'occasion de l'examen de la troisième erreur concernant la manière de lire Bachelard, le moment le plus audacieux et le plus suggestif de l'interprétation proposée par Dagognet :

> Une troisième erreur entoure encore la pensée de Gaston Bachelard. Et sans doute se trouve-t-elle à la racine des deux précédentes. Elle consiste à tenir Bachelard à la fois pour un théoricien de la science et de l'instauration esthétique, sans prendre assez en compte le soubassement métaphysique – une ontologie discursive qui commande à l'ensemble[1].

L'intuition de Dagognet, consiste à envisager la portée ontologique de la pensée bachelardienne, fondée sur l'intuition d'une « puissance de cosmicité » inhérente à l'esprit humain, dont celui-ci ferait preuve dans son rapport au monde, un monde qu'il transforme et reconstruit par ses réalisations, plus précisément par la médiation de ses œuvres :

> C'est la raison pour laquelle les deux champs bachelardiens s'unissent plus profondément que jamais : non pas qu'on mette de l'onirisme dans la science ni de la scientificité dans l'étude de l'imaginaire, car, nous le savons, ces amalgames les détruiraient tous les deux. Bachelard a cependant revendiqué le travail alterné des concepts et des images. Les deux chemins, à leur manière se joignent : il s'agit, dans les deux cas, de s'ouvrir à un monde nouveau, notre monde[2].

Si l'interprétation de Dagognet est correcte, un nouveau pas peut être fait en direction de la revalorisation de la philosophie bachelardienne, qui ne peut s'épuiser dans la dualité. Loin d'être un simple épistémologue, attaché à la description des progrès de la science, ni un simple philosophe de la littérature, cherchant à nous faire partager ses enthousiasmes de lecteur et ses découverte sur l'imaginaire, Bachelard aurait au contraire abordé à sa manière des questions métaphysiques, en partant toujours des réalisations humaines. Il serait ainsi un « authentique » philosophe, dont l'œuvre plurielle possède une cohérence, dont on doit reconstituer les figures et les modalités, au-delà du clivage de la science et de la poésie.

[1] *Ibidem*.
[2] *Idem*, p. 20.

2. Les figures plurielles de l’œuvre

On voit ainsi, dans le sillage des travaux d’Hyppolite, de Canguilhem et de Dagognet, que le paradigme dualiste est partiel, incomplet, et peu approprié pour rendre compte de la pensée de Bachelard, dans l’ensemble de ses développements (mouvement général) ou dans le détail de ses analyses (application à des problèmes spécifiés). L’œuvre bachelardienne ne semble pas régie par une logique identitaire et monovalente. Si les domaines de recherche divergent pour se spécialiser, dans le but de produire des analyses qui soient adéquates à leur objet, cela n’empêche pas pour autant que certaines questions se recoupent et se croisent, ou empiètent les unes sur les autres en se répondant, au point de remettre en jeu le strict découpage disciplinaire de l’épistémologie et de la poétique. Il semble même que certains thèmes et certains schèmes de pensée traversent l’ensemble des recherches bachelardiennes, comme nous avons pu l’esquisser par exemple avec le cas du livre.

Néanmoins, le problème que soulève pour le lecteur la forme manifestement duelle de l’œuvre ne se laisse pas pour autant réduire. Il demeure latent et irrésolu, bien que nous en ayons passablement éclairci certains aspects douteux et non pertinents. En sorte que toute entreprise d’interprétation, si brillante et inédite soit elle, achoppe initialement sur cette question-là. Un tel constat est valable même pour des lecteurs ouverts, et soucieux d’aborder le texte bachelardiens sans présupposés ni préjugés, comme nous avons pu le voir avec les études inaugurales d’Hyppolite, de Canguilhem et de Dagognet, qui passent tous par cette question épineuse à un moment donné de leur parcours autour de l’œuvre de Bachelard. Cela étant établi, on a de bonnes raisons de considérer, ainsi que nous l’avons postulé au seuil de nos enquêtes, que le problème de la dualité demeure la question du bachelardisme, la difficulté qu’on essaie toujours de mieux cerner, circonscrire et comprendre… sans pour autant jamais parvenir *in fine* à trancher vraiment le débat, de façon définitive et satisfaisante, en valisant définitivement, sans aucun doute possible, le schéma de la dualité ou le modèle de l’unité, si ce n’est en essayant de les tenir ensemble et de les conjuguer, comme essaie de la faire par exemple Dagognet, sans malheureusement parvenir à rendre raison de cette conciliation et de cette complémentarité de façon satisfaisante ou convaincante. C’est pour cette raison que nous persistons à considérer le dualisme bachelardien comme un réel problème, bien que nous ayons récusé la mauvaise manière de comprendre la question, que nous avons désigné comme un « faux problème ».

Or s'il est nécessaire de rectifier la manière traditionnelle de poser la question du dualisme bachelardien, qui concerne la nature, le statut et la portée de la dualité de l'œuvre et dans l'œuvre, tout nous laisse à penser qu'on ne peut se satisfaire d'une solution générale et unique, et que l'œuvre ne se laisse pas réduire à un schéma simple, à une mise en tableau, ni à un système ou à une quelconque « intuition cachée ». Si on veut réellement comprendre cette œuvre multiforme et plurielle, on doit en rendre compte en respectant son pluralisme. C'est pourquoi nous faisons l'hypothèse selon laquelle le problème réel que soulève la dualité bachelardienne, avec lequel Bachelard ne cesserait de s'expliquer tout au long de son œuvre, de façon frontale ou indirecte, n'est pas seulement ni exclusivement celui de la dualité présente de manière manifeste au sein dans son œuvre distribuée en deux domaines distincts et logiquement indépendants, mais bien plutôt celui de la nature, des propriétés et des formes qui font de la dualité un mécanisme immanent et central au sein des processus psychiques, et plus globalement une propriété constitutive de la vie de l'esprit. Il s'agirait alors de penser le partage interne de l'expérience selon un schème dynamique et bipolaire, dans le sens d'un mouvement dialectique dans le cadre duquel la relation prime sur les entités (ou les pôles), et qui nous enjoint de comprendre l'articulation des pôles contraires comme un phénomène concret à résoudre dans le cadre de l'expérience du sujet. Cet aspect de notre thèse consiste dès lors à soutenir que Bachelard envisage le psychisme, non comme une entité substantielle ou le support substantiel des facultés, mais comme un champ caractérisé par un ensemble de comportements, qui est non seulement mis en tension mais surtout structuré et organisé par les différents facteurs de la discontinuité psychologiques, en fonction de polarités qui ne se sont pas superposables termes à termes, ni reconductibles à une dualité originaire qui en serait le principe ou fondement ultime. Comme nous le montrerons dans les prochains chapitres, en nous attachant à des applications détaillées du problème, nous pensons que les doublets et les bipolarités dont Bachelard fait un usage récurrent, voire intempérant, tels que le rationnel et le poétique, la raison et l'expérience, les convictions raisonnées et les convictions irraisonnées, les efforts de conscience et les tendances inconscientes, la tension vers un progrès (avenir) et la conservation d'un acquis (passé), doivent être pensés comme des opérateurs ou des fonctions qui permettent d'ordonner la pluralité de l'expérience psychique. Dans cette perspective, il faudrait renverser la perspective sur le dualisme bachelardien, en pensant la dualité comme un principe d'intelligibilité de la vie spirituelle, mais aussi comme un opérateur de différenciation des actes de l'esprit. Aussi, la compréhension du rôle des motifs de dualité dans la vie de l'esprit, ainsi que des principes moteurs de la dialectique

psychique, ne serait plus simplement indexée sur la question thématique de la distribution de l'œuvre bachelardienne selon les territoires disciplinaires de la science et de la poésie, départageant les compétences de la raison et les droits de l'imagination selon l'opposition classique des facultés, mais plutôt celle des relations plurielles et différentielles qui se tissent entre les éléments constitutifs de la vie de l'esprit. Nous donnerons ci-après des éléments d'objectivation pour justifier ces propositions, en procédant à un travail de réorganisation du problème sur la base de la confrontation de textes significatifs.

Si l'on veut approfondir la ligne de pensée que nous venons de dégager, il est alors nécessaire de déplacer la question, de repenser le problème à nouveaux frais, en articulant et analysant conjointement deux axes de réflexion : 1) premièrement, il s'agit de procéder à une pluralisation des « figures de l'œuvre », en déterminant avec précision les divers rapports et les différentes articulations que Bachelard établit entre les polarités constitutives de la structure de l'esprit et les facteurs d'organisation de l'expérience psychologique, qui se trouvent des expressions dans le travail scientifique et dans la production poétique. De ce point de vue, la pluralité qui est inhérente aux analyses de Bachelard serait en fait à l'image de la pluralité réelle des processus et des opérations mises en œuvre par l'esprit dans son rapport au monde, dans le sens de l'objectivation (connaissance objective du réel) ou de la subjectivation (expérience sensible et onirique du monde), sans oublier les problèmes mitoyens, les zones moyennes et les cas intermédiaires dans lesquels se jouent des empiètements ; 2) deuxièmement, il s'agit de s'attacher à l'élucidation de la nature et des implications du schème dualiste, tel qu'il se déploie dans l'œuvre bachelardienne en déterminant une certaine conception de la dynamique psychique, dans le cadre d'un référentiel qui cherche à articuler une approche pluraliste (pluralité d'éléments) et une mise en ordre par le schème du « double aspect » (processus de dualisation et de polarisation). Dans cette double perspective, il va s'agir pour nous de distribuer les relations sur plusieurs plans, de différencier les niveaux d'analyses et de sérier les questions, afin d'intégrer dans l'horizon d'une totalité dynamique les polarités et dualités par lesquelles Bachelard se propose de reconstruire la complexité de l'esprit humain, et de ses relations au réel, qu'il s'agisse de la réalité objective ou de la réalité psychique. Cette manière de procéder nous semble idoine pour rendre compte du pluralisme cohérent de la pensée bachelardienne, bien que cet effort de classification et de modélisation, comme toute entreprise de mise en ordre et de mise en tableau, puisse faire passer au second plan la dimension évolutive de l'œuvre. Notons dès maintenant, afin d'éviter tout malentendu, que chaque « figures de l'œuvre », ainsi que nous qualifiions les modèles que nous allons construire dans les pages suivantes,

ne constitue pas une image totalisatrice de l'ensemble de l'œuvre, et ne peut prétendre s'y substituer ou la réduire. Ces « figures de l'œuvre » dessinent plutôt les grands axes de ce que fait effectivement Bachelard dans le détail des analyses, non pas ce qu'il déclare explicitement, autrement dit : *ce qu'il fait* sans se soucier par ailleurs de la cohérence de ce travail effectif avec *ce qu'il professe* de façon souvent péremptoire, parfois dogmatique.

3. La *rupture* : logique de la différenciation

Une première figure de l'œuvre prend la forme de la rupture (ou de la coupure), et se traduit pas une posture normative : ne pas mêler les ordres, afin d'éviter un mélange indu de science et de poésie, une fusion du rationnel et de l'imaginatif, et toute collusion abusive entre les champs épistémologiques et poétiques. On retrouve ici un *topos* du bachelardisme, la séparation du concept et de l'image, dont un texte de *La Poétique de la rêverie* restitue l'ensemble des aspects dans un texte synthétique, que nous reproduisons intégralement :

> Si je devais résumer une carrière irrégulière et laborieuse, marquée par des livres divers, le mieux serait de la mettre sous les signes contradictoires, masculin et féminin, du concept et de l'image. Entre le concept et l'image, pas de synthèse. Pas non plus de filiation ; surtout pas cette filiation, toujours dite, jamais vécue, par laquelle les psychologues font sortir le concept de la pluralité des images. Qui se donne de tout son esprit au concept, de toute son âme à l'image sait bien que les concepts et les images se développent sur deux lignes divergentes de la vie spirituelle. Peut-être même est-il bon d'exciter une rivalité entre l'activité conceptuelle et l'activité d'imagination. En tout cas, on ne trouve que mécompte si l'on prétend les faire coopérer. L'image ne peut donner une matière au concept. Le concept en donnant une stabilité à l'image en étoufferait la vie. Ce n'est pas moi non plus qui tenterait d'affaiblir par des transactions confusionnelles la nette polarité de l'intellect et de l'imagination. […] Images et concepts se forment à ces deux pôles opposés de l'activité psychique que sont l'imagination et la raison. Joue entre elles une polarité d'exclusion. Rien de commun avec les pôles du magnétisme. Ici les opposés ne s'attirent pas ; ils se repoussent. Il faut aimer les puissances psychiques de deux amours différentes si l'on aime les concepts et les images[1].

[1] PR, pp. 45-47.

Une telle position semble donner raison à la logique dualiste de la coupure radicale, à la disjonction et à l'exclusion réciproque du scientifique et du poétique, au point que l'on peut être tenté, en suivant l'entraînement de la première approximation, de reconstruire sous la forme d'un tableau à double entrée la distribution des rôles qui est envisagée par Bachelard dans ces pages du chapitre I de *La poétique de la rêverie*.

<table>
<tr><td colspan="2">PSYCHE
(activité psychique)</td></tr>
<tr><td>IMAGINATION</td><td>RAISON</td></tr>
<tr><td>Anima
= pôle féminin</td><td>Animus
= pôle masculin</td></tr>
<tr><td>Âme</td><td>Esprit</td></tr>
<tr><td>Images</td><td>Concepts</td></tr>
<tr><td>Imagination
active</td><td>Rationalisme
appliqué</td></tr>
<tr><td>Poésie</td><td>Science</td></tr>
<tr><td>Études poétiques</td><td>Études
épistémologique</td></tr>
<tr><td colspan="2">Polarité d'exclusion
= séparation / travail alterné</td></tr>
</table>

Cependant, malgré l'effet d'évidence induit par cet extrait et le dualisme renforcé par la mise en tableau, on peut se demander si la ligne de partage et la démarcation que Bachelard s'efforce de tracer de manière stricte, et de maintenir avec une certaine raideur, entre l'image et le concept, la raison et l'imagination, la science et la poésie, doit se comprendre – pour reprendre une terminologie proposée par Jean-Jacques Wunenburger dans « La pensée tranchante »[1] (1988) – dans la perspective fixiste d'un essentialisme de la « déchirure originaire » ou dans le sens dynamique d'un « mouvement différenciateur ». Tout nous laisse à penser qu'il ne s'agit pas, chez Bachelard, d'identifier et de dévoiler une coupure primordiale (ou originaire) entre deux ordres de réalités qui seraient disjoints et séparés de façon *a priori*, comme s'il s'agissait : 1) non seulement de partager la réalité

[1] J.-J. Wunenburger, « La pensée tranchante », in *L'enseignement philosophique*, Juillet-Août 1988, pp. 1-12.

psychique en deux substances séparées (dualisme substantiel) ; 2) mais aussi de considérer le psychisme comme une réalité originairement donnée, achevée, constituée en deux unités d'emblée hétérogènes, sous forme de facultés indépendantes, et étrangères l'une à l'autre. Ce serait le cas si l'on examinait la démarcation d'un point de vue abstrait, c'est-à-dire indépendamment de l'expérience d'une conscience, et de toute activité concrète d'un sujet, mais aussi si l'on hypostasiait ou substantialisait concept et image (réification). Par ailleurs on s'aperçoit, en examinant attentivement ce texte, que Bachelard semble hésiter entre l'approche formelle de la polarisation d'exclusion, qui tend vers une conception statique ou topique de la structure psychique (entités, pôles, facultés), et celle d'un développement divergent du psychisme, faisant signe vers une conception dynamique de la vie spirituelle (« se développent sur deux lignes divergentes »). Or, en surdéterminant la dimension topique et fixiste de la séparation, qui vise selon nous principalement, du point de vue de la stratégie argumentative bachelardienne, à écarter la possibilité théorique qu'un concept scientifique objectif soit dérivé ou obtenu à partir d'images psychiques selon un processus de génération continue (« filiation »), on occulterait plusieurs points décisifs que Bachelard ne manque pas de rappeler par ailleurs à différents endroits de son œuvre à propos de la nature de la psyché humaine, et qui convergent vers une conception dynamiste de la vie psychique, que ce soit dans sa ligne de développement rationnelle ou poétique, conceptuelle ou imageante.

Premièrement, il convient de rappeler que l'esprit n'est pas, selon Bachelard, une substance, qu'elle soit spirituelle ou pensante, mais plutôt une force ou une puissance, en sorte que c'est en termes d'activité, de fonctions et de dispositions qu'il faudrait considérer la réalité psychique, c'est-à-dire en termes d'énergie et d'action, et non en termes d'entités, d'objets ou de résultats. Plusieurs textes peuvent ici être convoqués pour étayer et illustrer cette idée-force. Tout d'abord, il convient de mentionner un passage qui se trouve dans la conclusion de la thèse principale de Bachelard en vue de l'obtention du doctorat, publiée sous le titre *Essai sur la connaissance approchée* en 1927. On peut y lire notamment qu'« on n'expliquera pas la pensée en faisant un inventaire de ses acquisitions, une force la parcourt dont il faut rendre compte »[1]. Par ailleurs, on peut rappeler un passage du Discours prononcé par Bachelard au Congrès International de Philosophie des Sciences de Paris en 1949, où celui-ci défend l'idée que « la pensée est une force, ce n'est pas une substance »[2]. Par ailleurs, si l'on regarde du côté de la conférence « De la nature du rationalisme »

[1] ECA, p. 300.
[2] ENG, p. 36.

prononcée en 1951, on se rend compte que Bachelard défend la thèse surprenante du « tonus rationaliste » comme force ou élan innervant les actes de la pensée scientifique, dans le but de souligner que l'homme de science, loin d'être atone ou désincarné, pense avec « toutes les forces de son corps, toutes les forces vigoureuses, toute la vigueur de sa pensée »[1]. Finalement, si l'on reprend à nouveau le texte de *La Poétique de la rêverie* cité plus haut, on constate que Bachelard raisonne en termes de « puissances psychiques ». On peut encore souligner, pour insister sur cette dimension dispositionnelle de la pensée, que Bachelard, dans plusieurs textes disséminés dans les œuvres poétiques et épistémologiques, distingue la « fonction du réel » et la « fonction de l'irréel », en rappelant qu'elles sont d'égale dignité, et toutes deux essentielles au bon fonctionnement du psychisme humain. Comme le souligne par exemple Bachelard, toujours dans *La Poétique de la rêverie*:

> Les exigences de notre *fonction du réel* nous obligent à nous adapter à la réalité, à nous constituer comme une réalité, à fabriquer des œuvres qui sont une réalité. Mais la rêverie, dans son essence même, ne nous libère-t-elle pas de la fonction du réel ? Dès qu'on la considère en sa simplicité, on voit bien qu'elle est le témoignage d'une *fonction de l'irréel*, fonction normale, fonction utile, qui garde le psychisme humain, en marge de toutes les brutalités d'un non-moi hostile, d'un non-moi-étranger[2].

S'il convient de différencier l'usage de ces deux fonctions, de les faire opérer chacune dans son champ d'exercice propre, il ne semble pas pour autant que cette dualité implique nécessairement de les cliver au point de fragmenter l'esprit en deux entités substantielles. Bachelard souligne que ces deux fonctions sont distinctes mais également nécessaires, ce qui nous suggère que le problème réel de leur relation réside dans la manière de les articuler et d'alterner leur opérativité. Il nous semble par conséquent plus adéquat de penser que c'est au sein de la totalité complexe constituée par l'activité psychique effective, plutôt qu'à partir d'un « fond commun » originaire opaque, à supposer qu'une telle formule ait du sens, qu'il convient de penser la différenciation des fonctions et des opérations de l'esprit, en analysant l'activité psychique dans son déploiement interne, ainsi que dans la complexité de ses formes et manifestations concrètes. Finalement, on soulignera au passage que la lecture de Bachelard, tout autant qu'elle semble au premier regard confirmer la séparation

[1] ENG, p. 48.
[2] PR, p. 12

ontologique des facultés, pourrait tout autant nous conduite à soulever une question naïve, que certains jugeront simpliste, mais qui se pose néanmoins : serait-il besoin de tant insister sur le travail de différenciation des deux pôles du psychisme si ceux-ci constituaient d'emblée des instances bien séparées, bien cloisonnées, indépendantes l'une de l'autre ? Serait-il nécessaire de traquer les amalgames, de veiller aux empiètements et interactions des fonctions, si l'esprit se caractérisait nativement par une dualité originaire ? Au regard de l'ensemble des textes disponibles sur la question, rien ne permet réellement de penser que Bachelard considère la raison et l'imagination comme des substances ontologiquement séparées (dualité inscrite dans l'être des choses), mais par ailleurs unies en l'homme dans le cadre de son existence concrète (union vécue dans l'expérience), dans le sens de ce qu'un Merleau-Ponty désignait comme une « diploplie »[1] ontologique héritée du cartésianisme, consistant à cliver initialement l'être sans pouvoir le résorber. Bien au contraire, Bachelard semble tendre parfois vers une sorte de coappartenance originaire des pôles psychiques, ainsi que des instances subjectives et objectives à l'œuvre dans la représentation, qui ne sont pas d'emblée constitués comme des instances bien déterminées.

C'est ce que suggère par exemple la perspective, jamais démentie par Bachelard, de l'entre-implication initiale de l'homme et du monde, qui nous enjoint de penser que la rêverie intervient avant la pensée objective, dans le cadre d'une expérience où les instances de l'expérience de la conscience empiètent initialement les unes sur les autres. Pour aller plus avant sur cet aspect de la question, il faut procéder à l'analyse de deux textes déterminants écrits dans les années 1930, intitulés « Idéalisme discursif »[2] (1933-1934) et « Le monde comme caprice et miniature »[3] (1934-1935), à l'occasion desquels Bachelard commence à ébaucher une conception du sujet qui donne le primat à la libre rêverie sur la représentation claire et distincte, bien avant l'avènement des études spécifiques sur l'imaginaire poétique et la tétralogie dédiée aux quatre éléments matériels, où cette conception de la subjectivité s'approfondira de manière sensible. Bachelard établit alors, quelques années avant *La Formation de l'esprit scientifique* et *La psychanalyse du feu*, une conception du sujet qui implique de prendre en considération, pour bien comprendre les lien intimes et premiers de l'homme au réel, l'effet de perturbation que les affects et la rêverie déterminent sur son appréhension immédiate du milieu et des choses. Or il faut

[1] Sur la nature, les propriétés et le sens de la « diploplie » chez Merleau-Ponty, on consultera notamment R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Éditions Jérôme Million, 2001 ; et E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie directe. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006.
[2] ETU, pp. 77-85.
[3] ETU, pp. 23-39.

souligner qu'une telle conception de la nature de la subjectivité se construit, pour schématiser ici à grands traits, en rupture avec les deux doctrines majeures issues de la tradition philosophique : 1) non seulement une rupture avec la conception idéaliste d'un sujet originairement constitué, équipé de structures mentales *a priori* et de déterminations cognitives qu'on peut qualifier d'innées – « prêtes à l'emploi » – ayant pour fonction d'ordonner les données sensible primitives issues de la sensation, en vue de la constitution d'une représentation objective cohérente de la réalité, et de l'organisation de l'expérience du sujet ; 2) mais aussi une rupture avec la conception empiriste d'un sujet caractérisé par une réceptivité vierge, neutre ou indifférente, dans le sens d'un sujet percevant quelconque, disponible pour l'expérience de la perception des choses et l'observation des phénomènes, dont une image mentale du réel dérivera selon des lois d'association, et par mémorisation. Se démarquant nettement de ces deux orientation traditionnelles, Bachelard nous propose par conséquent une « troisième voie », qui n'est pas loin de le rapprocher des vues spéciales du Merleau-Ponty de la phénoménologie de la perception, ou du Husserl de la théorie du monde de la vie, à savoir une conception particulière du sujet pensant, selon laquelle il n'est pas originellement constitué, ni indifféremment disponible pour la perception des choses, mais se constitue progressivement voire dialectiquement en tant que sujet, en corrélation et en covariance avec des instances d'extériorisation.

Le sujet tel que le conçoit Bachelard ne semble donc pas délié de son premier rapport intime avec le dehors, qui se joue dans l'expérience d'un monde qui est d'abord appréhendé dans sa globalité, voire de manière confuse. Le sujet se constitue en fonction de ses actes psychiques concrets, qui doivent se comprendre comme des comportements au contact du monde et des êtres, par lesquels il pourra progressivement déformer sa perception première, et rectifier ses représentations initiales, afin de se constituer comme sujet en face d'objets. Sans entrer dans le détail des analyses que développent Bachelard dans les deux textes mentionnés plus haut, dans la mesure où nous en détaillerons plus loin certains points en abordant la question de la métapsychologie bachelardienne, il nous suffira ici de restituer le mouvement général de la réflexion proposée par Bachelard dans ces deux articles, publiés initialement dans la revue *Recherches philosophiques*, et leurs points de convergence. Le premier point focal sur lequel nous insisterons, est l'idée que le rapport d'un sujet donné à des objets déterminés n'est pas initial, mais le résultat d'un processus de réduction, que Bachelard présente, en procédant notamment à une analyse de la représentation visuelle, sous l'angle de l'« accommodation ». Il faut remarquer ici, au passage, que le schème de l'accommodation sera repris par Bachelard dans sa conférence « Univers et réalité »,

prononcée à Lyon en 1939. Bachelard y défendra l'idée, déjà présente dans les textes des années 1933-1935, que la pensée d'objet (le détail particulier) vient après l'appréhension du monde (la globalité). Voilà ce qu'affirme notamment Bachelard dans la conférence :

> En réalité, je ne pense que lorsque j'*accommode*. Je ne conçois guère de pensée sans une certaine énophtalmie, sans un grossissement du cristallin, et lorsque je cesse d'accommoder, de regarder au *punctum proximum*, j'ai l'impression que je parcours l'axe des évasions, que mon esprit part, doucement, en vacances et que peu à peu la rêverie – cette antithèse de la méditation – reprend ses droits. Dès lors, dans mon cas personnel, cas dont j'avoue le caractère anormal, *l'idée d'Univers se présente comme une antithèse de l'idée d'objet*. Cette idée est, pour moi, contemporaine d'une détente de l'objectivation. Plus mon attitude d'objectivité s'amollit, plus grand est le monde. L'univers est l'infini de mon inattention.
>
> Où puis-je alors trouver les premiers caractères de mon idée d'Univers ? Ce ne peut être qu'au moment où mon idée d'objet se désorganise, où l'objet se déforme, se dilue, se dissout. L'idée d'Univers *réalise*, de mon point de vue, *une perte de structure*. Une observation sur la réalité devient une induction sur l'Univers dans la mesure où elle réalise un point de vue particulier, où elle s'hypnotise sur un phénomène particulier. Universaliser, c'est s'hypnotiser[1].

Dans cette perspective, qui présuppose une implication réciproque de l'homme et du monde, une sorte de « reliance » psycho-cosmique précédent la dissociation des pôles du sujet et de son objet corrélatif, on comprend que pour Bachelard voir et penser un objet relèvent d'une même opération, caractérisée par une modification du champ perceptif émanant initialement de la sensation rêveuse (saisie globale et confuse du monde), en vue d'un augmentation de la netteté et de la précision des perceptions, réduction par laquelle le sujet s'arracherait à une appréhension globale du réel grâce à un effort d'attention orienté vers les détails de l'expérience. Cela signifie que pour Bachelard l'expérience perceptive immédiate des choses, loin de dépendre d'une vision d'emblée objective ou de la réception passive d'un stimulus sensoriel, résulte bien plutôt d'une sorte de « rêverie visuelle »[2]. Nous commencerions ainsi par appréhender le monde au seuil d'une rêverie, comme totalité et comme unité, dans une zone moyenne où les deux pôles de l'esprit et du monde sont pris

[1] ENG, pp. 103-104.
[2] ENG, p. 28.

dans un dialogue antérieur à la polarisation cognitive du sujet face à l'objet, qui intervient avant que le sujet ne soit réellement en mesure de décomposer le monde en sensations distinctes (atomes perceptifs) et en unités de pensée (concepts), à savoir de distinguer des objets et d'isoler des centres de perception sur lesquels, par la suite, pourront se construire des pensées claires (connaissance objective) et des actions réfléchies (action contrôlée). L'expérience première du sujet, telle que la comprend Bachelard, semble bien de nature sensible et sensorielle, mais elle apparaît sur le fond d'une sensation globale du monde, désignée à diverses reprises dans *La Psychanalyse du feu* sous le terme de « cinesthésie », qui précèderait le découpage de l'expérience en sensation localisées. Comme le souligne Bachelard, l'occasion d'une réflexion sur le caprice, compris comme disposition subjective déterminant la première saisie du réel, et les premiers découpages du monde en objets en fonction de la partialité de nos préférences et de nos intérêts irréfléchis :

> Les saccades de la conscience déterminent des condensations sur place de la rêverie, de sorte que les premières concrétisations de la représentation visuelle se forment d'abord non pas où sont les objets dans la réalité même, mais où nous venons de les rêver. […] Ne disons pas trop vite que la raison met le sceau de son unité sur le Monde, voyons plutôt comment l'esprit commence par briser la première image du gré des fantaisies d'appréhension. Nous verrons alors que la perception est plutôt anticipation que souvenir, qu'elle procède moins de l'excitant objectif que de l'intérêt subjectif, que la prospection suggestive domine l'inspection objective. […] Un point cependant que nous voudrions faire ressortir, c'est qu'un métaphysicien ne peut se fixer dans la zone moyenne de la représentation sans de constantes références à la rêverie d'une part, à la fantaisie des caprices de l'autre. La représentation claire, c'est la représentation appauvrie, c'est le Monde décomposé, c'est la volonté enchaînée, double défaite de l'unité et de la diversité, compromis où la rêverie se décourage et où le jeu des possibilités épistémologiques s'appauvrit. […] Nous voyons de prime abord l'objet à la distance où nous le projetons plutôt qu'à la distance où il est réellement, ce qui prouve que la représentation se forme sur le site de l'imagination. […] Le germe de la représentation, avant de devenir un point précis, avant de se rapprocher du point réel, a été un point imaginaire situé au centre d'une rêverie ou d'un souvenir[1].

[1] ETU, pp. 27-30.

On comprend, en suivant le fil de cette clarification de la conception de la nature de la subjectivité et de cette élucidation du rapport primaire de l'esprit au monde, que la séparation des impressions subjectives et des représentations objectives n'est pas une réalité psychologique première ni une donnée originaire de la conscience selon Bachelard, mais au contraire une disposition qui est obtenue, conquise et apprise, opérée en première instance par un travail analytique de décomposition du champ sensibilisé de la rêverie sensorielle, au profit des éléments objectivement présents dans le cham perceptif, déconstruction de la rêverie subjective initiale qui apparaît comme la condition de possibilité de la constitution d'une représentation objective du réel que nous appréhendons dans l'expérience commune. C'est en raison de cet enserrement archaïque du sujet dans une zone mixte d'empiètement de l'homme et du monde, de nature préréflexive et antéprédicative, que Bachelard peut envisager la constitution corrélative de l'objectivation et de la subjectivation, dès lors pensés en termes de processus, et non comme des états ou des facultés :

> Ce ne sera que de proche en proche et sans jamais se référer à des pôles absolus que l'on pourra légitimer les progrès de l'objectivation et de la subjectivation. Ainsi on jugera de la valeur objective d'une idée par la place que cette idée occupe dans le processus d'objectivation qu'on doit nécessairement lui adjoindre pour la rendre claire, efficace, communicable. On jugera de la concentration subjective par la série d'efforts qu'il faut faire pour se garder identique à soi-même dans la diversité et le flux des intuitions et des pensées[1].

On comprend ainsi, à confronter ces divers axes de réflexion sur la genèse et la structuration progressive de la subjectivité, que pour Bachelard l'expérience réflexive se construit par un processus de distanciation avec l'expérience immédiate, qui de son côté se caractérise non seulement par la « gratuité du donné »[2], mais aussi par « la versatilité du primitif, l'occasionnalisme des causes premières, l'irréalité de la réalité première »[3]. Mais s'il y a réforme, rectification, reconstruction ou encore réorganisation de la perception et de la représentation, par un processus de constitution du sujet et de l'objet, cela présuppose une situation initiale dans laquelle les frontières sont floues, et la démarcation incertaine. Le propre de la rêverie sensible, que l'on peut désigner maintenant comme la forme native ou primitive de rapport de l'homme au monde, ainsi que le révèle le cas paradigmatique de

[1] ETU, p. 78.
[2] ETU, p. 83.
[3] ETU, p. 82.

l'enfant, dont le « droit absolu à imaginer le monde »[1] est progressivement censuré par les parents et les éducateurs au profit d'une première forme d'objectivité qui traduit des valeurs sociales et l'adaptation utilitaire à la réalité, est la non-séparabilité initiale de l'esprit et du monde, et plus précisément l'attachement de l'individu à son monde. Ce serait même par son inscription au sein d'une totalité dont il n'est pas encore totalement séparé comme sujet autonome visant des objets, que l'homme pourrait se construire comme moi indépendant du flux ininterrompu de sensation et d'impressions qui caractérise le vécu sensoriel immédiat. Ainsi que le souligne Bachelard dans *L'air et les songes*, dans un passage qui place la rêverie avant la représentation, mais qui n'a pas retenu l'attention des commentateurs :

> Si, comme nous le croyons, l'être méditant est d'abord l'être rêvant, toute une métaphysique de la rêverie aérienne pourra s'inspirer de la page éluardienne. La rêverie s'y trouve intégrée à sa juste place : avant la représentation ; le monde imaginé y est justement placé *avant* le monde représenté, l'univers y est justement placé avant l'objet. La connaissance poétique du monde précède, comme il convient, la connaissance raisonnable des objets. Le monde est beau avant d'être vrai. Le monde est admiré avant d'être vérifié. Toute primitivité est onirisme pur.
>
> Si le monde n'était pas d'abord ma rêverie, alors mon être serait immédiatement enserré dans ses représentations, toujours contemporain et esclave de ses sensations. Privé de la vacance du rêve, il ne pourrait prendre conscience de ses représentations. […] Avec la page de Paul Eluard nous venons donc d'acquérir une sorte de leçon préschopenhauérienne qui est un préambule – à notre avis nécessaire – à une doctrine de la représentation. Nous proposons aux philosophes, pour traduire la genèse de l'être méditant, la filiation suivante :
>
> D'abord la rêverie – ou l'émerveillement. L'émerveillement est une rêverie instantanée.
>
> Ensuite la contemplation – étrange puissance de l'âme humaine capable de ressusciter ses rêveries, de recommencer ses rêves, de reconstituer, malgré les accidents de la vie sensible, sa vie imaginaire. La contemplation unit encore plus de souvenirs que de sensations. […]
>
> Enfin la représentation. C'est alors qu'interviennent les tâches de l'imagination des formes, avec la réflexion sur les formes reconnues, avec la mémoire[2].

[1] PR, p. 91.
[2] AS, pp. 192-193

Pour rassembler notre propos, après ces détours et circonvolutions au cœur des textes qui abordent explicitement la question de la nature de la subjectivité et de la représentation, on peut dire que la séparation du poétique et du rationnel, des rêveries subjectives et des représentations objectives, se construit à partir d'une relation primitive de l'homme au monde, où l'esprit et l'univers empiètent l'un sur l'autre au sein d'une relation sensibilisée de coappartenance originaire. Pour Bachelard, c'est par conséquent par la médiation d'un processus passif-actif, par une activité spécifique d'arrachement à notre attachement immédiat au monde, que la représentation peut émerger comme pensée de l'objet.

On touche alors au deuxième point qu'il importe de rappeler ici, à savoir que c'est au terme d'une activité consciente, d'un travail finalisé et réfléchi sans cesse à reprendre, que s'opère la « bonne » différenciation des activités psychiques, c'est-à-dire la façon correcte de séparer les lignes de développement de l'activité spirituelle. Or cela implique une dimension évaluative (bon, mauvais), et non simplement descriptive. Ce que Bachelard semble vouloir éviter à tout prix, c'est la persistance du mauvais mélange et de l'amalgame du côté de la saisie de l'objet, tout autant que la dispersion du sujet dans la contingence de ses impressions immédiates, et l'occasionnalisme indéterminé de ses perceptions premières. En sorte que nous avons de bonnes raisons de considérer que le sens qu'il convient de donner au passage de *La Poétique de la rêverie* que nous avons rappelé et mis en tableau précédemment, peut nous apparaître maintenant de manière claire : il réside principalement dans la position d'un horizon d'attente et d'un idéal régulateur, et doit être compris comme une exigence ou une visée normative de l'esprit. En sorte que les analyses de Bachelard superposent le descriptif et l'évaluatif. Identifier les motifs de dualité présents dans les activités psychiques, quelle qu'elles soient, dans un souci de description et d'explication, c'est dans un premier temps introduire un principe d'intelligibilité qui permet d'ordonner le flux apparemment contingent et désordonné des impressions et des représentations du sujet, c'est-à-dire dégager une certaine logique interne des actes de l'esprit ; mais instaurer la dualité au sein des activités psychiques de façon prescriptive et normative, comme le fait souvent Bachelard, c'est aussi et surtout proposer une normalisation de l'activité cognitive, exigeant de ne pas mélanger les genres ou les ordres, et en spécifiant une libération des différentes formes de la dynamique psychique, afin de préserver de leurs déviations les lignes de développement spécifiques de l'imagination et de la raison, toutes deux aux prises avec une expérience initialement impure ou mixte. D'où la thématique récurrente d'un effort conscient pour différencier les champs d'action légitimes de l'image et du concept,

de l'émerveillement sensible et du raisonnement, dans un style qui peut rappeler la séparation des ordres du Pascal de la *Préface au Traité du vide*, ou une démarche du type de la critique de la raison chez Kant, mais ici d'une raison qui est ici toujours initialement impure, constituée de diversités dépareillées, qu'il s'agit de purifier par une sorte d'ascèse – dont Bachelard donnera les grandes lignes dans *Le Rationalisme appliqué* en développant le thème de la « surveillance intellectuelle de soi »[1] – mais surtout de développer ou d'augmenter en dynamisant les deux axes de progrès de l'individuation psychique. C'est bien le sens, selon nous, des thématiques rebattus de la catharsis, de l'objectivation et de la rationalisation, qui désignent chez Bachelard autant d'opérations et de processus, mais ne sont jamais pensées comme des données originaires de la psyché, ou des états définitifs. Pour pouvoir composer des représentations objectives des phénomènes et développer une connaissance correcte de la réalité, il est nécessaire de rompre avec la dynamique sensible et poético-onirique de l'imagination, et les puissances affectives qui commandent le rapport primitif de l'homme au monde, lequel obéit à « la primitivité de l'intérêt affectif. La phénoménologie primitive est une phénoménologie de l'affectivité : elle fabrique des êtres objectifs avec des fantômes projetés par la rêverie »[2]. Autrement dit, il convient de rectifier nos représentations initiales, issues des données mixtes des impressions et des rêveries sensibles, qui se présentent comme des erreurs premières au regard de la norme du vrai imposée par la pensée rationnelle, qui se présente comme une acquisition tardive de l'être humain sous la plume de Bachelard, tant sur le plan individuel que sur le plan collectif.

Mais c'est semble-t-il également dans cette perspective d'une séparation voulue que peut prendre tout son sens l'appel bachelardien à rompre avec la méthode expérimentale et conceptuelle mise en œuvre par la pensée rationnelle dès lors que l'on veut s'attacher à une étude idoine des images poétiques, et prétendre à la compréhension de la nature propre des images littéraires, qui ne dérivent pas non plus d'une perception sensorielle initiale dont elles ne seraient qu'une représentation mentale ou bien une transposition recomposée. Là encore, une sorte d'« ascèse » préalable semble nécessaire, qui est à l'image de la rupture introduite dans l'ordre de l'expérience commune permettant au poète de donner naissance à des images inédites et à une expression nouvelle, rupture avec les exigences utilitaires et sociales de la vie ordinaire dont la fonction semble être de favoriser le développement autogène des forces imaginantes. Comme le dit Bachelard dans *La poétique de l'espace*, dans un texte bien connu, placé au seuil de l'introduction de l'ouvrage :

[1] RA, pp. 65-81.
[2] PF, p. 72.

> Un philosophe qui a formé toute sa pensée en s'attachant aux thèmes fondamentaux de la philosophie des sciences, qui a suivi, aussi nettement qu'il a pu, l'axe du rationalisme actif, l'axe du rationalisme croissant de la science contemporaine, doit oublier son savoir, rompre avec toutes ses habitudes de recherches philosophiques s'il veut étudier les problèmes posés par l'imagination poétique. Ici, le passé de culture ne compte pas ; le long effort de liaisons et de constructions de pensées, effort de la semaine et du mois, est inefficace. Il faut être présent, présent à l'image dans la minute de l'image : s'il y a une philosophie de la poésie, cette philosophie doit naître et renaître à l'occasion d'un vers dominant, dans l'adhésion totale à une image isolée, très précisément dans l'extase même de la nouveauté d'image[1].

De sorte que la question de la démarcation du rationnel et du poétique ne semble pas devoir être abordée, si on veut la reconstruire de manière adéquate, de façon trop générale et trop abstraite, indépendamment de l'activité psychique d'un sujet en prise avec le monde, de la synthèse passive des rêveries sensorielles initiales, et des actes effectifs par lesquels l'esprit construit ses représentations. On peut même comprendre le travail de démarcation dans le sens d'un rapport à soi, comme nous le verrons plus en détail dans la troisième partie, c'est-à-dire dans le sens de l'institution de plusieurs modes d'existence et plusieurs axes de subjectivation, impliquant un travail de transformation de soi par soi, notamment au contact des productions de la culture, dans la perspective d'une modification spirituelle, voire d'une conversion existentielle, d'une vigilance éthique à ce que l'on est train de faire, au point que l'on pourrait être tenté d'y voir les lignes de force ou les linéaments d'une sorte de « surveillance intellectuelle de soi » généralisée, qui nous conduira sur les chemins d'une éthique plurielle de la vie bonne et de la réalisation de soi, bref une éthique des vertus et du perfectionnement de soi. Car il semble bien que l'on soit confronté, quand examine attentivement le discours bachelardien et que l'on suit Bachelard dans ses propositions les plus audacieuses, à une pensée axiologique, qui nous place à une compréhension de la réalité humaine fondée sur des valeurs, plus que des constats et des faits : il s'agit de se constituer doublement comme sujet, comme sujet *rationnel* (connaissance scientifique) *et* comme sujet *sensibilisé* (rêverie poétique), dans la bonne conscience du travail alterné des images et des concepts, dans l'horizon d'une double culture de l'être rêvant et de l'être pensant qui place la science et la poésie au sommet de la hiérarchie culturelle, sur fond de

[1] PE, p. 1.

rupture avec l'utilitarisme du sens commun et l'occasionnalisme de l'existence ordinaire. D'ailleurs, sur ce thème de la rupture, dont apparaît maintenant toute la complexité, il faudrait multiplier et compliquer les analyses pour affiner le tableau juste esquissé, en examinant les diverses instanciations du schème de la différenciation. Nous ne procèderons pas ici à ces précisions, dans la mesure où elles apparaîtront au fil de nos développements ultérieurs, mais nous signalons dès maintenant que plusieurs figures de la rupture sont identifiables dans l'œuvre de Bachelard. Nous pouvons en mentionner au moins quatre :

1) la rupture entre la connaissance scientifique et la connaissance commune : c'est un thème classique de l'épistémologie bachelardienne, auquel des chapitres sont dédiés dans *Le Rationalisme appliqué* et *Le matérialisme rationnel*, mais dont la clarification détaillée et l'étude exhaustive se trouvent initialement dans *La Formation de l'esprit scientifique* et *La Psychanalyse du feu* ;

2) la rupture entre le nouvel esprit scientifique et l'esprit scientifique classique : cette thématique est identifiable dans de nombreux textes épistémologiques, notamment dans l'article « Noumène et microphysique », datant des années 1930, et dans le discours préliminaire de *La formation de l'esprit scientifique*, mais Bachelard lui consacre un développement continu et plus spécifique dans *Le Nouvel esprit scientifique* ;

3) la rupture entre la connaissance rationnelle et la rêverie poétique : nous n'insistons pas sur cet aspect classique du bachelardisme, dont nous venons de parler abondamment, qu'on peut identifier dans plusieurs livres, et notamment dans les textes que nous avons cités ;

4) la rupture entre la rêverie poétique et l'expérience commune : c'est là une thèse plus diffuse dans l'œuvre bachelardienne, moins étudiée, mais dont on peut trouver des développements dans *La poétique de la rêverie*, et plus généralement dans les passages des livres sur l'imaginaire où Bachelard insiste sur le déficit d'imagination qui caractérise le sens commun, dont les valeurs sociales et les préoccupations utilitaires constituent autant d'obstacles au développement de la rêverie poétique, qui a pour propriétés d'être solitaire et intéressée par la beauté, non par l'acquisition d'un bien social. Il faut distinguer la rêverie commune, issue de l'expérience psychosociale, et la rêverie poétique, inspirée par une relation passionnée au monde, qui donne lieu à l'écriture, à la création d'œuvres.

4. Le *chiasme* : logique de l'entrecroisement

Cependant, la figure de la différenciation des tendances psychiques ne résume pas les perspectives bachelardiennes. Une seconde figure peut être identifiée sous l'espèce du « chiasme », par lequel des éléments s'entrecroisent sans pour autant se confondre. Nous utiliserons ici la notion de chiasme en tant qu'opérateur herméneutique, plus proche en cela de sa signification rhétorique que de la portée ontologique que lui accorde Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*[1]. Il s'agit de considérer le chiasme du point de vue des régimes de discursivité du texte bachelardien, en se plaçant non plus au niveau de l'explicitation et de la dramatisation des processus psychiques en tant que tels, mais au niveau des analyses épistémologiques et littéraires engagées par Bachelard pour étudier la science et la poésie, qui sont des réflexions de « seconde approximation ». C'est ici un parallélisme à souligner, ordonné par la propriété de redoublement et de réflexivité qui définit le travail critique, qui se traduit par un étagement similaire, distribué sur trois niveaux, identifiable dans les livres consacrés à la connaissance scientifique et dans ceux dédiés aux images poétiques :

1) dans le champ épistémologique, on trouve l'étagement suivant :

philosophie des sciences – épistémologie	étude critique	seconde position
théorèmes – théories	texte	première position
expérience scientifique	réel expérimental	objet-matière

2) dans le domaine poétique, on trouve l'étagement suivant :

philosophie de la littérature – poétique	étude critique	seconde position
poèmes	texte	première position
expérience poético-onirique	réalité psychique	objet-matière

[1] Pour la signification ontologique du chiasme, cf. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, coll. « TEL », pp. 170-201 ; E. de Saint-Aubert, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 2005 ; E. de Saint-Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux directs de l'appel à l'ontologie chez Merelau-Ponty*, Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 2006.

Le chiasme opère dans le texte bachelardien par permutation et par transposition, en déplaçant dans l'un des deux domaines une catégorie ou des éléments mis en œuvre en premier lieu dans l'autre domaine, mais aussi en modulant l'accent (mode majeur/mineur) donné à l'élément en question dans le contexte considéré, en sorte qu'un élément opérant en mode majeur dans l'épistémologie peut opérer en mode mineur dans la poétique, et inversement. En sorte que l'on peut considérer, dans cette perspective, le chiasme comme un dispositif d'entrelacement ou d'entrecroisement qui permet de faire coexister et d'articuler des éléments hétérogènes, sans pour autant les assimiler ou les fondre dans une composition homogène unifiée. Il s'agit par conséquent de prendre en considération, sous la plus bachelardienne, une intégration relative et « minoritaire », au sein de l'un des deux domaines, d'un élément dominant, caractéristique et spécifique dans l'autre domaine, qui va alors fonctionner grâce à ce déplacement comme un opérateur permettant de révéler une logique tensorielle. Il ne va pas de soi de postuler que la figure de l'entrecroisement se trouve une expression générale sous la forme du couplage « imaginaire de la rationalité » et « rationalité de l'imaginaire », entre les « images de la raison » et la « raison des images ». Et pourtant, bien que ces formulations pour le moins massives et provocantes ne soient pas identifiable explicitement dans les textes, telles quelles de façon nette, il n'en demeure pas moins que le jeu bachelardien sur plusieurs couples de notions fait signe dans cette direction, par le bais d'expressions significatives. Nous allons maintenant en donner quelques exemples significatifs, sans prétendre pour autant à l'exhaustivité.

On peut dans un premier temps se reporter au *couple jour/nuit*, « le jour et la nuit » étant signalés de façon récurrente par Bachelard, et à sa suite par ses commentateurs, comme un syntagme susceptible de résumer l'opposition du rationnel et du poétique selon l'axe métaphorique du diurne et du nocturne. On peut rappeler ici comme exemple typique le titre du livre de Lecourt déjà signalé – *Bachelard ou le jour et la nuit*[1] – qui place d'emblée la réflexion sur la pensée bachelardienne sous le signe de la dualité du diurne et du nocturne, en appliquant par ailleurs la métaphore de la clarté à la réception de Bachelard en France. Nous admettons, de manière générale, que cette commodité de langage permet de fixer les perspectives, et de schématiser à grands traits certains aspects de la pensée bachelardienne. On peut même considérer que ces formulations, un peu massives s'il en est, peuvent avoir un intérêt pédagogique, dans la mesure où elles permettent d'introduire de manière claire et simple à des idées forces de la philosophie bachelardienne.

[1] Cf. D Lecourt, *Bachelard ou le jour et la nuit, op. cit.*.

Cependant, à trop vouloir schématiser et simplifier, on risque bel et bien de falsifier. Nous pensons que ce risque est sensible en ce qui concerne le couple diurne/nocturne. Car on prend facilement l'habitude de répercuter, sans se soucier des nuances, des modulations et des applications détaillées que Bachelard fait subir à cette métaphore, l'opposition du jour et de la nuit sur l'opposition de l'épistémologique et du poétique. On obtient ainsi à nouveau un tableau à double entrée, simple et univoque, mais surtout facile à appliquer : d'un côté la lumière de la science rationnelle, de l'autre l'obscurité de l'onirisme poétique. Il nous faudra montrer qu'une telle schématisation, pour utile qu'elle soit pour une première approximation de l'œuvre, occulte néanmoins une réalité textuelle plus imbriquée, des propositions paradoxales de Bachelard, et passe sous silence des textes qui ne coïncident pas avec le tableau à double entrée précédemment reconstruit. Là encore, la pensée de Bachelard se révèle plus complexe qu'il n'y paraît de prime abord, et parfois même hésitante et contradictoire, contrairement au portrait brossé par les commentateurs, et à contre-courant de certaines déclarations assenées par Bachelard lui-même. Mais pour étayer ces considérations, et surtout donner des preuves de ce que nous avançons, il est maintenant nécessaire de convoquer certains textes, qui ne manquent pas de rappeler : 1) non seulement qu'il y a de la nuit dans la clarté rationaliste, 2) mais aussi de la clarté dans la nuit poétique.

Commençons par la mise en discussion de la clarté rationaliste. Au-delà de la simple question des obstacles épistémologiques, engageant la thématique de la psychanalyse de la connaissance objective, on s'aperçoit que Bachelard est convaincu que demeure dans la psyché humaine quelque chose qui résiste à une clarté totale et définitive, dans la mesure où « il y a quelque chose de beaucoup plus imbriqué dans notre pensée »[1]. Ainsi, dans le premier entretien public des Rencontres internationales de Genève de 1952, dont il a prononcé la conférence inaugurale sous le thème hautement inspiré, et confiant dans la valeur de la science, de « La vocation scientifique de l'âme humaine », et alors même qu'il se permettait de maintenir et d'accentuer quelques temps auparavant, dans le détail de la discussion, la différence entre le diurne et le nocturne, Bachelard affirme pourtant qu'« il y a toujours une obscurité dans l'esprit le plus clair, une obscurité personnelle »[2] – obscurité dont Bachelard précise qu'elle ne peut pas disparaître ! Dans l'ouverture offerte par une telle mise en perspective de la clarté rationaliste, plutôt surprenante chez un philosophe qui ne cesse de nous exhorter à purger l'esprit de ses scories psychoaffectives, on ne peut

[1] G. Bachelard, « Premier entretien public », in *L'homme devant la science*, Neuchâtel (Suisse), Éditions de la Baconnière, 1952, p 194.
[2] *Idem*, p. 193.

manquer de souligner un passage sensible sur ce débat, qui ne laisse aucun doute sur la persistance, pour Bachelard, d'une « zone d'ombre » au seuil des pensées les plus claires, dont la formule suivante : « il y a de la nuit en nous dans nos jours les plus clairs »[1], est comme une expression condensée. Et Bachelard de poursuivre en affirmant, avec une modestie, une réserve et une lucidité qui peuvent paraître étonnantes chez un passionné de raison, chez un homme éminemment convaincu des valeurs humaines, voire humanistes, dont la connaissance et la pratique scientifiques sont un vecteur, un philosophe rationaliste qui se présente volontiers lui-même, parfois, comme un « acharné raison »[2] :

> Si nous regardons même au sommet de la pensée, il est facile de dire que nous donnons notre âme à la clarté, que nous avons des critériums d'évidence clairs et distincts, et quelquefois cette évidence nous aveugle. Par conséquent, ce que nous prenons pour la clarté, pour la grande clarté de l'esprit, c'est peut-être quelque chose qui va nous empêcher de prendre part à une plus grande lumière, et on peut se demander si l'esprit scientifique ne reste pas lui-même un mystère en pleine lumière et si nous pouvons penser que l'humanité continuera à s'éveiller. Nous continuerons à nous réveiller les uns les autres, mais ce n'est peut-être pas un éveil définitif, ce n'est peut-être pas une promotion extraordinaire, et comme j'ai développé constamment des thèses optimistes, il ne faut pas m'empêcher de garder de par devers moi toutes les puissances de l'inconnu. Nous ne sommes pas prophètes, nous ne désirons pas l'être, et nous ne savons pas si cet éveil continuera. C'est là le drame. Il est dans le proche avenir, puisque nous avons dit et nous le répétons — que la science est en pleine crise avec l'humanité en crise. Mais est-ce que c'est la dernière crise ? Est-ce qu'il n'y aura pas de crise plus importante ? Est-ce que nous pouvons espérer arriver à une fermeture merveilleuse de la science ? Je crois que c'est un concept que nous ne devons pas envisager. Nous sommes des travailleurs, nous devons être des travailleurs, nous devons être conscients de l'actualité de notre travail. La nuit est en nous, nous ne sommes jamais en plein éveil, et naturellement nous ne savons jamais si nous serons en pleine lumière[3].

[1] *Idem*, p. 194.
[2] Dans une lettre à Martin Buber en date du 23 février 1937, Bachelard dit en effet : « N'oubliez pas que je ne suis qu'un pauvre acharné de raison, un homme du chiffre, un être qui ne saisit l'anxiété que dans les demains de la raison, dans l'inconnu qui va venir, dans la pensée qui va se former. Et par vous je sais qu'il existe un fond dans l'hier, un inconnu d'où l'on vient. Dites-moi, contez moi ce voyage que je n'ai pas fait ». Cette lettre est reproduite dans le numéro de la *Revue Internationale de Philosophie*, consacré à Bachelard en 1984. Cf. *Revue internationale de Philosophie*, *op. cit.*, p. 212.
[3] G. Bachelard, « Premier entretien public », in *L'homme devant la science*, *op. cit.*, p. 194.

N’est-ce pas là un texte surprenant, voire sibyllin, sous la plume d’un Bachelard ? Que faut-il comprendre par cette idée énigmatique qu’il pourrait y avoir, au cœur même de la clarté rationnelle, un facteur d’aveuglement ? Il n’est pas aisé, y compris en se rapportant au contexte global ou au détail de la discussion dans laquelle intervient Bachelard, de discerner la nature et les implications de ce « point aveugle ». On peut le comprendre au moins de trois façons, qui ne sont d’ailleurs pas exclusives l’une de l’autre, mais qui n’ont pas les mêmes implications en ce qui concerne la valeur du rationalisme.

1) Premièrement, dans la perspective ouverte par la psychanalyse de la connaissance, on peut considérer que la constitution de la connaissance scientifique objective n’annule pas définitivement la « zone d’ombre » des rêveries, la prégnance de facteurs inconscients, qui persistent en marge de la pensée rationnelle, dans la mesure où l’homme ne pourrait pas être complètement psychanalysé. Il s’agit alors, comme le faisait notamment Bachelard en parlant de sa compréhension personnelle de la notion de masse, de prendre conscience que demeure « un seuil d’ombre devant la construction de nos idées claires »[1]. On retrouverait, en suivant cet axe d’interprétation, des analyses assez classiques, à l’occasion desquelles Bachelard nous rappelle que « si fort engagé que nous soyons dans les voies de l’intellectualisme nous ne devrons jamais perdre de vue un arrière-fond du psychisme où germinent les images »[2], ou encore que « les conditions anciennes de la rêverie ne sont pas éliminées par la formation scientifique moderne.[3] Cependant, bien que cette première ligne d’interprétation du texte qui nous occupe soit possible, elle n’est pas en tant que telle totalement satisfaisante ni convaincante, pour la raison qu’elle place la « zone d’ombre » dont nous parle Bachelard en bordure de la pensée rationnelle, comme un océan autour d’une île, si l’on se permet ici une métaphore, alors que Bachelard semble aller beaucoup plus loin, en soulignant que c’est l’évidence elle-même, et donc la pensée rationnelle, qui pourrait être un facteur d’aveuglement.

2) Deuxièmement, si l’on assume pleinement l’internalisation de la « zone d’ombre » et du « point aveugle », comme on voudra bien les désigner, on peut alors penser que c’est en raison des résultats, des principes et des normes méthodologiques dont la science rationnelle fait usage à un moment donné de son histoire et de son évolution qu’elle peut paradoxalement se constituer elle-même comme un obstacle à une compréhension plus

[1] PN, p. 45.
[2] MR, p. 19.
[3] PF, p. 15.

affinée du réel, à une nouvelle approximation plus idoine. On retrouverait ici le vecteur du mouvement épistémologique que Bachelard attribue à la connaissance scientifique dès l'*Essai sur la connaissance approchée*, en tant que série inachevée d'approximations de plus en plus précises de la réalité, au point de faire de l'approximation scientifique une « objectivation inachevée », c'est-à-dire « une objectivation prudente, féconde, vraiment rationnelle puisqu'elle est à la fois conscience de con insuffisance et de son progrès »[1]. Dans cette perspective, si l'on tient compte du facteur temps comme d'une condition réelle, nécessaire et irréductible, de la clarification que nous apporte la connaissance scientifique sur les phénomènes extérieurs et sur nos manières de les penser, alors on peut comprendre dans quelle mesure l'état de la science à un moment *T*, limité de fait par les théories établies et les résultats disponibles, ainsi que par une certaine manière de poser les problèmes, peut devenir un obstacle provisoire au progrès de la connaissance objective. En sorte qu'il ne serait pas possible de savoir à l'avance, avec une certitude et une évidence complètes, si ce que nous connaissons actuellement dans le présent vivant de la science, ne se révélera pas finalement une cause d'aveuglement ou de ralentissement du progrès des connaissances. On pourrait alors être tenté de rapprocher cette interprétation des analyses consacrées par Bachelard à la surveillance intellectuelle de soi dans *Le Rationalisme appliqué*, à l'occasion desquelles se trouve nettement envisagée la possibilité pour que le savant, dans le cadre de la mise en discussion de sa méthode et pas seulement de ses résultats, se demande « si les règles de la raison ne sont pas elles-mêmes des censures à enfreindre »[2], au risque de basculer en dernière instance dans une attitude périlleuse et ambiguë, ayant pour effet de nous « préserver d'une fidélité irraisonnée aux fins reconnues elles-mêmes comme rationnelles »[3].

3) Finalement, en suivant l'axe d'une interprétation maximaliste, en se plaçant dans la « zone des dangers » et de l'« imprudence intellectuelle », on pourrait considérer que le facteur d'aveuglement en question ne doit pas être pensé comme étant au seuil ou en marge de la pensée rationnelle, comme c'est le cas de la rêverie naturelles et des images spontanée qui sont déterminées par des facteurs psychiques inconscients, ni comme une frontière épistémologique provisoire que la science sera bientôt à même de dépasser par son progrès, mais bien plutôt comme étant une sorte de facteur d'irrationalité qui serait inscrit au cœur même la démarche rationnelle et de la volonté de connaissance. Le problème d'une telle

[1] ECA, p. 300.
[2] RA, p. 80.
[3] RA, p. 80.

interprétation, pour intéressante et suggestive qu'elle soit, c'est qu'elle tirerait Bachelard du côté de la défense d'une forme d'irrationalisme, dont on peut douter, au regard de la cohérence d'ensemble de son œuvre, qu'il pourrait gagner à ses yeux une quelconque valeur, dans la mesure où il impliquerait une doctrine générale peu conforme à la réalité. En effet, les textes ne manquent pas, disséminés dans les ouvrages, à l'occasion desquels Bachelard fustige sans concession les faciles déclarations des philosophes qui prétendent sonner le glas des ambitions de la science, en faisant valoir le caractère insondable du réel. C'est ce qu'on peut constater par exemple sur le cas d'école de la matière, dans un passage éclairant du *Matérialisme rationnel* où Bachelard parle de « l'irrationalité que le philosophe aime à affirmer à la racine des choses »[1]. Dans un style proche, Bachelard récuse par ailleurs la perspective philosophique d'un irrationalisme radical, en soulignant que « c'est vraiment trop simple de poser un irrationalisme parce que la rationalité d'un des domaines [de la science] ne peut être mis en totale coïncidence avec le rationalisme de l'autre domaine »[2]. Dans cette perspective, et bien que cela puisse paraître à première vue tentant, si l'on se base uniquement sur l'extrait dont poursuivons l'analyse, une telle interprétation, rendue possible en raison du caractère décidemment énigmatique, voire hermétique, des assertions de Bachelard dans les quelques lignes des entretiens des Rencontres de Genève qui retiennent notre attention, il semble pourtant déraisonnable et finalement peu convaincant de penser que pour Bachelard la compréhension rationnelle du réel, telle qu'on en dispose à un moment donné grâce à la science, pourrait nous empêcher d'accéder à une « plus grand lumière » ou à un « éveil définitif », tels qu'ils sont mentionnés dans le texte, mais sans être pour autant précisés. En allant dans cette direction, on surdéterminerait selon nous le sens du propos bachelardien, en cédant à une sorte de « complexe du mystère », caractérisé par une certaine disposition à valoriser de manière exagérée l'inconnu, et ce qui se présente à nous sous l'espèce d'une apparence énigmatique.

De sorte que conclurons ces analyses appliquées à la frange d'obscurité qui demeure en relation directe avec le champ de la clarté rationnelle, en soulignant que même s'il est souvent difficile de déterminer, sur chaque cas, avec la rigueur et la précision requises, de quoi parle Bachelard effectivement quand il nous renvoie à la dimension nocturne qui opère en mode mineur dans la vie diurne de la raison, il n'en demeure pas moins que l'occultation de cet aspect du bachelardisme conduit à une image simplificatrice et réductrice, opposant les pôles diurnes et nocturnes à la manière de simples contraires logiques.

[1] MR, p. 8.
[2] MR, p. 114.

Passons maintenant à l'intégration de facteurs diurnes dans le champ poétique et onirique, qui nous engage dans la perspective d'un « onirisme éveillé »[1]. Si la lumière de la pensée rationnelle et les clarifications apportées par la connaissance objective ne chassent pas complètement les résidus de l'« existentialisme nocturne »[2], il convient de remarquer qu'il peut y avoir, là encore en mode mineur, une forme de clarté présente chez l'homme nocturne, et par conséquent dans la vie onirique. Ce thème de la rêverie diurne est tout particulièrement développé dans *La poétique de la rêverie*[3], dans le sillage de la distinction opérée par Bachelard entre la rêverie poétique diurne, où se maintient un *cogito du rêveur*, qui se distingue d'un *cogito* rationaliste caractérisé par la propriété d'être tendu dans son effort de pensée, par une qualité de détente, et le rêve pleinement nocturne, où le sujet se dissout dans une nuit qui le dépossède de lui-même, en sorte qu'il n'y aurait pas de sens à parler d'un « *cogito* du rêve nocturne »[4]. Bachelard développe ainsi, dans une perspective originale et apparemment inédite dans le champ de la philosophie, toute une description de la « rêverie d'une conscience éveillée », en allant même jusqu'à se demander au passage si « l'onirisme de la journée pourrait nous aider à mieux comprendre l'onirisme de la nuit »[5], ce qui renverserait la perspective habituelle, qui consiste à comprendre la rêverie du jour (rêverie éveillée) à l'aune du rêve de la nuit, c'est-à-dire dans le sens d'une diminution ou d'une perte de conscience. Ainsi, pour spécifier la conscience rêveuse, Bachelard explique que la présence à soi, caractéristique du moi conscient, est maintenue dans l'expérience onirique, qu'on peut encore désigner comme une expérience vécue en première personne :

> Voici, pour nous, entre rêve nocturne et rêverie, la différence radicale, une différence relevant de la phénoménologie : alors que le rêveur de rêve nocturne est une ombre qui a perdu son moi, le rêveur de rêverie, s'il est un peu philosophe, peut, au centre de son moi rêveur, formuler un *cogito*. Autrement dit, la rêverie est une activité onirique dans laquelle une lueur de conscience subsiste. Le rêveur de rêverie est présent à sa rêverie. Même quand la rêverie donne l'impression d'une fuite hors du réel, hors du temps et du lieu, le rêveur de rêverie sait que c'est lui qui s'absente – lui, en chai et en os, qui devient un « esprit », un fantôme du passé ou du voyage[6].

[1] PR, p. 136.
[2] Bachelard parle en effet d'un « existentialisme de la nuit ». Cf. ENG, p. 76.
[3] Cf. PR, Introduction, pp. 9-10, et l'ensemble du chapitre IV : « Le "cogito" du rêveur », pp. 124-147.
[4] PR, p. 136.
[5] PR, p. 145.
[6] PR, p. 129.

Comment mieux attester que l'opposition massive du diurne et du nocturne ne tient pas dans le détail des analyses, dans la mesure où la rêverie poétique, qui produit des œuvres écrites chez les poètes ou chez les romanciers, se présente finalement comme un état intermédiaire entre le jour et la nuit, comme une sorte de « clair-obscur » du psychisme ? Voilà ce que dit encore Bachelard à charge de la psychologie classique, dans le but de souligner dans quelle mesure la rêverie éveillée, qui instancie les propriétés d'intentionnalité et de présence à soi qui définissent entre autres le psychisme conscient, n'est pas réductible ou assimilable aux propriétés du rêve nocturne, lesté par l'inconscient :

> Comme les psychologues courent au plus caractéristique, ils étudient d'abord le rêve, l'étonnant rêve nocturne, et ils donnent peu d'attention aux rêveries, à des rêveries qui ne sont pour eux que des rêves confus, sans structure, sans histoire et sans énigme. La rêverie est alors un peu de matière nocturne oubliée dans la clarté du jour. […] L'inconscient reprendra son action dans les rêves du vrai sommeil. Et la psychologie travaille vers les deux pôles de la pensée claire et du rêve nocturne, sûre ainsi d'avoir sous son examen tout le domaine de la psyché humaine.
>
> Mais il est d'autres rêveries qui n'appartiennent pas à cet état crépusculaire où se mélangent vie diurne et vie nocturne. Et la rêverie diurne mérite, par bien des côtés, une étude directe. La rêverie est un phénomène spirituel trop naturel – trop utile aussi à l'équilibre psychique – pour qu'on en traite comme une dérivation du rêve, pour qu'on la mette, sans discussion, dans l'ordre des phénomènes oniriques. Bref, il convient pour déterminer l'essence de la rêverie de revenir à la rêverie elle-même. Et c'est précisément par la phénoménologie que la distinction entre le rêve et la rêverie peut être tirée au clair, puisque l'intervention possible de la conscience dans la rêverie apporte un signe décisif[1].

Sur le thème du clair-obscur, il y aurait là aussi encore bien des choses à mettre en évidence, afin d'élucider cette détermination mésomorphe ou mixte de la rêverie poétique, qui infléchit le dualisme du diurne et du nocturne au profit d'une région mitoyenne, que Bachelard s'est semble-t-il donné pour tâche d'explorer à fond, et de comprendre. C'est ce que suggère une confidence livrée dès l'avant-propos de *La flamme d'une chandelle*, dernier livre publié par Bachelard de son vivant. On peut en effet y lire que l'inscription et la transposition du clair-obscur des peintres dans la réalité psychique constitue pour lui « un

[1] PR, pp. 9-10.

problème qui [le] tourmente depuis vingt ans [qu'il écrit] des livres sur la Rêverie »[1]. Or il s'agit, dans le cadre de cette esthétique du clair-obscur psychique, situé à égale distance de la claire conscience de rationalité et de la profondeur inconnue de l'inconscient, de se saisir soi-même comme être rêvant, comme « conscience du clair-obscur de la conscience »[2]. Comme le rappelle en outre explicitement Bachelard, « le clair-obscur du psychisme, c'est la rêverie »[3], plus précisément la conscience de rêverie, dont une propriété essentielle est le couplage de la conscience de soi, en tant qu'être rêvant, avec la rêverie elle-même, en tant que processus psychique auquel est associé un complément d'objet, par exemple la flamme.

On pourra finalement encore trouver des propositions suggestives sur ces problèmes de l'empiètement du jour et de la nuit, du chiasme du clair-obscur et des entrecroisement du diurne et du nocturne, dans l'une des causeries radiophoniques prononcées par Bachelard au tournant des années 1950, portant sur le thème des « Dormeurs éveillés » [4], où il s'agit d'examiner la « rêverie lucide », c'est-à-dire une « rêverie consciente », qui implique le « maintien de conscience diurne dans la rêverie la plus imaginative »[5]. Après avoir introduit son propos en soulignant que la totalité humaine ne peut se comprendre que dans l'horizon d'une complémentarité entre la part diurne et la part nocturne de la réalité humaine, Bachelard souligne l'existence persistante d'une zone intermédiaire, où songes et pensées peuvent empiéter sur les uns sur les autres, être corrélativement perméables, et donc procéder à des transactions :

> Si l'on se donne ainsi une certaine largeur d'examen, on se rend compte que la nuit et le jour et la nuit dans l'âme humaine ne sont pas des éléments logiques qui s'opposent absolument. Nous connaissons tous, ces fragments d'histoire personnelle qui, vécus le jour, viennent se reconstituer dans la nuit et nous savons aussi que, dans les heures les plus claires de notre vie diurne, il suffit d'un peu de solitude pour que nous tombions dans une rêverie qui rejoint les songes de la nuit. Oui, nous connaissons tous cette zone moyenne où les songes nourrissent nos pensées, où nos pensées éclairent nos songes. En nous, les caractères nocturnes et les caractères diurnes se mêlent, s'animent réciproquement[6].

[1] FC, p. 9.
[2] FC, p. 7.
[3] FC, p. 9.
[4] CAU, pp. 90-111.
[5] CAU, p. 94.
[6] CAU, p. 92.

Or tout en s'aventurant de manière inattendue dans des perspectives nouvelles et une compréhension rénovée de la question des différentes manières de connaître intimement une « promotion d'être que l'on reçoit avec la conscience d'être éveillé, bien éveillé »[1], Bachelard va même jusqu'à envisager que le type psychique représenté par le dormeur éveillé pourrait en fait se décliner au moins en deux figures distinctes, en l'occurrence selon l'axe de l'image et selon l'axe de l'idée. Ainsi, le dormeur éveillé peut tout aussi bien se présenter sous les traits du « génie de l'image », comme c'est le cas d'un Novalis, ou bien du « génie de l'idée », comme c'est le cas d'un Leibniz ; mais dans les deux cas il est question d'opérer, dans la solitude d'une méditation spéciale, une « synthèse de la réflexion et de l'imagination »[2], qui ouvre l'être à de nouvelles possibilités.

Dans un dernier temps, et pour conclure notre parcours sur la question du maintien d'une conscience suffisamment claire dans l'expérience poético-onirique, il ne faudrait pas oublier que pour Bachelard l'activité et la création littéraires impliquent une articulation spécifique de la réflexion et de l'imagination. Au seuil de l'écriture, quand vient le moment de l'expression langagière, il s'agit en effet de composer les images et de mettre en forme l'expérience poétique, par la création d'une œuvre qui réalise ou matérialise la parole. C'est ce qu'on peut lire par exemple chez Bachelard dans les toutes dernières lignes de l'étude qu'il consacre à l'imaginaire de l'élément aérien, aux images dynamiques de la mobilité et à l'imagination du mouvement, quand il affirme que « l'homme littéraire est une somme de la méditation et de l'expression, une somme de la pensée et du rêve »[3]. Si le surgissement de l'image dans la conscience est un événement psychique dont la consistance ontologique est faible, la production d'une œuvre écrite lui donne une réalité proprement humaine, grâce aux efforts conjoints de l'imagination et de la pensée, on pourrait même ajouter du corps, sans lequel le geste d'écriture ne serait pas possible. Par ailleurs, on peut lire également sous la plume bachelardienne, dans le deuxième opus consacré à l'imaginaire terrestre, que « l'image littéraire, si spontanée qu'elle prétende être, est tout de même une image réfléchie »[4]. Bachelard ira même dans cet ouvrage jusqu'à évoquer, sans en approfondir pourtant l'analyse, la possibilité d'une sorte d'« image-idée », dont le poète Valéry serait le maître, lui « qui sait forcer les images à donner des pensées »[5] et faire « rêver la pensée »[6].

[1] CAU, p. 110.
[2] CAU, p. 94.
[3] AS, p. 302.
[4] TRR p. 356.
[5] TRR, p. 344.
[6] TRR, p. 345.

On comprend ainsi quelles sont les raisons qui ont pu conduire Bachelard à présenter la lecture spécifique des textes littéraires sous l'angle d'une méthode de « double lecture ». Car si le texte littéraire consiste effectivement dans la totalisation de songes et de pensées, de rêveries et de réflexions, en raison du travail de mise en forme des impressions subjectives par l'expression verbale, alors il semble nécessaire de lire le même texte deux fois, pour en saisir toutes les nuances psychologiques, et les différents niveaux de sens. En nous proposant par conséquent le principe méthodologique du « double commentaire »[1], qui est sa méthode personnelle de double lecture, Bachelard nous conseille de lire le même texte littéraire selon l'alternance de deux dispositions psychologiques, l'une intellectualisée, l'autre sensibilisée. Il s'agit de lire le texte une première fois dans le sens de la signification (« commentaire idéologique »), et dans un second temps dans le sens des valeurs de rêverie (« commentaire onirique »). Usant ailleurs d'autres dénominations, Bachelard parlera aussi d'une lecture en « animus », soucieuse d'identifier, de déterminer et de clarifier de manière distanciée les significations objectives du texte, qu'il faut nettement distinguer d'une lecture en « anima », plus sensible aux lignes d'images et aux suggestions oniriques qu'elles offrent au lecteur qui parvient à adhérer, par sympathie de lecture et par une disposition d'accueil, à leur différentielle de nouveauté et d'émerveillement.

Après la thématique du diurne et du nocturne, faisant fond sur les métaphores associant de manière classique ou traditionnelle la clarté de l'esprit et la lumière du jour, dans un style qui n'est pas sans rappeler avec ironie les philosophes de la période classique quand ils qualifiaient la raison ou la connaissance de « lumière naturelle », ou jouant sur les variations et les relations possibles des symboles du sommeil et de l'éveil, une deuxième expression chiasmatique de la pensée bachelardienne peut être identifiée dans un certain entrecroisement de la raison et de l'imagination.

Dans un premier temps, on peut remarquer que dans différents passage de l'œuvre épistémologique Bachelard fait usage d'un réseau sémantique et d'un corps de notions généralement associés à l'imagination. On peut rappeler en premier lieu un texte sans équivoque, qui a peu retenu l'attention des commentateurs, à l'occasion duquel Bachelard envisage explicitement un rôle positif pour l'imagination dans le champ scientifique, ce qui doit constituer une « déviation pathologique » ou une « monstruosité doctrinale » du point de vue d'une orthodoxie bachelardienne de stricte obédience. Ainsi, dans le chapitre IV des *Intuitions atomistiques*, Bachelard évoque, à propos des constructions axiomatiques de la

[1] TRR, p. 266.

science atomique de son temps, une imagination qui serait à l'œuvre dans la production de phénomènes nouveaux, définitivement inaccessibles aux sens. Et de préciser dans la conclusion du livre que « jamais l'imagination scientifique n'a été plus riche, plus mobile, plus subtile que dans les recherches contemporaines sur les principes atomiques »[1]. Bien que cette piste de réflexion soit ensuite délaissée au cours de l'évolution de la pensée de Bachelard, le terme d'imagination n'étant jamais plus convoqué positivement dans le champ de la science et de l'épistémologie, on peut néanmoins constater le recours à l'idée de « rêverie mathématicienne » dans *La Philosophie du non* (1940), ainsi que celle de « métaphores pédagogiques » dans *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* (1951), plus précisément au chapitre IX. On a de bonnes raisons de penser que Bachelard abandonne progressivement cette terminologie associée à l'imagination et au champ de la rêverie dans le but d'éviter tout amalgame possible entre ses deux types de travaux, pour lui substituer la thématique de la « créativité rationnelle » ou « productivité de pensée », moins équivoque. Car Bachelard nous semble bien manifester la crainte que son insistance sur la créativité scientifique n'induise ses lecteurs vers la tentation ou la séduction d'assimiler la création rationnelle à la création poétique. Nous en trouvons une illustration significative dans la discussion qui prolonge la conférence intitulée « De la nature du rationalisme » (1951), où Bachelard, à la suite d'une remarque de Jean Beaufret concernant la possibilité d'une intervention du poétique dans le champ de l'axiomatique des mathématiques, se défend contre les idées spécieuses d'« inspiration » et de « poétique des mathématiques », qu'il refuse explicitement, en les qualifiant de « thème dangereux » et d'abus de langage. Contre ces dérives, Bachelard nous invite alors à « épurer notre langage », et à parler de « tonus rationaliste » pour désigner les joies mathématiciennes ou rendre compte de la création mathématique[2]. Toujours est-il que Bachelard n'a cessé, en usant parfois des notions d'imagination ou de rêverie, d'insister sur la dimension inventive de la pensée rationnelle, en soulignant la valeur d'une « liberté rationnelle » qui n'est jamais absolue ni totalement déliée de la science constituée, mais préparée par une culture scientifique, encadrée par l'appareillage mathématique et réalisé par la technique instrumentale, une liberté « située » dans une certaine mesure. C'est déjà ce que développait l'article « Noumène et microphysique » des années 1931-1932 en parlant de « nouménologie » et d'« intuition nouménale »[3]. Mais cette préoccupation n'est pas la seule question qui retient

[1] IA, p. 159.
[2] ENG, pp. 67-69.
[3] ETU, pp. 11-22.

l'attention du philosophe des sciences. Une autre question intéressera tout autant Bachelard dans ses œuvres épistémologiques, celle du rapport entre pensée rationnelle et expérience technique, dans la perspective de la phénoménotechnique. On voit par-là que l'accent n'est pas toujours mis sur le même problème et les mêmes aspects de la science : il s'agit tantôt de penser le problème de la création de pensée, tantôt celui de la réalisation technique et de la vérification expérimentale des théories. Selon la question traitée, la stratégie adoptée n'est alors pas la même. Dans le cas de l'inventivité scientifique, un rôle pour l'imagination et la rêverie a été temporairement envisagé par Bachelard, mais toujours sous la tutelle de l'entendement (stratégie d'auxiliarisation). Bien qu'abandonné dans la lettre du texte, on en retrouve néanmoins l'écho dans *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, où intervient de nouveau le concept de nouménologie scientifique. Dans le cas des dialectiques de l'organisation rationnelle et de l'expérience phénoménotechnique, Bachelard insiste au contraire sur l'ascèse nécessaire de la pensée rationnelle (stratégie d'exclusion).

Qu'en est-il de la rationalité dans le champ poétique ? François Dagognet rappelait à juste titre le danger, identifié par Bachelard, quant à « ceux qui enlèveraient à la création onirique sa fulgurance et la rationaliseraient »[1], tout en précisant que « la rationalisation n'est pas la rationalité ». Effectivement, il ne s'agit pas pour Bachelard d'expliquer les images poétiques en les analysant à l'aide de concepts logiques ou de principes rationnels. Les textes abondent en ce sens, notamment dans les deux dernières Poétiques, où Bachelard fait jouer la méthode phénoménologique contre les réductions du psychologisme et du logicisme. L'image poétique est événement psychique possédant une réalité spécifique, qu'il convient alors de saisir dans son être propre. Cependant, on ne peut occulter le fait que Bachelard s'efforce de comprendre les logiques de l'imagination poétique et de la création littéraire. Ses études sur la poésie sont loin de se dissiper dans une mystérieuse inspiration, censée insuffler la parole poétique, mais dont on ne pourrait finalement rien dire. Bachelard rappelle à différentes reprises son ambition cognitive, sa volonté de classification et d'étude objective des productions de l'imagination, que ce soit en parlant de *diagramme* poétique et de *groupe* de métaphores dès *La psychanalyse du feu*, ou encore de *lois* de l'imagination et de *causalité* poétique dans les études des éléments matériels. C'est ainsi que l'on pourrait après-coup « atteindre à la multiplicité ordonnée ». Mais Bachelard de préciser qu'« il ne faudrait cependant pas voir dans cette thèse une volonté de limiter la liberté poétique, d'imposer une logique, ou une réalité ce qui est la même chose, à la création du poète. C'est

[1] F. Dagognet, « Le problème de l'unité », *op. cit.*, p. 246.

après-coup, objectivement, après l'épanouissement, que nous croyons découvrir le réalisme et la logique intime d'une œuvre »[1]. Par ailleurs, cette approche ne résume pas la logique bachelardienne concernant l'étude des images écrites et de l'imagination poétique. On constate qu'il y a une évolution dans le traitement de l'imaginaire, ainsi que des inflexions méthodologiques dans la mise en œuvre des recherches poétiques, qui se distribuent selon un spectre large, allant de l'herméneutique réductive issue de la psychanalyse de Freud à l'archétypologie empruntée à la psychologie des profondeurs de Jung, jusqu'à la reprise singulière du geste phénoménologique hérité de la philosophi de Husserl. Néanmoins, on peut encore remarquer, dans *La poétique de la rêverie*, la coexistence d'une volonté de comprendre poursuivie en parallèle de la volonté de s'émerveiller au contact de l'image poétique naissante, ressaisie par sympathie et par participation intuitive. Bachelard ne renie ni ne dément jamais son effort de compréhension des activités de l'imagination, ainsi que l'exprime clairement l'extrait suivant : « Si une Poétique de la rêverie pouvait se constituer, elle dégagerait des protocoles d'examen qui nous permettraient d'étudier systématiquement l'activité de l'imagination »[2]. Là encore, on peut dire que l'accent n'est pas toujours mis sur la même question : tantôt il s'agit de rendre compte de la naissance et du surgissement de l'image dans la conscience du sujet, auquel cas l'image est pensée comme un événement, tantôt il est question de rendre compte des logiques de l'imagination poétique et des propriétés des images, auquel l'image est pensée comme un objet, mais alors l'étude se fait en fonction d'outils et de cadres d'analyse qui ne sont pas de l'ordre du concept abstrait, et ne dérivent pas du champ physico-mathématique. Bachelard dégage de manière inédite les linéaments d'une rationalité de l'imaginaire, mais du point de vue d'une « raison élargie », et d'une logique *autre* que celle de la pensée logico-rationnelle.

5. Le *parallélisme* : logique de l'isomorphie

Nous allons aborder maintenant la troisième figure de l'œuvre bachelardienne, que nous qualifierons de parallélisme. Dans le sillage des analyses de François Dagognet sur l'isomorphisme catégoriel chez Bachelard[3], ainsi que des suggestions de Vincent Bontems sur le caractère analogique des opérateurs intervenant dans les deux versants de l'œuvre[4],

[1] PF, p. 186.
[2] PR, p. 180.
[3] Cf. F. Dagognet, « Nouveau regard sur la philosophie bachelardienne », *op. cit.*
[4] Cf. V. Bontems, *Bachelard, op. cit.*

dont nous nous démarquons quelque peu dans la mesure où ne faisons pas de l'isomorphie la clé de lecture unique du bachelardisme, ni la solution générale du problème des relations qu'entretiennent les deux champs de l'œuvre, nous postulerons un isomorphisme procédant par dissémination, dans le discours bachelardien, d'un ensemble de schèmes de pensée dynamiques et dialectiques, non pas exclusivement par répétition de structures syntaxiques semblables, comme le défendent Dagognet et Bontems. Ce parallélisme sémantique nous semble reconduire à un imaginaire de nature foncièrement dynamologique, qui semble présent de façon constante en creux du discours bachelardien, et sous-tendre l'ensemble des travaux de Bachelard. Nous en dégagerons certaines lignes de force et certains foyers de convergence, en suivant le fil directeur du devenir psychique.

Il s'agit ainsi, dans le domaine scientifique comme dans le domaine poétique, de devenir le sujet d'un verbe, c'est-à-dire instancier les propriétés dynamiques de certains mécanismes psychoaffectifs ou de certaines fonctions cognitives, en se faisant tantôt le sujet du verbe « comprendre », tantôt le sujet du verbe « rêver », sur fond d'une valeur principielle accordée à la prise de conscience, à propos de laquelle Bachelard nous rappelle dès l'introduction de *La Poétique de la rêverie* qu'elle est contemporaine d'une intensification ou d'une augmentation de l'expérience subjective : « il y a une croissance d'être dans toute prise de conscience. La conscience est contemporaine d'un devenir psychique vigoureux, un devenir qui propage sa vigueur dans tout le psychisme. La conscience, à elle seule, est un acte, l'acte humain »[1]. Et si Bachelard développe dans cet ouvrage la « thèse philosophique plus générale sur le devenir essentiellement augmentatif de toute prise de conscience », il ne faut pas occulter le double mouvement irréductible du psychisme, évoqué dans *L'Air et les Songes* sous la forme des « deux dynamismes de la vie, le dynamisme qui conserve et le dynamisme qui transforme », constituant des comportements psychiques fondamentaux (sécurité et changement, involution et expansion) mais surtout deux vecteurs temporels primitifs (appui sur le passé et visée de l'avenir). Tout nous laisse à penser que Bachelard, derrière la question des instances psychiques à l'œuvre dans la science et la poésie, s'efforce de mettre au jour des mouvements primitifs et des tropismes originaires de la psyché humaine, en deçà de la ligne de démarcation du sensible et de l'intellectualité, et surtout présents à la fois dans le scientifique et le poétique, deux mouvements opposés mais indissociables, non séparables : la conservation de l'acquis a besoin d'un nouvel élan, risquer un nouvel élan nécessite un appui.

[1] PR, p. 5.

Dès lors le jeu contradictoire des fonctions suppose une dialectique temporelle, et non une dialectique purement logique, comme le souligne *La Dialectique de la durée* :

> Du point de vue fonctionnel où nous nous plaçons, nous verrons qu'il n'y a rien de plus normal, rien de plus nécessaire, que de passer à la limite et de poser la détente de la fonction, le repos de la fonction, le non-fonctionnement de la fonction, puisque la fonction, de toute évidence, doit souvent s'interrompre de fonctionner[1].

Et Bachelard de souligner quelques pages plus loin :

> Ces notes rapides sont, croyons-nous, suffisantes pour souligner le rôle de la dialectique dans les phénomènes psychologiques. Mais voici pourquoi nous rappelons ces aspects dialectiques dans un livre de métaphysique : ces dialectiques ne sont pas, comme on serait tenté de le croire, si l'on suivait les écoles traditionnelles, d'ordre logique. Elles sont d'ordre temporel. Elles sont foncièrement des successions. Une fonction ne peut être permanente, il faut que lui succède une période de non-fonctionnement, puisque l'énergie diminue dès qu'elle se dépense.[2]

Finalement, Bachelard conclue quelques pages plus loin en disant :

> Autrement dit, le jeu contradictoire des fonctions est une nécessité fonctionnelle. Une philosophie du repos doit connaître ces dualités. Elle doit en maintenir l'équilibre et le rythme. Une activité particulière doit comporter des lacunes bien placées et trouver une contradiction en quelque manière homogène à elle-même[3].

Cette ligne d'interprétation nous semble permettre de relire à nouveaux frais la bipolarisation des opérations et des activités que l'on peut voir à l'œuvre dans l'ensemble de l'œuvre bachelardienne, selon des couples (doublets) aussi divers que réduire-amplifier, exclure-accueillir, surveiller-encourager, qui interviennent à différents niveaux, et dont la prise en charge semble relever d'une pratique temporelle, rythmanalytique. Il convient

[1] DD, p. 8.
[2] DD, p. 23.
[3] DD, p. 29.

toutefois de noter la persistance d'une préférence chez Bachelard, qui ne valorise de manière identique les deux types de mouvement (évaluation), bien qu'il en reconnaissance la réalité (description). Cette préférence nous reconduit à la valorisation de la dynamologie et de ce que Bachelard appelle la dynamogénie, c'est-à-dire la valorisation de la dynamique de libération, de la rupture avec le réalisme naïf et les motifs d'inertie de la vie commune, du « monde usé par la vie quotidienne »[1], pour s'orienter activement vers un changement, une mutation, une nouveauté, ce qui nous renvoie notamment à toute la thématique de le « promotion d'être », que ce soit au sein du domaine intellectuel avec le « dynamisme de la compréhension » et la « dynamique d'être pensant », ou au sein de l'expérience poétique avec la « rêverie dynamique » et la participation active à la rêverie du poète, ou bien encore au sein de l'œuvre prise dans sa globalité avec les idées de créativité et de transformation. Et l'on peut dans une certaine mesure donner raison à Jean Hyppolite quant à l'importance qu'il accordait à la question de la créativité chez Bachelard. On pourra s'en convaincre en relisant ces quelques lignes, extraites des Rencontres internationales de Genève :

> L'éducation peut être pluriforme ; je ne dis pas qu'il faut former dans toutes les écoles de jeunes savants ; je n'ai jamais dit qu'il n'y avait pas d'autres valeurs, pour ne pas parler des grandes valeurs morales qui dépassent le cadre de mon modeste exposé. Et il y a aussi les valeurs esthétiques. L'œuvre d'un poète, c'est une indication sur la créativité. Je n'ai pas assez insisté hier sur cette notion de créativité ; pour développer cette notion il m'eût fallu faire une conférence de deux heures et la mienne était suffisamment longue pour les auditeurs. La créativité, nous la voyons dans la science, mais elle se maintient partout ; elle se maintient dans les valeurs esthétiques ; elle se maintient dans les valeurs sociales, nous avons une création sociale, les Rencontres Internationales en sont une ![2]

Il ne s'agit bien évidemment pas de nous inviter à tous devenir des génies créateurs, à la façon d'un Einstein et d'un Louis de Broglie pour la science, ou encore d'un Baudelaire et d'un Lautréamont pour la poésie. Bachelard ne s'enfle jamais de cette forme d'orgueil, qui confine souvent à l'élitisme culturel sous la plume de tant de philosophes. Il s'agit bien plutôt de se transformer au contact des œuvres humaines, l'expérience directe des œuvres scientifiques et poétiques offrant la possibilité de modifier percepts, affects et concepts.

[1] PR, p. 180.
[2] G. Bachelard, « Premier entretien public », in *L'homme devant la science, op. cit.*, p. 183

Tâche plus modeste s'il en est, mais plus lucide et surtout accessible à tous, et dont l'école et la lecture semble fournir les deux schèmes majeurs : se mettre à l'école des savants pour mieux comprendre et se mettre à la lecture des poètes afin d'apprendre à mieux rêver. On comprend ainsi le sens de la majoration bachelardienne de la science imprimée et de la poésie écrite, qu'avait bien cerné François Dagognet, et dont nous avons parlé plus haut. Bachelard abonde en ce sens, en multipliant les valorisations du livre comme médiation de l'expérience spécifiquement humaine, non seulement car « un livre est toujours pour nous une émergence au-dessus de la vie quotidienne, […] de la vie exprimée, donc une augmentation de la vie »[1] ; mais aussi parce qu'« exister par le livre, c'est déjà une existence, une existence si humaine, si solidement humaine ! »[2].

Dans cette perspective, la question de la transformation de soi, au sens de la *Bildung*, ne cesse de traverser l'œuvre, en filigrane des thématisassions de la science et de la poésie. Nous gagnons une « promotion d'être » au contact des œuvres humaines, car nous apprenons grâce à elles à mieux penser et à mieux rêver, et peut-être par-là à mieux vivre. C'est dans cette perspective d'une *Bildung*, selon nous, que trouve son sens la valorisation bachelardienne du dynamisme libérateur et transformateur, de ce qui va dans le sens d'un mouvement de développement et d'élévation, d'augmentation et d'intensification, de renouvellement et de verticalisation. Mais il s'agit d'un dynamisme qui doit trouver des appuis robustes pour évincer les contingences et la dispersion de la vie commune, cette « vie morcelée » marqué par des « papillotements d'être » comme dit Bachelard, pour esquisser des « schémas de destin », par un effort de reprise et de recommencement. Il est question, non pas de se faire ou de se construire, comme si nous étions en possession de tout ce qui participe de notre être, mais de se refaire, de se récréer, de se rénover, dans le sens d'une temporalité qui excède le simple développement pour s'orienter vers un avenir, souvent présenté sous la figure du « destin » sous la plume bachelardienne, qu'il soit destin scientifique ou poétique. Cette notion de « destin » demeure indéterminée, et Bachelard n'apporte jamais les clarifications qui permettraient de savoir quel sens on doit lui attribuer. S'agit-il du destin au sens classique ? Ou d'une métaphore qui donne à penser l'orientation de l'existence selon une vocation qui ordonne la vie et lui donne sens ? Quoi qu'il en soit, Bachelard défend ainsi la valeur d'une vectorialisation temporelle et dynamique de la vie : « La sublimation n'est pas une poussée obscure, elle est un appel »[3].

[1] PR, p. 80.
[2] ARPC, p. 7.
[3] DD, p. 141.

6. La *complémentarité* : logique de l'alternance réglée

La dernière figure de l'œuvre bachelardienne nous conduit, au terme de ce chapitre, à la considération de l'être humain comme totalité complexe, en dehors de toute hiérarchie ou discrimination évaluative des domaines dans lesquels son être double, soumis aux puissances de la sensibilité et de l'intellectualité, trouve à s'exprimer par un dépassement de la vie commune. Il s'agit de considérer le rationnel et le poétique comme étant d'égale dignité et méritant une égale considération. On aborde ainsi la dimension d'un principe d'accueil différentiel, qui se présente comme un idéal régulateur, un horizon jamais atteint, dont *La Psychanalyse du feu* entrevoyait déjà la ligne de fuite en affirmant que si « les axes de la science et de la poésie sont d'abord inverses », il s'agit néanmoins « de rendre la science et la poésie complémentaires, de les unir comme deux contraires bien faits »[1]. Sans insister ici sur ce dernier axe de réflexion, que nous développerons ultérieurement, nous nous conterons de citer un texte lumineux mais peu connu de Bachelard, où celui-ci nous livre une version inattendue des rapports du scientifique et du poétique, à l'occasion des entretiens privés des Rencontres internationales de Genève, déjà évoquées précédemment. Voilà ce que nous propose Bachelard, à la suite d'une question de Jean Lescure, concernant la possibilité d'une communication des destins poétique et scientifique de l'être humain :

> La question que vous avez posée est philosophiquement énorme. Ce serait vraiment faire œuvre d'immodestie si on voulait révéler le destin de l'humanité. J'ai pris précisément l'adjectif *destinal* dans Baudelaire. Il n'est pas courant. J'ai voulu dire que la science avait une vertu destinale, par conséquent, qu'elle était pour un individu vraiment un destin. Quelqu'un qui accomplit une tâche scientifique, au soir de sa vie, peut dire qu'il a suivi, écouté un grand destin. Il aurait pu en entendre d'autres.
>
> Quant à la communication, je ne pense pas en toute sincérité qu'elle puisse avoir les mêmes dimensions dans chacun de nous. Prenons un philosophe, qui est le représentant de la modestie vis-à-vis de la science et vis-à-vis de l'art, il ne peut pas avoir la prétention de brimer le savant et il ne peut pas avoir la prétention de brimer l'artiste ; tout de même, il peut se donner plusieurs joies. Il peut se donner la joie d'être rationnel et presque celle d'être irrationnel. Mais si

[1] PF, p. 12.

> vous me demandez de mêler les deux voies, c'est là que je vous dis : eh bien, interrogez l'homme de jour et interrogez l'homme de nuit. Quand je vais écouter un concert, quand je vais visiter une galerie, j'ai l'impression que je n'ai plus un raisonnement à faire. Je ne dois pas obliger le peintre, l'artiste, à prendre les valeurs de l'homme de science, mais vous sentez bien que l'humanité réelle a toutes les possibilités et que nous devons être des hommes de plusieurs façons. J'ai toujours dit qu'il était bon pour celui qui pense de venir réjouir ses yeux dans une galerie ; mais alors je fais l'invitation inverse, il serait bon que les artistes se fissent de modestes écoliers ; ils ne comprendraient pas tout, mais ils comprendraient que des hommes s'acharnent à comprendre. Il y aurait une communication d'estime et d'admiration réciproque. J'ai rappelé une phrase de Lamartine dans ma conférence : « Le don d'admirer est bien plus rare que celui de juger ». Nous jugeons trop et nous nous jugeons trop les uns et les autres. Il faudrait vivre dans une estime commune[1].

Bachelard défend ainsi, en partant de la prémisse que nous aurions à « être homme de plusieurs façons », qui constitue un postulat ouvert sur la nature humaine, qu'il incomberait à chacun d'assumer cette tâche d'être homme, qui fait de l'existence individuelle un destin. Le problème la plus prégnant de l'œuvre bachelardienne, la préoccupation la plus sourde et la plus persistante disséminée dans l'œuvre, pourrait donc être compris dans le sens de la prise en charge réfléchie et de la coordination heureuse de la bipolarité psychique, non pas d'un point de vue abstrait, dans le but de constituer un système théorique, un modèle anthropologique ou une image générale de l'être humain, mais du point de vue des actes de l'esprit et des comportement du sujet. Non seulement du point de vue de la vie spirituelle et de l'expérience concrète, voire inquiète, de la conscience, mais aussi et surtout du point de vue d'un engagement existentiel. Il s'agit alors bien de se placer du point de vue de l'homme de vingt-quatre heures[2], qui constitue l'horizon du problème, son espace de déploiement plus que sa solution, la façon dont cet être double qu'est l'homme, travaillé par une tension interne et une division intime, peut mobiliser des facteurs de consolidation et de coordination de son être pluriel. Comme le souligne *La poétique de la rêverie*, l'homme ne peut espérer atteindre une synthèse définitive des différentes forces à l'œuvre dans son être, conjurant ainsi par avance toute tentation d'une maîtrise prométhéenne du sujet sur soi, et tout rêve d'une unité définitivement acquise, libérant l'homme de sa finitude :

[1] G. Bachelard, « Cinquième entretien privé », in *L'homme devant la science*, *op. cit*., pp. 385-386.
[2] Cf. ENG, p. 47 : « Si l'on voulait donner à l'ensemble de l'anthropologie ses bases philosophiques ou métaphysiques, il faudrait et il suffirait de décrire un homme dans vingt-quatre heures de sa vie ».

> Une fois évincée toute référence à des polarités physiques, le problème de polarité psychologique qui a tant occupé les romantiques restent posé. L'être humain pris aussi bien dans sa réalité profonde que dans sa forte tension de devenir est un être divisé, un être qui se divise à nouveau à peine s'est-il confié un instant à une illusion d'unité. Il se divise puis se réunit. Sur le thème d'animus et d'anima, s'il allait à l'extrême de la division, il deviendrait une grimace de l'homme. […] La bonne nature tend à éliminer ces excès au profit d'un commerce intime, dans une même âme, des puissances d'animus et d'anima[1].

On comprend que c'est dans une optique existentielle que se joue le commerce intime des puissances d'*animus* et d'*anima*. On touche par-là au « problème de l'agglomération des actes spirituels dispersés et disparates », envisagé dès *La dialectique de la durée*, dont le premier enjeu est de régler les « ondulations temporelles du psychisme », de « consolider les structures temporelles de la spiritualité », de réorganiser la vie de l'esprit et le tissu temporel de l'âme par l'intermédiaire de pratiques permettant d'instituer des « diversités temporelles bien réglées » et de faire advenir une harmonisation réciproque des rythmes de l'individu. Il s'agit de conjuguer les dimensions rationnelles, affectives et sensibles de l'être humain, sans sacrifier l'une au profit de l'autre ou l'y réduire. Comme le souligne Bachelard : « Pour une détermination complète de l'être humain, il faut donc faire le total d'un être nocturne et d'un être diurne. Il faut essayer de trouver les dynamismes qui vont d'un pôle à l'autre entre songe et pensée »[2]. Et d'ajouter : « Plus serrée sera la synthèse du nocturne et du diurne en nous, plus alertée sera la rythmanalyse des valeurs nocturnes et des valeurs diurnes et plus fulgurantes et nombreuses seront nos expériences d'éveil et nos expériences de réveil »[3]. Ainsi, au-delà de la vie spirituelle, un enjeu plus lointain se profile, concernant l'harmonisation des diverses tendances à l'œuvre dans le sujet, et son inscription sensible et intelligible dans le monde, autant de problèmes métaphysiques qui font de Bachelard un authentique philosophe. Car il est question finalement de notre être, et de notre être au monde, dont nous avons à articuler les différents aspects dans un processus d'individuation complexe et inachevé, oscillant entre les phénomènes de croissance de l'être et les risques irréductibles d'éparpillement dans une existence morcelée.

[1] PR, pp. 78-79.
[2] CAU, pp. 90-92.
[3] CAU, p. 110.

CHAPITRE 2

La dynamique psychologique

La pensée ne commence qu'avec le verbe.
G. Bachelard[1]

La conception de l'esprit que développe Bachelard, ainsi que nous avons pu le signaler à l'occasion de certaines analyses du premier chapitre, est marquée par une valorisation constante du dynamisme, dont nous allons examiner maintenant non seulement les sources anthropologiques (dispositions et tendances constitutives du sujet humain), mais aussi philosophiques (figures de la tradition avec lesquelles dialogue Bachelard). Pour cadrer cette enquête, on doit souligner avant tout que la conception dynamiste de la psyché n'est pas le propre de la pensée bachelardienne, ni ce qui la singularise dans son époque. Au contraire, il semble s'agir là d'un lieu commun et d'une préoccupation centrale de la philosophie française de la première moitié du XX^{e} siècle. De ce point de vue, ce que Frédéric Worms désigne comme le « moment 1900 : l'esprit » de la philosophie française contemporaine nous semble pouvoir être approfondi et prolongé, au-delà de la seule question du partage interne de l'expérience, en direction de la question des rapports qu'entretiennent alors le mouvement et l'expérience de la conscience. Le recueil de Bergson intitulé *La pensée et le mouvant* pourrait être considéré en ce sens comme un « mot d'ordre » ou mieux le paradigme d'une certaine orientation de la philosophie française de l'époque. Cet état de fait se trouve rigoureusement examiné dans l'ouvrage *Conscience et mouvement. Etude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, publié en 1938 par Gabriel Madinier. Dans le cadre d'une étude détaillée et pour le moins édifiante, à la fois historique et conceptuelle, l'auteur cherche à identifier et surtout élucider les rapports que les philosophes et les psychologues français établissent depuis Condillac entre le mouvement et la pensée, l'expérience motrice et la constitution d'une intériorité.

[1] ECA, p. 25.

Madinier explique ainsi qu'une partie de la philosophie française, en rupture avec le spiritualisme intellectualiste ou abstrait, s'est aventurée dans la brèche ouverte par les travaux de Maine de Biran sur le caractère primitif de l'effort musculaire et l'importance de l'expérience motrice, dans une perspective qui défend l'existence d'un lien intime entre la conscience et la motricité, la pensée et le mouvement : l'activité réelle de l'esprit serait de fait inséparable du mouvement, et par conséquent de l'espace et du temps. Comme le souligne notamment Madinier, dans la conclusion générale de son étude :

> L'important, c'est de rétablir, dans l'abstraction, l'activité du sujet, c'est d'introduire dans le concept le rythme réflexif par lequel à la fois tout se distingue et tout communique, et qui oriente vers l'être véritable. Faire de la spatialité, dont témoigne incurablement notre connaissance discursive, non pas un caractère de l'être qu'elle pense, mais de son mode de penser consciemment, permet d'axer la pensée sur l'être véritable et de comprendre comment, son dynamisme la portant au-delà du sensible et de l'image, la pensée peut cesser d'être au service de l'utilité[1].

En suivant l'orientation proprement dynamiste de la conception de l'esprit, à laquelle Madinier semble pleinement adhérer, et dont il suit les manifestations chez des auteurs comme Bergson, Ribot ou encore Nogué, qui sont autant de figures intellectuelles chez lesquelles Bachelard semble puiser des éléments de réflexion et un vocabulaire approprié, il s'agit de penser l'esprit selon le schème du geste, qui devrait définitivement prendre le pas sur les déterminations visuelles de l'acte cognitif, impropres à rendre compte adéquatement de la nature dynamique de l'esprit, et de son activité. Cette précompréhension de la pensée, comme nous l'avons déjà indiqué, paraît centrale chez Bachelard, non seulement dans la mesure où il défend une conception de la pensée rationnelle comme travail et comme engagement, mais aussi dans la mesure où il semble accorder un primat à l'imagination dynamique et matérielle sur l'imagination simplement visuelle et formelle. A l'encontre d'une conception représentationaliste ou intellectualiste de la pensée, Bachelard nous invite à adopter un paradigme de l'activité, sur la base duquel on doit penser l'esprit comme un ensemble plus ou moins cohérent et intégré de conduites, de comportements et de gestes, comme un regroupement d'actes et d'habitudes qui se déploient au contact d'objets déterminés, d'un réel résistant ou de phénomènes qui sollicitent son action. Si tel est le cas,

[1] G. Madiner, *Conscience et mouvement. Etude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, Paris, Alcan, 1938, pp. 460-461.

on pourrait aller jusqu'à considérer que penser consiste à « expérimenter en esprit », comme le rappelle Madinier, en reprenant l'heureuse formule proposée par Goblot dans sa *Logique*. Un tel postulat conduit à soutenir que l'esprit se projette en gestes et s'extériorise en comportements, et plus globalement que le mouvement est un élément déterminant et définitoire de l'expérience psychologique, et pas seulement de l'expérience physiologique ou corporelle. Dès lors, l'étude de la vie de l'esprit nous engage à porter attention, moins aux résultats ou aux contenus de la pensée, qu'aux actes, aux gestes et aux efforts par lesquels elle se déploie, se réalise et s'organise.

Cependant, le recours au langage du corps et aux images de la motricité n'est pas sans poser problème. On peut en effet se demander quelle signification on doit attribuer aux déterminations spatio-temporelles et dynamiques de la psyché, qui pourraient simplement transposer sur le plan de la pensée des schémas appliqués à l'expérience du corps, et possédant une signification organique ou physiologique. Faut-il comprendre l'idée de mouvement psychique au sens propre ou au sens figuré ? S'agit-il de défendre la thèse selon laquelle la pensée constitue une réalité dynamique autonome, distincte et indépendante des dynamismes corporels ? Ou alors est-on forcément conduit, quand on suit l'entraînement d'un présupposé dynamiste, à soutenir que l'organisation motrice du vivant constitue le support de la vie psychique ou le soubassement physiologique de l'esprit ? Le mouvement de la pensée est-il donc réel ou métaphorique ? Quels en sont les propriétés, les principes, et les manifestations concrètes ? Faut-il comprendre ce mouvement dans un sens cinématique et géométrique, emprunté à la mécanique des corps solides, comme déplacement d'un corps ou transport d'un mobile dans l'espace, c'est-à-dire comme changement de place ? Ou alors faut-il le comprendre dans un sens authentiquement dynamique, comme un changement d'être plus que comme un changement de place, changement qui mobilise un complexe de forces et implique l'idée d'un tonus psychique ? Pour déterminer les positions bachelardiennes sur ces questions, nous commencerons par analyser une approche singulière du mouvement psychique présente chez Bachelard, qui transpose une sémantique biologisante sur le plan de la pensée, en parlant explicitement de « physiologie de l'idéation » et de « physiologie de l'imagination ». On procédera ensuite à un examen des reprises par Bachelard de concepts et d'idées qui sont empruntés au kantisme, à la pensée hégélienne, au bergsonisme et à la psychanalyse. Cette orientation de l'enquête nous permettra de montrer dans quelle mesure la psychologie bachelardienne se fonde sur un primat de l'ordre temporel (actions, opérations, devenir, forces de production) sur l'ordre spatial (formes, états, choses) dans sa conception pulsative de l'esprit.

1. La physiologie de l'esprit

Le dynamisme psychique est une question qui a fortement retenu l'attention de Bachelard tout au long de son œuvre, et ce dès les premiers écrits épistémologiques, avec un intérêt aussi soutenu et passionné que celui accordé à l'élaboration d'une philosophie du repos, dont il a recherché par ailleurs les principes et les conditions dans l'horizon d'une sagesse concrète des images. Si on se réfère à l'*Essai sur la connaissance approchée*, premier livre publié par Bachelard, on peut constater la dissémination de tout un champ sémantique lié au mouvement, dans le cadre d'un référentiel autant spatial que temporel. Bachelard semble en effet trouver dans le langage et les images du mouvement les éléments et schèmes de pensée qui lui permettent de mettre en forme et d'exprimer sa propre conception de l'activité de connaissance, et plus généralement de la vie de l'esprit. Ce point est important, et il faut le souligner. Il ne s'agit pas, selon cette ligne de réflexion, de prendre le mouvement comme thème de réflexion ou comme objet d'étude, afin de reconstituer comment les philosophes et les scientifiques ont essayé d'élucider sa nature, ou de rendre compte de ses lois objectives. Une telle reconstitution de la philosophie et de la science du mouvement, il faut le remarquer, n'est pas étrangère à Bachelard. On en trouve le meilleur développement dans *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, plus précisément au chapitre II, intitulé « Le mouvement et les philosophes. Images simples et mathématiques complexes », où Bachelard met évidence puis analyse les complications que la science contemporaine a introduites dans la connaissance du mouvement, qui ne peut plus se réduire aux idées simples des philosophes, qui demeurent pris au piège des convictions entretenues par leurs « intuitions premières »[1]. Ce n'est pas vraiment cette approche-là du mouvement qui nous intéresse ici. Nous cherchons plutôt à déterminer comment Bachelard a élaboré sa modélisation dynamiste du psychisme, et sur la base de quels schèmes il a construit sa conception de la nature de l'esprit. Or c'est dans sa thèse de doctorat que Bachelard pose les premiers jalons de sa dynamologie psychologique, étant donné qu'il se propose en effet d'y examiner le progrès des connaissances et l'évolution de la science, dans la perspective d'un « inachèvement fondamental de la connaissance »[2], mais surtout de rendre compte de « l'élément dynamique de la connaissance »[3].

[1] ARPC, p. 50.
[2] ECA, p. 12.
[3] ECA, p. 16.

Nous allons en donner quelques aperçus, qui permettront de justifier par des textes la thèse selon laquelle Bachelard définit la pensée avant tout par référence au mouvement. Quels sont donc les éléments de la sémantique dynamiste de Bachelard, qui sera continuée dans l'ensemble de ses œuvres ? On trouve plusieurs formules caractéristiques dans l'*Essai*. Bachelard y parle en effet d'« oscillation » du progrès des connaissances scientifiques[1], de « connaissance en mouvement »[2] et de mise en mouvement des concepts[3], mais aussi de « loi fondamentale de la pensée en mouvement », à l'œuvre dans le double mouvement de la démarche de connaissance[4], ou encore d'un « rythme de l'invention », qui nécessite de « placer la connaissance dans son vrai courant[5]. Bachelard souligne par ailleurs la nécessité de rechercher les « conditions » de l'action de la pensée, et affirme que « l'acte de connaître doit être saisi dans son état naissant »[6]. Il évoque également un « tonus psychologique »[7] et une « énergie psychique »[8], sans lesquelles on ne pourrait pas parler de « vie de l'esprit »[9]. On peut conclure de ces formules inaugurales que la pensée scientifique est foncièrement envisagée comme un dynamisme qui se manifeste par des actes, et peut prendre différentes formes, telles que la généralisation et la vérification, l'identification et la différenciation, ou encore la rectification des concepts. On retrouve ces modes d'expression dynamistes jusque dans les derniers ouvrages épistémologiques, dédiés à la Physique et la Chimie[10]. On peut les voir également à l'œuvre, de manière paradigmatique et significative, dans l'étude que Bachelard consacre à l'imagination dynamique dans *L'Air et les Songes*, où le mouvement subit un double traitement, comme thème d'étude et comme schème de pensée. On constate dès l'introduction qu'il est question d'étudier non seulement l'imagination du mouvement et le mobilisme imaginé, mais aussi le dynamisme de l'imagination et le mouvement des images, qui en appellent à une « physiologie de l'imagination »[11]. Contre la détermination spatiale de la métaphore anatomique, qui pèche par sa dimension purement formelle et statique, Bachelard fait jouer les aspects dynamiques et temporels de la métaphore organiciste (vitaliste ?), qui engagent l'analyse des mécanismes et des forces psychiques que l'imagination met en œuvre et instancie en produisant de nouvelles images.

[1] ECA, p. 10.
[2] ECA, p. 15.
[3] ECA, p. 19
[4] ECA, p. 44
[5] ECA, p. 62.
[6] ECA, p. 25.
[7] ECA, p. 19.
[8] ECA, p. 21.
[9] ECA, p. 17.
[10] Cf. ARPC, pp. 4, 121, 128, 148, 182, 210, 223 ; MR, pp. 1, 7, 18.
[11] AS, p. 15.

Il faut donc de comprendre que le mouvement psychique ne peut être étudié que dans l'axe d'un référentiel articulant les idées de production et de changement, dont la conjugaison aboutit au thème du dynamisme de la transformation. En sorte que Bachelard ne peut se satisfaire d'un champ sémantique constitué de concepts et de thèmes empruntés à la science mécanique classique, qui étudie le mouvement dans le cadre d'une description cinématique et géométrique, en s'appuyant sur le schème visuel de la trajectoire, et le schème quantitatif de la vitesse. Pour Bachelard, « le mouvement, examiné objectivement comme le fait la mécanique, n'est plus qu'un transport dans l'espace d'un objet qui ne change pas »[1]. Or il s'agit au contraire de déterminer les causes qui produisent les impulsions à l'origine du mouvement psychique, ainsi que les puissances qui sont à l'œuvre dans les changements et les modifications qui affectent le sujet pensant. Sur la base de cette critique, on comprend qu'il ne soit pas question, chez Bachelard, de simplement transposer sur le plan de l'analyse de la pensée ce que nous apprend l'analyse scientifique du mouvement. Bachelard cherche à rendre compte du mouvement de l'esprit en respectant ses spécificités, dont nous allons montrer qu'elles impliquent une certaine compréhension du rôle de la volonté, et la valorisation de la productivité psychique.

La question du dynamisme de la compréhension va nous permettre de montrer que Bachelard défend, contre l'immobilité de la connaissance première enracinée dans l'expérience commune, et au-delà de la fixité des connaissances acquises sous la forme des résultats de la science, la vertu dynamisante de l'intelligence et la démarche active d'une pensée au travail. Par-là, on prête surtout attention, non pas aux pensées constituées (logique objective des *pensées*), mais à la façon dont la pensée se constitue effectivement par des actes (logique subjective du *penser*). Ainsi le verbe prime sur le substantif, afin de saisir le mouvement de pensée qui conduit aux résultats – lesquels doivent être considérés comme les conclusions d'une démarche – en sorte que le sujet pensant serait toujours le sujet d'un verbe d'action psychologique, le foyer vivant d'une activité, tout particulièrement s'instruire et comprendre. De façon analogue, Bachelard accorde un privilège indiscuté au dynamisme créateur de la rêverie poétique, dont la créativité est activement valorisée contre la monotonie et l'atonie des images convenues, usées et figées. Or, si ce sont les actes de l'esprit qui sont l'objet principal de l'enquête, et l'enjeu dominant de la conception de l'esprit, il convient alors de changer de référentiel et de schèmes d'analyse, afin de saisir dans sa mobilité même le mouvement qui anime la pensée.

[1] AS, p. 290.

C'est dans le contexte global de cette problématique du dynamisme psychique, dont nous venons de restituer la structure et les enjeux, que Bachelard nous propose une réflexion singulière, développée autour d'un double noyau : la « physiologie de l'idéation » et l'« hormologie » de la pensée. Que faut-il comprendre par cette double perspective ? Quel sens faut-il donner à ces formules obscures et énigmatiques, qui semblent à première vue fantaisistes ? Que cherche à désigner et à nous faire comprendre Bachelard par l'usage de ces néologismes ? Nous allons consacrer un développement spécifique à cet aspect du problème, afin d'approfondir la compréhension de la physiologie de l'esprit dont nous cherchons ici à rendre compte. Ce travail de clarification conceptuelle nous permettra d'identifier et d'expliciter ce qui se joue avec certaines formes majorées de la dynamique psychique. Nous allons commencer par identifier les éléments textuels qui vont constituer le matériel d'explication sur lesquels nous allons nous appuyer, qui se trouvent au terme du chapitre V du *Rationalisme appliqué.* Après avoir analysé les modifications que la pensée rationnelle fait subir au principe d'identité dans le sillage des bouleversements scientifiques qui ont marqué la première moitié du XX^{e} siècle, principe logique dont on ne doit pas oublier qu'il a été considéré comme un fondement nécessaire de l'exercice de la pensée et une vérité première de la raison par la plupart des philosophes, depuis au moins Platon et Aristote, Bachelard tire alors de l'examen du théorème de Pythagore tel qu'il est retravaillé par le mathématicien Georges Bouligand la possibilité d'entreprendre une étude nouvelle, qui concerne les phénomènes d'entraînement de la pensée :

> Comme la pensée rationnelle est une pensée de réorganisation, une pensée de deuxième organisation, elle se désigne comme animée, comme accélérée par une conscience de sa finalité. La leçon traitée par Bouligand réorganise *facilement* un savoir qui serait *difficile* dans son émiettement. On voit donc que des recherches pourraient être tentées pour déterminer une sorte d'*hormologie* de la pensée (όρμω : je mets en mouvement). Si la phénoménologie n'étudie pas ces phénomènes d'entraînement, cette temporalité de l'enchaînement, c'est parce qu'elle s'adresse le plus souvent aux connaissances communes qui sont toujours morcelées. La phénoménologie se bloque alors sur des *identités définitives*[1].

Bachelard souligne juste après ce passage stimulant et inspiré qu'il est ici question pour lui d'étudier le « problème du dynamisme de pensée », dont un traitement dans toute

[1] RA, p. 100. Les termes en italique sont soulignés par Bachelard.

son extension lui paraît impossible sans excéder les limites du *Rationalisme appliqué*, livre dont il avait souligné quelques pages auparavant, au début du chapitre, dans une perspective épistémologique classique, que son but principal consiste « surtout à éclairer les rapports de l'expérience physique et de l'organisation rationnelle de la théorie »[1]. Mais Bachelard, malgré ces précautions et cette réserve, approfondit le problème dès la page suivante, en se plaçant cette fois-ci dans une perspective philosophique sur la théorie de la connaissance beaucoup plus originale. Nous restituons le passage en question dans son intégralité, malgré la longueur des analyses qui s'y trouvent développées, car Bachelard précise dans ce texte le sens, la portée et les enjeux de la distinction qu'il s'efforce d'établir entre l'anatomie et la physiologie au cœur de sa réflexion sur l'esprit, dans une perspective qu'on peut qualifier de non-cartésienne. Voici ce que dit en effet Bachelard :

> Ainsi il nous semble qu'à côté de l'anatomie des idées réalisées par le dénombrement cartésien, on doit faire apparaître une véritable physiologie de l'idéation. Et cette physiologie est un caractère profond. A cette occasion, on pourra constituer un rationalisme actif, activiste où des considérations de plus courte démonstration, de vitesse de pensée viendront s'ajouter à la mise en ordre des pensées. Du fait de la vitesse de pensée, les valeurs d'ordre passent de l'empirisme au rationalisme. Le bon ordre des pensées devient un ordre aisé, heureux des pensées. Le bonheur intellectuel qu'on éprouve à suivre la démonstration de Bouligand est la marque d'une *valeur de rapidité* attachée à la pensée. *Penser vite* devient alors un corollaire dynamique de *penser clair*. Un corollaire ? Clarté-vitesse, rigueur-vigueur, portée-pénétration : autant de mots pour dire la même chose, autant de doublets pour donner, accolées, les caractéristiques de la pensée dynamique. Tous ces doublets dépeignent une psychologie de la pensée éveillée sans laquelle il n'est point de culture scientifique. Or, les considérations de clarté, de rigueur, de portée dans les conséquences, sont communes. Mais les éléments dynamiques passent pour inutiles à considérer. Un enseignement à la fois difficile et vivant ne peut cependant les ignorer. […] La raison a une allure. Elle est un trait de la vivacité humaine. La raison est une allure. On en mutile la description si on la détache de la dynamique qui l'anime. Tout travailleur de la preuve a conscience de ce dynamisme, qu'on pourra toujours associer à la notion de *difficulté*[2].

[1] RA, p. 83.
[2] RA, p. 101.

Nous voyons ici que pour Bachelard la considération du dynamisme de pensée ne doit céder en rien à la question plus commune (chez les philosophes et les épistémologues) de l'ordre des pensées. Il faut comprendre, en suivant la distinction proposée entre physiologie de l'*idéation* (dimension noétique) et anatomie des *idées* (dimension noématique), qu'il convient d'accorder une attention spéciale aux fonctions psychiques qui sont à l'œuvre dans l'activité de la pensée rationnelle. Et non pas seulement à la structure ou à la forme des idées apparaissant comme un objet dans telle ou telle connaissance constituée. Mais où Bachelard fait-il passer, le long de cette métaphore physiologique et biologisante, sinon franchement vitaliste (« vie de l'esprit »), la ligne de démarcation qui permette de séparer le problème de l'ordre des pensées et celui de leur constitution ou production ? Quels sont les éléments qui font de la pensée une totalité organique et vivante, un élan et une impulsion, plutôt qu'un résultat ou qu'un état ? Remarquons, avant toute chose, que l'accent porté sur la dimension fonctionnelle de la pensée est récurrent sous la plume de Bachelard. On en voit des illustrations significatives dans les années 1936-1940. Dans la conférence intitulée « La psychologie de la raison », prononcée en 1938, Bachelard nous invite, dans le sillage de la crise de la raison inaugurée par les mathématiques et la physique du début du XX^e^ siècle, à « passer de la structure à la fonction » et à élargir le kantisme au profit d'un « kantisme fonctionnel » ou « non-kantisme »[1]. Il s'agit de défendre « la primauté du fonctionnel sur le structural, de l'usage sur l'être »[2]. Il faut ainsi examiner la « psychologie effective » de la raison, autrement dit ses actions et ses constructions, plutôt qu'un système « architectonique » de la raison, généralement pensé comme un « système de raison invariable et absolu »[3], mais dont Bachelard affirme qu'il est une croyance obstinée des philosophes, ignorant les conséquences du nouvel esprit scientifique. Or les actions effectives de la raison sont distribuées par Bachelard selon deux pôles, en deux opérations complémentaires : surveillance et invention, vérification et recherche. Bachelard soulignait déjà en 1936, dans « Le surrationalisme » que « la raison vivante » doit être comprise en termes de fonction et d'opérations, et qu'il s'agit de « rendre à la raison humaine sa fonction de turbulence et d'agressivité »[4]. On comprend que pour la pensée rationnelle, la raison ne consiste pas essentiellement dans la conservation de connaissances et l'acquisition d'habitudes intellectuelles. Si tel était le cas, la connaissance serait à ses yeux un empirisme naïf de la connaissance, ce qui signifie une simple mémoire des résultats :

[1] ENG, pp. 27-28.
[2] ENG, p. 32.
[3] PN, p. 140.
[4] ENG, p. 7.

« Les connaissances longuement amassées, patiemment juxtaposées, avaricieusement conservées, sont suspectes. Elles portent le signe de la prudence, du conformisme, de la constance, de la lenteur »[1]. Contre cette monotonie spirituelle et cette forme d'inertie intellectuelle, qui se cristallisent toutes deux en tradition fermée et sclérosée, Bachelard nous alerte sur « la place, dans une raison en évolution, pour une cohérence en quelque sorte dynamique qui règlerait la mobilité même du psychisme »[2].

Néanmoins, comment faut-il envisager cette structuration dynamique de la pensée rationnelle ? Peut-on identifier chez Bachelard une sorte d'anarchisme de la connaissance, semblable à l'« anything goes » d'un Feyerabend, qui réduirait à néant les prétentions de toute méthodologie rigoureuse dans les sciences ? Ce serait premièrement oublier que la fonction inventive de la raison se couple nécessairement à une fonction défensive, où la raison se prouve et se met à l'épreuve avec toute la rigueur qu'implique la fonction de vérification, c'est-à-dire le « travail de la preuve ». On manquerait également l'ancrage de la dynamique rationnelle dans une solide culture scientifique. Les mutations de la raison ne sont pas provoquées par une simple intuition, déliées de toute étude discursive, car les seules intuitions fécondes dans le champ de la recherche scientifique relèvent de ce que Bachelard désigne comme des « intuitions travaillées », qui surviennent au terme d'un travail préparatoire cœfficienté par une étude objective, et la science constituée. Tout nouvel élan de la pensée et toute invention théorique nécessitent un appui, ainsi que le suggère également *La Dialectique de la durée*[3] pour la pensée en général, autrement dit, pour ce qui nous concerne ici : la mise en crise d'un donné, lequel se compose des principes, méthodes, concepts et données expérimentales de la science à un moment *T* de son histoire. Finalement, il ne faudrait pas sur ces questions minimiser le caractère à proprement parler exceptionnel du « génie rationaliste »[4], dont Einstein représente la figure paradigmatique sous la plume bachelardienne. Si l'on ne tenait pas compte de cette mise en garde et de ces précautions, on pourrait céder à la tentation d'interpréter la créativité de la raison dans le sens d'une « schwärmerei ». On confondrait alors la valorisation bachelardienne de l'audace intellectuelle et de la raison qui se risque à rectifier ses concepts et ses théories par un enthousiasme aux accents romantiques. S'il y a bien une « solitude de pensée »[5] chez un Einstein ou chez un Louis de Broglie quand ils rompent avec les données

[1] ENG, p. 11.
[2] ENG, p. 12.
[3] Cf. DD, notamment les chapitres II et IV.
[4] ENG, p. 52.
[5] RA, p. 49.

de la science de leur temps, tout un chacun ne peut y prétendre par simple décret, car cette audace rationaliste se présente non seulement dans une série de pensées solidement consolidées et organisées autour des acquis de la science constituée, mais surtout dans la perspective d'une mise à l'épreuve théorique et expérimentale. Comment dès lors envisager la dynamique rationnelle plus modestement, c'est-à-dire sous l'angle des actes quotidiens de la raison, sans prendre un cas d'espèce, en l'occurrence celui du génie rationaliste, pour une règle générale ? Selon quels axes Bachelard analyse-t-il l'acquisition dynamique des idées rationnelles ? Et dans quelle mesure peut-on y discerner un phénomène d'entraînement de la pensée ?

Un indice nous est donné par la distinction établie entre empirisme et rationalisme, suggérée par Bachelard dans le texte précédemment cité sur la « physiologie de l'idéation ». Pour être plus précis, il s'agit considérer le passage de l'empirisme au rationalisme dans l'acte même de penser. La seule précision qui nous est donnée par le texte cité est la rapidité de la pensée. Le signe du rationalisme actif, ce serait la vitesse de la pensée. Que faut-il comprendre par-là ? Dans quelle mesure penser rationnellement signifierait penser vite ? On se méprendrait évidemment sur le sens de la suggestion bachelardienne si l'on se contentait d'y lire un éloge de l'impatience, de la précipitation ou de l'empressement. Bachelard souscrirait sans doute à la sagesse proverbiale, qui nous enjoint de ne pas confondre « vitesse » et « précipitation » ! Toujours est-il que nous devons maintenant rendre compte de cette vitesse de la pensée, caractéristique du rationalisme actif. Si l'on se reporte ici encore à la fin du chapitre du *Rationalisme appliqué* autour duquel nous gravitons, nous voyons Bachelard avancer un double principe pédagogique, associé au problème du dynamisme de pensée : « pensez lentement et repensez vite, le règne de la repensée étant le règne même du rationalisme »[1]. On comprend que la vitesse de la pensée dépend d'une réorganisation de la pensée, plus que de la facilité du problème traité. On ne pense rapidement qu'à la condition de repenser une nouvelle fois ce qu'on a déjà pensé, distinction qui semble nous renvoyer à la différence que Bachelard pose entre d'un côté la pensée simplement assertorique (empirisme), ne faisant qu'accumuler des connaissances et des idées, et de l'autre la pensée apodictique, qui est une pensée consciente de la problématique précise selon laquelle elle se développe, mais surtout élevée à un degré supérieur de réflexivité (rationalisme). La pensée rationnelle se caractérise ainsi par un principe de réorganisation grâce auquel on introduit un ordre dans les pensées, selon une

[1] RA, p. 100.

« ligne d'emprise » qui permet de les parcourir à nouveau avec rapidité et facilité. C'est là que réside la pensée dynamique, dans une pensée qui ne se contente pas de comprendre, mais qui a surtout pleinement conscience de la démarche d'acquisition des idées. On n'est pas rationaliste du premier coup, mais seulement dans une « deuxième approximation », après un réel effort de culture qui nous enjoint de suivre une ligne de pensée dans sa dynamique propre, que l'on doit revivre depuis le problème initial jusqu'aux conclusions finales, en passant par les différents moments de sa progression et ses articulations. De sorte que l'on peut inscrire la question du dynamisme de pensée dans la perspective de la « phénoménologie de l'homme studieux », et la comprendre comme une dynamique de l'« être pensant ». Il s'agit de « décrire l'être humain comme promotion d'être, dans son essentielle tension, en doublant systématiquement toute ontologie par une dynamologie »[1]. Ce n'est pas en répétant son savoir qu'on est rationaliste. On pourrait même dire, en retrouvant l'une des formules bachelardiennes les plus connues, mais qui reçoit ici un éclairage inattendu[2], qu'on n'*est* pas rationaliste. On doit le devenir, ou en *reconquérir* la pleine conscience (conscience de rationalité), en devenant le sujet conscient de l'acte de comprendre (apprendre), en refaisant soi-même le cheminement qui a conduit à surmonter les difficultés, autrement dit en revivant dans sa progression l'effort de pensée qu'un sujet met en œuvre en s'affrontant à un problème qu'il doit résoudre (réapprendre, consolider). Le rationalisme est pour Bachelard une pensée au travail, inachevée par principe. Elle désigne des tâches et implique un engagement. Le dynamisme spirituel semble ainsi toujours orienté vers un avenir de pensée, ainsi que le suggère par ailleurs la phrase conclusive du *Rationalisme appliqué* : « comprendre ne résume pas seulement un passé du savoir. Comprendre est l'acte même du devenir de l'esprit »[3].

Néanmoins, quel statut doit-on accorder à ce dynamisme de la compréhension ? S'agit-il d'une description métaphorique du psychisme, visant simplement à souligner le caractère actif de la pensée rationnelle ? Ou faut-il y déceler plus sérieusement une tentative pour penser le caractère réellement dynamique de la pensée en acte, auquel cas il est nécessaire de déterminer de façon plus précise la nature même de ce mouvement ? Selon nous, le mouvement de pensée tel que le présente Bachelard n'est pas métaphorique. Il ne consiste pas simplement à donner à comprendre les processus psychiques de façon analogique et imagée. Il s'agit bien plutôt, comme on peut le constater par exemple

[1] ENG, p. 36.
[2] Cf. ER., p. 10.
[3] RA, p. 215

nettement dans *La Dialectique de la durée*, de rendre compte de notre « expérience de dynamique intime »[1], qu'il convient de resituer sur l'axe temporel d'un « temps actif »[2] et dans la perspective d'une « algèbre des actes »[3]. On doit comprendre par-là que la pensée en acte, y compris dans sa dimension la plus intellectuelle, n'est pas purement logique, indifférente au temps et à l'activité réelle d'un sujet. Avec l'articulation du dynamisme spirituel et de l'effort de compréhension du sujet qui tente de résoudre une difficulté, on retrouve d'ailleurs l'une des idées centrales de Bachelard en ce qui concerne le vecteur de culture du psychisme, qui doit être orienté vers l'avenir, dans la mesure où l'esprit présenterait un « besoin d'avenir », un « besoin de progrès »[4].

On s'en rendra bien compte si l'on se réfère aux précisions qu'apporte Bachelard dans *La Dialectique de la durée*, dans le cadre de l'« effort de conscience maxima » qui caractérise le psychisme en tension :

> Si l'on veut bien rentrer en soi-même, on aura vite l'impression d'un caractère bien spécifique apporté par la rapidité de la pensée discursive quand elle relie les étapes d'un raisonnement bien fait. Cette rapidité n'est pas une simple vitesse. Il s'y adjoint des caractères d'aisance, d'euphorie, d'élan, qui pourraient donner un sens très précis à une énergie vraiment spécifique qu'on pourrait bien appeler l'énergie rationnelle. Ce dynamisme de la compréhension réclame la conscience de la possession d'une forme. On ne l'éprouve pas dans le premier essai, on n'en voit pas le prix dans la première lumière. Il faut précisément que la causalité intellectuelle soit montée. Ce dynamisme est contemporain d'un recommencement. Il est alors structure et construction. C'est une cause qui sait reprendre son effet. C'est un rythme. On s'en rend maître en préparant la succession des évènements intellectuels[5].

Le dynamisme de la compréhension se présente aux yeux de Bachelard comme un phénomène dynamique (mouvement) plus que logique (ordre), sous la forme d'un rythme. C'est un mouvement qui procède par un recommencement plus que par la continuité de simple acquisition et accumulation des connaissances. De ce point de vue, le dynamisme psychique, s'il nécessite une impulsion et un élan, ne s'y réduit pas. Les impulsions et les

[1] DD, p. 68.
[2] DD, p. 68.
[3] DD, p. 69.
[4] DD, p. 72.
[5] DD, p 76.

élans qui mettent la pensée en mouvement (conduite primaire) doivent être organisés et hiérarchisés dans un mouvement de reprise réfléchie (conduite secondaire), ce que Bachelard désigne par l'idée de « consolidation », examinée au chapitre V du livre, intitulé « La consolidation temporelle ». C'est par un processus de la consolidation, dont Bachelard reprend l'idée aux analyses surprenantes d'Eugène Dupréel, l'auteur des *Essais pluralistes* et de l'étude « Théorie de la consolidation. Esquisse d'une théorie de la vie d'inspiration sociologique »[1], que devrait s'opérer l'intériorisation de l'ordre des pensées dans le psychisme, dont l'enjeu principal est le « passage d'un ordre éphémère à un ordre durable, passage d'un ordre tout extérieur à un ordre interne et nécessaire »[2]. Bachelard présente la consolidation comme la condition de possibilité de la constitution et de la stabilisation d'un ordre psychique, que ce soit dans la société, la mémoire ou encore la raison ! Par exemple, comme le souligne Bachelard en se référant toujours à Dupréel, le passage de la simple reproduction des mœurs, transmises par l'héritage social, à une action authentiquement morale, dont le caractère obligatoire a été intériorisé par la conscience, n'est possible que par un processus de consolidation. Sans cet effort de reprise et d'intériorisation, la prescription morale demeurerait un motif extérieur au sujet. Or il en irait de même dans l'ordre du savoir : ce que nous apprenons initialement par mémorisation de ce qui est communiqué et transmis par le professeur, ne devient vraiment savoir que dans la mesure où l'ordre interne et l'enchaînement des pensées sont intériorisés par l'élève. La différence intervient avec l'appropriation active des connaissances, en sorte que l'ordre des idées n'a plus rien d'accidentel et d'extérieur à l'esprit. Il n'est pas simplement mémorisé à la façon d'une donnée à enregistrer dans l'esprit, mais reconstruit en fonction des normes rationnelles du développement de la pensée, intériorisées par le sujet dans son acte de compréhension. On passerait ainsi de la simple succession des pensées, qui renvoie au donné décousu de la pensée vécue et à l'ordre contingent de l'acquisition des idées, à l'ordination des pensées, qui désigne l'ordre nécessaire des liaisons et des enchaînements de la pensée repensée, qui ne peut devenir réfléchie que de façon récurrente. Il faut d'abord avoir pensé *de facto* pour repenser selon l'ordre des raisons. Comme le dit encore Bachelard : « il faut *séjourner* longtemps dans la pensée fondamentale d'une notion pour en faire un centre de relations, pour qu'elle devienne une totalité de pensée »[3].

[1] Cf. E. Dupréel, « Théorie de la consolidation. Esquisse d'une théorie de la vie d'inspiration sociologique », *Revue de l'Institut de Sociologie*, juillet-septembre 1931, reproduit dans E. Dupréel, *Essais pluralistes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, pp. 150-195.
[2] DD, p. 80.
[3] RA, p. 100.

2. Un réappropriation dynamiste de Kant

Une deuxième ligne de développement de la conception dynamiste de la pensée que cherche à décrire et à détailler Bachelard nous conduit à examiner une première figure de la tradition de la « grande philosophie » avec laquelle il dialogue constamment au fil de ses enquêtes épistémologiques. Il s'agit de Kant. On peut être surpris de voir ici apparaître cette figure majeure de l'idéalisme allemand, dont la critique de la raison et la philosophie criticiste avait notamment pour finalité de construire un système architectonique de la raison humaine, fondé sur une structure nécessaire et invariable, ce que récuse ouvertement Bachelard. Mais comme nous l'avons déjà rappelé plus haut, sans aller alors dans le détail, Bachelard n'invalide pas complètement le kantisme. Il propose au contraire, dans une certaine mesure qu'il va s'agir de fixer et de circonscrire, de rectifier et de réactualiser la pensée de Kant, en s'appuyant sur les mutations de la raison qui ont été introduites par la nouvelle science. On pourrait même être tenté de faire l'hypothèse selon laquelle Bachelard reproduit le geste criticiste inaugural de Kant, qui se voulait le philosophe de la physique newtonienne, par la reprise du travail de critique de la raison en tenant compte des acquis de la physique einsteinienne, ce qui semble posséder un semblant de pertinence quand on sait que c'est la révolution de la théorie de la Relativité qui a conduit Bachelard à la pensée philosophique. Toujours est-il que Bachelard se réclame parfois de l'esprit du kantisme. C'est ce que l'on peut constater dans ce passage de *La Philosophie du non*, ouvrage le plus prolixe en déclarations sur le sujet, où Bachelard affirme clairement et explicitement : « le mouvement spirituel du kantisme reste bon, mais ce mouvement ne se dépense pas dans une seule direction ; il se déroule le long de deux axes, peut-être le long de plusieurs axes »[1]. Mais dans quelle direction Bachelard poursuit-il le mouvement du kantisme ? Quels sont les prélèvements opérés dans le système kantien ? S'agit-il d'en reprendre des thèses et des concepts, dans une perspective thématique ? Ou alors d'en prolonger le geste, dans une perspective plus méthodologique ? Pour approfondir l'analyse de cette question de la réappropriation du kantisme par Bachelard, que nous avons qualifiée de dynamiste, nous suivrons une piste de réflexion déterminée : la nouménologie scientifique. Car, ainsi que nous allons le voir, c'est du point de vue de la productivité de la pensée que l'étude relationnelle de Bachelard et de Kant contribue à l'analyse de la dynamologie de l'esprit.

[1] PN, p. 106.

Commençons par une enquête terminologique, qui nous permettra de déterminer ce qu'il faut entendre par le syntagme « nouménologie scientifique », d'inspiration kantienne. Quel est le sens et la portée du concept de nouménologie tel que Bachelard en fait usage ? Quel rapport entretient-il avec le concept de noumène au sens classique du terme ? Que cherche-t-on à penser à l'aide de la reprise de ce concept spécifique ? Quel usage légitime peut-on en faire dans un contexte épistémologique qui est, en première approximation, sans lien direct avec le système philosophique où il a pris son sens initial, et technique ?

Si l'on se réfère par exemple au *Dictionnaire historique de la langue française* édité sous la direction d'Alain Rey, on apprend que le terme de « noumène » vient de l'allemand *noumenon,* créé spécialement par Kant d'après le grec *noomena*, qui est utilisé par Platon dans le *Timée* à propos des Idées[1]. En grec, *noomena* signifie « ce qui est pensé ». Il renvoie au verbe *noein*, signifiant « se mettre dans l'esprit, comprendre, penser ». Une première ligne de compréhension se dessine alors : le noumène renvoie à l'activité de l'intelligence. Il est question de ce qui est pensé indépendamment des objets empiriques. Dans cette première approche, le noumène se présente, comme le soulignait déjà Kant dans la *Critique de la raison pure*, en tant qu'être de l'entendement. Il s'agit d'un objet transcendantal, que nous venons comprendre comme la pensée indéterminée de quelque chose en général. Le noumène est un être intelligible, sans lien direct avec l'expérience concrète. C'est un concept sans objet dont nous ne savons rien (*de facto*), et même dont nous ne pouvons rien savoir (*de jure*). Au risque de rappeler ici des aspects élémentaires de la doctrine kantienne, on soulignera, pour resituer le contexte théorique et problématique de l'acception kantienne du concept de noumène, que dans le chapitre « De la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes » de la *Critique de la raison pure*[2], Kant distingue deux usages de l'entendement : 1) un usage empirique, qui consiste à rapporter l'entendement aux phénomènes, c'est-à-dire aux objets d'une expérience possible ; 2) un usage transcendantal, consistant à rapporter l'entendement aux choses en général (ou en soi). En schématisant le propos à grands traits, on peut dire que l'usage empirique de l'entendement délimite le champ restrictif de la connaissance objective, qui se réduit à ce qui peut être donné au sujet dans une intuition sensible, alors que l'usage transcendantal oriente le sujet hors de la sphère d'une expérience possible. C'est à ce niveau de l'analyse qu'entre en jeu le concept de noumène. Kant nous dit qu'il faut

[1] A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, Tome 2, Le Robert, 1992, p. 2399.
[2] E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Delamarre, F. Marty, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1980, pp. 276-294.

entendre le noumène en deux sens distincts : 1) dans un *sens négatif*, il s'agit d'une chose, en tant qu'elle n'est pas l'objet de notre intuition sensible, abstraction faite par ailleurs de notre manière de l'intuitionner ; 2) dans un *sens positif*, il est question de l'objet d'une intuition intellectuelle, c'est-à-dire d'un mode particulier d'intuition qui n'est pas celui de l'être humain, mais dont on peut concevoir la possibilité pour un autre type d'entendement, par exemple l'entendement divin. Dans cette perspective, nous dit Kant (B 311), « le concept de noumène est donc simplement un concept limitatif, pour restreindre les prétentions de la sensibilité, et il est donc d'un usage négatif »[1]. Le sens négatif du noumène se comprend comme l'impossibilité de s'y rapporter comme à un objet déterminé. Le noumène demeure un inconnu, et même un inconnaissable : c'est un concept sans objet.

Dans un texte plus tardif, Kant parle du noumène comme de *quelque chose = X*, afin de préciser son caractère d'inconnu et d'indétermination. Ainsi, à côté du phénomène comme objet déterminé par notre appréhension sensible, et soumis à l'organisation logique des catégories, il y aurait place pour une « chose » indéterminée : le noumène. Mais comme le précise très clairement Kant dans l'*Opus postumum*[2], phénomènes et noumènes ne diffèrent pas dans un sens réalistique ou ontologique : « la chose en soi = X ne signifie pas un autre objet, mais seulement un autre point de vue, négatif, à partir duquel précisément le même objet est considéré »[3]. La différence entre le noumène et le phénomène ne devrait donc pas être pensée en termes de différence d'objets, mais dans le sens de la diversité des rapports que le même sujet entretient avec le même objet, selon deux perspectives différentes. C'est ce que suggérait déjà l'idée de noumène comme concept d'un objet en général pensé indépendamment de notre faculté d'intuition empirique. Il s'agit du même objet que le phénomène, mais pris dans un autre rapport que celui qui se détermine avec la sensibilité. Si le phénomène désigne l'objet appréhendé dans l'intuition sensible, le noumène renvoie au même objet, mais pensé exclusivement à partir de l'entendement, comme objet en général, c'est-à-dire sans aucun rapport avec les déterminations sensibles qui constituent le phénomène (dimension transcendantale), et au-delà de toute expérience possible pour le sujet humain, limitée à la sensibilité (dimension transcendante). De sorte que le noumène peut être compris non seulement comme un concept transcendantal, en tant qu'objet de la pensée indépendant de l'expérience, mais aussi comme un concept transcendant, en tant qu'il est au-delà de toute expérience possible, et incapable de s'y

[1] E. Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 290.
[2] E. Kant, *Opus postumum*, Liasse VII, 4 : « Espace et temps. Révision du rapport phénomène-noumène », trad. F. Marty, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1986.
[3] *Ibidem*, p. 149.

appliquer de façon déterminante. Le concept de noumène opère ainsi, dans le cadre de la théorie kantienne de la connaissance objective, comme une limite à notre pouvoir de connaître, et restreint l'usage de l'entendement aux objets d'une intuition possible.

On peut revenir à Bachelard en fonction de ce premier niveau de compréhension du concept de noumène, en déplaçant l'analyse dans le contexte spécifique de sa réutilisation du concept kantien. Le noumène scientifique est proposé par Bachelard dans le cadre de l'interprétation des conséquences épistémologiques et philosophiques des révolutions de la science du XX^{e} siècle, dans le but de rendre compte de la productivité de pensée à l'œuvre dans la nouvelle physique. Bachelard dialectise ainsi le concept de noumène, en le retravaillant, afin de le rendre opérant dans le cadre de la physique contemporaine. Le contexte de sa réflexion est la nouveauté introduite par les bouleversements scientifiques de son époque. Avec la science contemporaine, il est en effet question de phénomènes nouveaux (quanta de matière, particules élémentaires), et de nouveaux domaines de recherche (mécanique ondulatoire, mécanique relativiste, physique subatomique), qui échappent à notre intuition sensible, sans être pour autant de nature transcendante, au sens kantien. Les micro-objets et les microphénomènes, comme les appelle Bachelard, ne sont pas au-delà de l'expérience empirique. Ils sont plutôt infra-sensibles. A l'échelle corpusculaire, l'intuition sensible n'a donc aucune « prise » sur les phénomènes, et la cohérence habituelle des intuitions et des catégories qui soutient notre expérience commune se révèle inopérante. Il faut penser autrement, rompre avec nos habitudes psychologiques, et spécialement avec les présupposés positivistes hérités du XIX^{e} siècle, selon lesquels la science n'est possible que sur la base de ce qui est directement observable dans le cadre des données de la perception, qu'il s'agisse soit de l'observation naturelle, fondée sur le sens, soit de la perception augmentée par la technique instrumentale. Ainsi que le rappelle Bachelard dans « Noumène et microphysique »[1], le phénomène scientifique étudié par la microphysique n'a plus rien de commun avec le phénomène observable à notre échelle. On ne pourrait même plus parler d'objet au sens ordinaire du terme. Il faudrait ainsi faire le deuil, si l'on veut vraiment comprendre la nouvelle physique, d'une connaissance qui serait conforme à nos intuitions, qui rendrait compte de « notre propre monde », de « nos objets », autrement dit de « l'expérience quotidienne ». C'est ici qu'intervient le sens critique du concept de noumène, tel que Bachelard le redéfinit. Dans un premier temps, tout nous laisse penser que le noumène scientifique constitue un objet transcendant. En tant qu'objet de la

[1] ETU, pp. 11-22.

pensée rationnelle dont on ne peut avoir aucune intuition sensible directe, et par-là aucune expérience au sens classique du terme, il dépasse effectivement l'expérience constituée. C'est ce que nous appellerons le sens négatif du noumène scientifique : il se pose en rupture avec l'expérience commune et les principes généraux par lesquels nous cherchons à l'expliquer, tout particulièrement le principe géométrique de la localisation dans un espace tridimensionnel, ou le principe mécanique de transport d'un objet selon une trajectoire déterminée et complètement analysable. Le noumène microphysique, dans la mesure où il se présente comme un phénomène produit par une technique artificielle, et comme échappant au conditionnement sensoriel de l'observation naturelle, transcende l'expérience macro-physique, en allant au-delà des capacités naturelles de perception du sujet humain.

Néanmoins, le noumène scientifique présente également un sens positif, identifiable comme transcendantal. En effet, il semble que le noumène scientifique soit pensé par Bachelard comme une condition de possibilité *a priori* de l'information rationnelle des (micro)phénomènes expérimentaux, dans le contexte bien déterminé et délimité de l'étude du monde subatomique[1]. Il s'agit alors de faire du noumène une catégorie épistémologique, dont la fonction consiste à marquer la différence irréductible des référentiels qui permettent de penser les phénomènes selon des échelles différentes. Il est alors nécessaire de préciser que le sens de l'expérience change avec la nouménologie de la physique contemporaine. Comme le souligne Bachelard de façon récurrente, on ne peut même plus vraiment parler d'expérience au sens usuel. Il faut raisonner plutôt en termes d'*expérimentation*, et plus précisément de *réalisation expérimentale*. Le microphénomène est construit grâce au couplage de la pensée mathématique et de la technique instrumentale. Il n'est jamais donné. Le noumène scientifique, en tant qu'objet de pensée produit par la raison, oriente alors l'expérimentation technique, en déterminant et en orientant le processus d'expérimentation. Nous retrouvons ici le thème bachelardien bien connu de la phénoménotechnique. Avec la microphysique, la pensée scientifique peut être qualifiée de « factice », au sens où elle se dévoile comme puissance d'invention : une puissance de réalisation technique, de construction d'un réel scientifiquement produit au laboratoire. Elle a acquis le pouvoir de construire des phénomènes, dans un sens qui n'a rien d'idéaliste, et d'effectuer sa propre réalisation, par la mise en œuvre d'un programme de recherche expérimentale. C'est

[1] Nous indiquons cette restriction pour éviter une confusion possible, en, l'occurrence la tentation de généraliser la nouménologie bachelardienne à l'ensemble de la connaissance scientifique. Or Bachelard prend soin de rappeler que la rupture épistémologique entre science classique et science contemporaine n'implique pas d'homogénéiser les deux référentiels épistémologiques. Ainsi, par exemple, il n'est pas besoin de recourir à la physique relativiste pour rendre compte des phénomènes qui se produisent à une vitesse nettement inférieure à la vitesse de la lumière. Dans ce cas, la physique newtonienne est suffisante.

pourquoi le vecteur épistémologique contemporain va désormais, selon Bachelard, du rationnel au réel, et non inversement du réel au rationnel, comme le soutenait en suivant l'entraînement du sens commun. Il s'agit d'aller des principes vers des choses, et non des choses vers des principes, comme le fait par exemple la physique classique dans le champ épistémologique qui est le sien. Les particules élémentaires, par exemple, sont pensées mathématiquement avant d'être détectées. On peut donc dire que la pensée mathématique fournit un programme rationnel d'enquête qui oriente les recherches expérimentales. Ainsi, les sciences physiques contemporaines ne se contentent plus d'analyser, de déduire, d'expliquer ni de prévoir les faits et les phénomènes naturels. Le phénomène ne précède plus une théorie qui ne serait censée que le décrire, l'analyser et l'expliquer *a posteriori*. La puissance de réalisation de la science contemporaine nous met en présence d'une invention qui porte sur des expériences, sur les phénomènes, et finalement certains aspects ou niveaux du réel lui-même. On ne doit plus parler ici de réel en général, mais de réel scientifique, et de réalisme phénoménotechnique[1]. De sorte qu'il est nécessaire de s'interroger sur cette concrétisation de l'abstrait, sur cette réalisation expérimentale qui caractérise la science contemporaine comme science nouménale, en examinant comment se fait le passage de la pensée rationnelle à l'expérimentation technique. C'est ce que nous désignerons comme un schématisme mathématique, qui se couple nécessairement à la nouménologie scientifique, et qui dessine l'axe d'un nouvel aspect du non-kantisme de Bachelard.

En ce qui concerne cette dimension du schématisme, on peut recenser plusieurs expressions renvoyant dans le texte bachelardien : 1) soit directement et explicitement au champ lexical du schématisme ; 2) soit aux notions qui lui sont apparentées dans le réseau sémantique qui le caractérise dans le sillage de la philosophie de Kant. Nous allons en dresser une sorte de « catalogue », restreint mais suggestif, sans prétendre à l'exhaustivité. Dans *Les Intuitions atomistiques*, plusieurs passages peuvent retenir notre attention. Bachelard y affirme par exemple explicitement que « nos concepts sont des *schèmes* d'intervention » [2]. Il parle quelques lignes plus loin d'« un phénomène précisé, schématisé, imprégné de théorie. Non pas trouvé mais produit »[3]. Ailleurs, il nous adresse cette invitation : « Toutes ces précautions une fois prises, fermez les yeux sur le réel et confiez-vous aux intuitions intellectuelles »[4], tout en évoquant un peu plus bas un « risque

[1] Sur la question du réalisme scientifique, on lira la thèse de doctorat de Michel-Élie Martin, publiée sous le titre : *Les réalismes épistémologiques de Gaston Bachelard* (Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2012).
[2] IA, pp. 130-131.
[3] IA, pp. 138-139.
[4] IA, pp. 150-151.

scientifique par lequel des intuitions nouvelles réforment la pensée et l'expérience »[1]. Sans oublier que Bachelard envisage à ce moment-là, dans le cadre d'une occurrence à notre connaissance unique dans l'œuvre épistémologique, un rôle fécond pour l'imagination dans la production de phénomènes scientifique nouveaux, qui faciliterait la tâche de l'entendement en vue de la constitution des hypothèses atomistiques[2]. Imagination scientifique dont il est affirmé quelques pages plus loin, à propos du progrès des développements axiomatiques de l'atomistique contemporaine, que jamais elle « n'a été plus riche, plus mobile, plus subtile que dans les recherches contemporaines sur les principes atomiques »[3]. Dans *Le Nouvel esprit scientifique*, Bachelard examine ce qu'il nomme des espaces de configuration, qui sont des « formes a priori de la schématisation »[4], auxquelles *L'Expérience de l'espace contemporaine* consacrera spécifiquement, trois ans plus tard, une analyse approfondie, sous la dénomination d'« espaces abstraits »[5]. On soulignera que l'article « Critique préliminaire du concept de frontière épistémologique » évoque quant à lui des *« a priori de la pensée »*, qui ne sont jamais définitifs[6]. On citera, pour terminer ce parcours, *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, ouvrage plus tardif, où Bachelard nous dit pourtant encore que c'est « la pensée mathématique qui proposera les schèmes d'études pour les phénomènes ondulatoires »[7], mais aussi que la mécanique ondulatoire met en jeu un « jugement synthétique *a priori* »[8], ou encore que la physique contemporaine mobilise des « transcendances rationnelles »[9]. Sans oublier que l'introduction de l'ouvrage signalait déjà l'importance d'un « noumène » que nous devrions comprendre comme un outil de pensée pour la transformation des phénomènes[10]. Il ne s'agit là que d'extraits dispersés dans l'œuvre épistémologique, et on pourrait penser qu'ils ne prouvent rien en tant que tels. Néanmoins leur mise en relation nous révèle un mode spécifique d'interprétation des modifications introduites dans la connaissance du réel par le nouvel esprit scientifique, et il est indéniable que Bachelard, sur une période qui s'étend de 1931 à 1951, fait un usage récurrent de concepts hérités du criticisme, dont la rectification devrait permettre de mieux comprendre ce qui est en jeu avec la nouvelle physique.

[1] IA, p. 152.
[2] IA, p. 142.
[3] IA, p. 159.
[4] NES, p 99.
[5] EEPC, pp. 109-140.
[6] ETU, p. 76.
[7] ARPC, p. 188.
[8] ARPC, p. 195.
[9] ARPC, p. 210.
[10] ARPC, p. 7.

Pour développer une interprétation raisonnée et ordonnée de ces références textuelles, nous proposons de nous intéresser maintenant de près au texte le plus significatif sur ces questions, qui nous permettra de prendre la mesure de l'importance de la réappropriation dynamiste de la nouménologie. Il s'agit de l'article intitulé « Noumène et microphysique », datant de 1931-1932. Ce texte est intéressant pour au moins deux raisons. Premièrement, il est publié avant les œuvres citées précédemment, et constitue selon nous, avec d'autres textes de l'époque, une matrice de la pensée bachelardienne, dans laquelle se jouent ses premiers engagements ontologiques, et ses premières audaces métaphysiques[1]. On peut considérer que la plupart de thématiques et orientations essentielles de la philosophie des sciences de Bachelard y figurent, au moins en filigrane : la rupture avec la connaissance commune, le couplage raison-expérience, la phénoménotechnique ou encore l'inventivité rationnelle. Pour que le tableau épistémologique soit complet, il ne manquerait ici que la psychanalyse de la connaissance objective. Deuxièmement, il est patent que Bachelard réinvestit dans ce texte le champ sémantique du noumène, en envisageant la microphysique à la lumière d'une « intuition nouménale » et dans la perspective d'un *a priori* mathématique. Il est question d'un « noumène » que l'on instituerait sous les phénomènes[2], de « coordination nouménale »[3] des données expérimentales, de « propriétés nouménales » associées aux propriétés phénoménales[4], d'une « nouménologie » qui éclaire la phénoménotechnique[5], et de « plan nouménal du microcosme »[6], essentiellement complexe. Mais Bachelard insiste particulièrement sur une « intuition nouménale », qui servirait de principe régulateur pour la réforme des bases axiomatiques[7], ainsi que sur une « image mathématique du concret », formée par la série bien coordonnée des abstractions[8], sans oublier la mention provocatrice d'une « métaphysique qui est positive puisqu'elle s'expérimente »[9]. L'argumentation de Bachelard vise à établir les propriétés distinctives de la science du XIX^{e} siècle, désignée comme « classique », et de la science du début du XX^{e} siècle, qui est celle du « nouvel esprit scientifique ». Si la science du XIX^{e} était la science de « notre » monde, valable à l'échelle de « nos » objet et en adéquation avec les cadres de « notre » expérience quotidienne, aucune expérience immédiate n'est possible dans le cadre

[1] Nous développons cette hypothèse au chapitre 4.
[2] ETU, p. 17.
[3] ETU, p. 14.
[4] ETU, p. 17.
[5] ETU, p. 18.
[6] ETU, p. 18.
[7] ETU, p. 19.
[8] ETU, p. 21.
[9] ETU, p. 22.

de la microphysique, dans la mesure où le microphénomène échappe à toute appréhension sensible ou perceptive directe. On ne se rapporte plus aux mêmes objets, et il devient même problématique de parler d'objets au sens habituel du terme, caractérisés par des formes déterminées et l'indépendance aux méthodes de détection. Ce sont autant de nouveautés qui impliquent un changement de langage, mais surtout une réforme de la façon de penser[1]. Un aspect majeur de ce changement concerne la catégorie générale de *relation*. Avec la microphysique, on ne pense plus en termes de « substances » séparées, ou de « choses » caractérisées par des propriétés substantielles fondamentales. On est confronté à une réalité qui ne peut être pensée correctement que dans un *tissu de relations* : les propriétés du phénomène dépendent de ses relations avec d'autres phénomènes. Ainsi, on ne peut plus avoir « confiance en l'instruction que le donné immédiat prétend nous fournir »[2], car on ne peut pas voir ou toucher directement le microphénomène (expérience subjective), obtenir des informations directes sur lui au moyen des sensations. Il est nécessaire de le penser, et surtout de le produire artificiellement : c'est un phénomène de seconde position. C'est en ce sens que Bachelard parle de « coordination nouménale » d'essence mathématique. Le microphénomène est pensé mathématiquement avant de faire l'objet d'une production phénoménotechnique et d'une vérification expérimentale, qui le réalisent matériellement. Le micro-objet est d'abord un pur objet de la pensée, une variable intégrée dans un formalisme mathématique, qu'il est spécieux de considérer comme une entité comprise en un sens ordinaire. Le rôle des mathématiques est donc prégnant dans la microphysique. Elles ne sont plus un simple « moyen d'expression »[3], un outil commode pour décrire les phénomènes, autrement dit un simple langage permettant la mise en forme linguistique d'un donné empirique préexistant. Leur rôle n'est plus simplement de mettre de l'ordre dans le « tableau des résultats obtenus »[4], ni de résumer l'expérience par un symbolisme logique adéquat ou un système rigoureux de notation formelle. Les mathématiques opèrent, au sens réaliste du terme, dans la perspective de la production réelle des microphénomènes, en suggérant des programmes rationnels d'expérimentation technique. Comme l'indique notamment Bachelard à la fin de l'article : « La science contemporaine est plus qu'une description de phénomènes, c'est une production de phénomènes »[5].

[1] Bachelard entend par-là une réforme des *principes* (par exemple : le principe du déterminisme), des *concepts* (par exemple : le concept de substance) et des *intuitions* (par exemple : l'objet solide) qui sous-tendent et orientent notre entreprise de connaissance des différents secteurs du réel. Nous en parlons au chapitre 3.
[2] ETU, p. 14.
[3] ETU, p. 15.
[4] ETU, p. 15.
[5] ETU, p. 22.

C'est dans ce contexte théorique renouvelé qu'opèrent le noumène et le schématisme chez Bachelard. Le noumène mathématique préfigure le microphénomène en sorte que c'est la pensée rationnelle qui dessine, oriente et règle l'expérimentation, en coordonnant le champ microphysique au moyen des équations. Le noumène mathématique a pour fonction d'assurer la coordination théorique *a priori* des phénomènes expérimentaux. On perçoit ainsi clairement la signification de la référence initiale de Bachelard à la philosophie kantienne. Sans restituer ici dans le détail le rôle et la fonction du noumène chez Kant, on soulignera que sa réutilisation bachelardienne s'inscrit dans le sens positif de ce concept, Bachelard refusant catégoriquement l'idée d'une borne indépassable (de fait) ou d'une limite *a priori* (en droit) valable absolument pour la connaissance scientifique[1]. Ce serait la une prétention philosophique dogmatique et extérieure à la pratique scientifique réelle. Toujours est-il que le noumène scientifique, qui désigne un pur objet de la pensée mathématique, indépendant de l'expérience sensible et de la réalité commune, ne désigne pas pour autant un inconnaissable. Il s'agit au contraire d'une condition nécessaire de la connaissance du micro-objet. Ainsi le contexte nouveau de la microphysique implique des transformations du sens et de la portée de la catégorie de noumène, qui nécessitent une mise en perspective par le schématisme. Si le noumène mathématique est un pur objet de pensée avant d'être une réalité expérimentale issue de la pratique de laboratoire, il n'en demeure pas moins en direction de l'expérience scientifique (non de l'expérience en général). On devrait même parler d'expérimentation pour éviter toute confusion, et souligner le rôle actif de la pensée dans la connaissance microphysique. Le noumène mathématique schématise l'expérimentation phénoménotechnique en dessinant *a priori* le plan des réalisations instrumentales dans ce que Bachelard appelle des espaces de configuration ou des espaces abstraits. C'est en ce sens précis que la nouménologie scientifique possède une fonction schématisante. Il est question d'une préfiguration structurelle de l'expérimentation, en vue de sa réalisation technico-instrumentale. Pour reprendre une expression bachelardienne, la nouménologie mathématique nous livre « le réel en plan », avant que l'on puisse le détecter au moyen d'appareils adéquats, et attester de sa réalité matérielle. Les microphénomènes sont préfigurés dans un réseau de relations, à partir d'une topologie de concepts qui constitue le plan rationnel orientant et informant les réalisations expérimentales. Le noumène n'est pas une simple idée spéculative, mais un véritable opérateur cognitif, une idée dynamique qui suggère l'expérience scientifique en déterminant un programme de

[1] Cf. ETU, pp. 69-76.

recherches. En ce sens, le noumène met en jeu un schématisme de l'idée *a priori*, impliquant une classe particulière de jugements synthétiques, sous forme de faisceaux de relations préfigurant l'expérience scientifique. On peut en conclure que le schématisme nouménologique présente une analogie fonctionnelle (ou opératoire) avec le schématisme kantien, non une ressemblance structurelle ou doctrinale. Il s'agit, si l'on se permet de restituer le schématisme kantien de façon sommaire et abrupte, sans tenir compte de toutes les subtilités exposées par Kant dans les pages difficiles de l'« Analytique des principes » dans la première *Critique*, de rendre compréhensible la liaison de l'objet de pure pensée avec l'expérience concrète, plus précisément ici l'expérience scientifique de laboratoire. Nous proposons d'énoncer et de formaliser cette similitude fonctionnelle ainsi :

> De même que le schème est pensé, chez Kant comme une médiation nécessaire permettant de donner à un concept son image, c'est-à-dire de projeter le concept dans l'intuition pure afin qu'il puisse informer l'expérience sensible, de même le noumène scientifique, chez Bachelard, est pensé comme un opérateur rationnel permettant l'information *a priori* du champ expérimental, dans le sens d'une préfiguration mathématique de l'expérience dans des espaces de configuration.

Comme le dit Bachelard, avec une formule suggestive, il faut que le phénomène soit « sensibilisé mathématiquement »[1] pour que le réel puisse révéler toutes ses possibilités expérimentales. Qu'en est-il alors de la référence bachelardienne à l'intuition intellectuelle, dont on sait pourtant que Kant la refuse à l'entendement humain ? La question du statut ontologique des entités mathématiques, dans la pensée bachelardienne, constitue une question épineuse et massive, qu'il faudrait approfondir en examinant à quelle orientation philosophique contemporaine elle semble correspondre le mieux : l'intuitionnisme, le formalisme ou le logicisme. Nous n'avons pas besoin, pour l'économie de notre enquête, de traiter ce problème, qui mériterait une thèse spéciale. On se contentera ici d'affirmer, en ce qui concerne l'intuition nouménologique, qu'elle ne désigne pas une intuition noétique qui saisirait un objet intelligible existant par soi, ni d'une pure forme vide en attente d'un donné qui viendrait la remplir. L'intuition nouménale doit se comprendre dans le sens d'une raison qui se sensibilise mathématiquement, en se projetant dans les formes de l'espace et du temps pensés (et non vécus par les sens). Le schématisme nouménal opère dans un espace abstrait et dans un temps pensé, préfigurant le microphénomène dans un plan de

[1] ETU, p. 16.

représentation épuré, élevé à un niveau de formalisation supérieur par rapport au plan de l'expérience immédiate. C'est ce que semble confirmer l'idée, défendue par Bachelard, selon laquelle les opérations intellectuelles les plus abstraites de la physique mathématique se passent toujours dans un cadre spatio-temporel. C'est ce que nous indique notamment Bachelard au chapitre V de *La philosophie du non,* en disant *:*

> Pour satisfaire les besoins nouveaux de l'entendement dans sa réforme devant les nouveaux phénomènes, nous croyons qu'il faudra […] faire remonter les deux formes de l'intuition sensible jusque dans l'entendement, en laissant la sensibilité à son rôle purement affectif, à son rôle d'auxiliaire de l'action commune. Nous aboutirons ainsi à une détermination des phénomènes dans l'espace *pensé*, dans le temps *pensé*, bref dans des formes strictement adaptées aux conditions dans lesquelles les phénomènes sont *représentés.* Nous retrouvons ainsi une conclusion qui s'était déjà imposée à nous lors de nos réflexions sur le non-substantialisme : le plan de la représentation dûment intellectualisé est le plan où travaille la pensée scientifique contemporaine[1].

Or la représentation, telle qu'elle est définie et repensée par Bachelard dans le cadre de la nouménologie scientifique, doit être mise en relation avec l'idée de métaphore mathématique :

> La représentation traduit donc dans un espace de configuration ce que la perception a reçu dans un espace sensible. […] Penser le phénomène n'est pas le reproduire textuellement. […] En résumé, métaphore mathématique et phénomène mesuré ne peuvent être distingués ; la métaphore a les mêmes propriétés que la réalité ; la réalité n'est pas pensée et comprise autrement que la métaphore[2].

Ce qu'il faut comprendre, c'est que la pensée scientifique ne se contente pas de simplement « refléter » un réel qui serait donné tel quel dans l'expérience. Bachelard raisonne plutôt en termes de transposition, voire de traduction, mais surtout de production. L'idée de métaphore, telle qu'elle est utilisée pour qualifier le travail actif et thaumaturge de la représentation, désigne alors le déplacement de la pensée sur le plan de l'abstraction.

[1] PN, p. 110.
[2] PN, pp. 74-76.

Pour conclure sur ces questions, nous soulignerons que l'intuition nouménale n'a rien d'une intuition intellectuelle immédiate, qui saisirait directement la chose-en-soi, sans aucune médiation discursive ou technique. L'intuition nouménale est certes productrice de son objet, mais il y a nécessairement une médiation de nature mathématique, suivie d'une réalisation de nature instrumentale. Ce sont les mathématiques qui fournissent les formes de l'intuition nouménale, en dessinant une « image mathématique » du concret. En ce sens, Bachelard soutient que l'organisation rationnelle du plan microphysique par les noumènes mathématiques « fait figure de réalité », et que les micro-objets sont « représentés par des métaphores »[1]. Aussi, on pourrait penser que cette métaphorisation mathématique se rapproche plus de la symbolisation que de la schématisation en tant que telle, ces notions étant entendues au sens que leur donne Kant au § 59 de la *Critique de la faculté de juger*[2] avec l'idée d'hypotypose, qui désigne l'acte consistant à rendre sensible une idée abstraite. D'un certain point de vue, tout pourrait laisser croire que le noumène procède en fait par symbolisation, en tant qu'il est une sorte de métaphore mathématique de l'expérience concrète. Le noumène mathématique ne serait alors qu'une simple figuration analogique de la réalité expérimentale. Or si le noumène se présente comme une forme (ou configuration), il doit surtout être compris comme une structure informante, comme un opérateur dynamique qui fait émerger une loi de construction permettant de dessiner *a priori* le plan de l'expérience scientifique, autrement dit, si l'on use encore de la métaphore, comme le moule *a priori* qui engage un « réel en plan », dans le sens d'une expérimentation technique qui produit artificiellement le phénomène. Pour rassembler notre propos, nous dirons que si la sensibilisation du concept s'opère chez Kant par le schématisme, et si le concept pur est impuissant à une sensibilisation *directe* dans le système kantien, on voit que chez Bachelard le noumène de la science contemporaine est d'abord sensibilisé mathématiquement puis, réalisé expérimentalement. De ce point de vue, on pourrait faire l'hypothèse audacieuse selon laquelle la science contemporaine implique une activité de l'imagination formelle, non plus l'imagination reproductrice et empirique ancrée dans l'expérience immédiate, mais une imagination productrice et transcendantale, déliée de l'expérience sensible, mais devant opérer dans le sens d'une « propédeutique de l'expérience »[3].

[1] ETU, p. 13.
[2] Voici ce que dit Kant au § 59 : « Toutes les intuitions que l'on soumet *a priori* à des concepts sont soit des *schèmes*, soit des *symboles*, dont les premières contiennent des présentations directes du concept, et les secondes des présentations indirectes » (Folio Essais, 1985, p. 314).
[3] On pourrait prolonger ces questions dans le sens de la modélisation et de la simulation informatique. On pourrait aussi réinterroger et approfondir le schématisme nouménal à partir d'une analyse des notions d'expérience de pensée et de fictions de la science.

On doit ainsi distinguer deux moments de l'activité productive de la nouménologie. Le premier moment est celui de l'organisation *a priori* de l'expérience dans un espace de configuration, déterminant ce qui est mathématiquement possible, et par-là un plan rationnel de recherches expérimentales. En ce sens, les notions d'ondes et de corpuscules opèrent par exemple comme des schèmes permettant la projection de l'idée abstraite de relation dans le plan de la représentation, configuré dans un espace et un temps pensés. C'est ce que semble corroborer un passage du *Nouvel esprit scientifique*[1], où Bachelard souligne que les aspects ondulatoires et corpusculaires du microphénomène sont à inscrire dans un espace de configuration (ou espace abstrait), à penser en termes de relations de nature mathématique. Il s'agit selon Bachelard de deux « images », de deux points de vue sur le microphénomène, ou encore de deux moments de la mathématisation l'expérience. L'onde situe le corpuscule dans un plan de possibilité, elle représente l'ensemble des probabilités de sa réalisation phénoménotechnique. Le second moment de la nouménologie est celui de la réalisation phénoménotechnique, qui réintroduit sur le plan philosophique la dimension d'un certain réalisme (non pas immédiat mais travaillé), et permet d'éviter l'écueil idéaliste d'une production de l'objet qui dépendrait uniquement de la spontanéité du sujet connaissant. Il s'agit d'un « réalisme vérifié ». Si le noumène schématise le phénomène scientifique, il n'est pas pour autant un absolu : il se configure dans des cadres spatio-temporels pensés, et se voit contraint par son inscription phénoménotechnique. Daniel Parrochia souligne, dans *Les grandes révolutions scientifiques du XX^e^ siècle*, qu'il faut tenir compte d'une relativisation du noumène à la puissance des instruments de mesure, et des théories dont ils sont la réification[2]. Le noumène scientifique s'inscrit et se réalise dans un programme de recherches expérimentales qu'il informe rationnellement. Dans cette perspective, le schématisme nouménologique se comprend dans l'horizon du rationalisme appliqué : l'invention féconde est « réalisante », elle conduit à une découverte expérimentale. A rebours de l'idéalisme classique, qui défendait une conception de la pensée comme pleinement productive de son objet, la pensée scientifique contemporaine implique un couplage et une dialectique corrélative de l'abstrait et du concret, des valeurs rationnelles et des valeurs expérimentales. Mais s'il y a place pour une forme de réalisme chez Bachelard, c'est d'un « réalisme » instruit et final qu'il s'agit, jamais premier ou « primitif ». La réalité du micro-objet, toujours fuyante et parfois fantomatique, n'est posée qu'à la fin des processus de réalisation et de vérifications expérimentales.

[1] NES, pp. 96-101.
[2] D. Parrochia, *Les grandes révolutions scientifiques du XX^e^ siècle*, Paris, PUF, 1997, p. 123.

3. Le spectre dialectique de Hegel

La reconstitution de la réappropriation dynamiste, chez Bachelard, d'éléments empruntés au criticisme kantien nous a permis de mettre en évidence une première inflexion que le bachelardisme fait subir aux conceptions traditionnelles du psychisme. Il ne s'agit plus de penser l'esprit comme une substance ayant une densité ontologique, à l'instar de Descartes, ni comme une structure cognitive organisée autour de facultés et de formes *a priori*, à l'instar de Kant, mais plutôt comme un ensemble de fonctions et d'opérateurs qui donnent lieu à la production de concepts ou de théories, autrement dit comme une activité, comme une réalité fonctionnelle sans dimension substantielle. Cependant, on peut regretter que la façon qu'a Bachelard de dire et de décrire la nouménologie rationnelle se limite à une description quasi cinématique des mécanismes intellectuels. Bien qu'elle soit présentée dans l'horizon de la productivité de la pensée, la nouménologie reste une conception pour ainsi dire formelle du mouvement psychique, comme dans l'*Essai sur la connaissance approchée*, dans la mesure où il n'est pas question d'analyser le devenir et les puissances de l'esprit, mais de proposer une description topique adéquate de la nouveauté de la pensée scientifique contemporaine. Par ailleurs, il convient de souligner que Bachelard inscrit sa réflexion sur le non-kantisme dans le cadre d'une description régionale de l'activité psychique, dont on peut douter qu'elle soit généralisable et applicable à l'ensemble des actes de l'esprit. On peut considérer finalement qu'il manque à l'étude du schématisme physico-mathématique une analyse du comportement temporel de l'esprit, dont la « physiologie de l'idéation » doit pourtant rendre compte. Faut-il penser que Bachelard a rencontré des difficultés pour construire sa conception dynamiste de la pensée ? Aurait-il cédé à une pensée cinématique avant de développer une approche vraiment dynamique ? Nous pensons que ce n'est pas le cas. C'est pourquoi nous proposons de distinguer deux niveaux d'analyse du mouvement de l'esprit dans les enquêtes épistémologiques de Bachelard : l'un logique, l'autre dynamique. Au niveau logique, l'épistémologie bachelardienne se rapproche de la philosophie du concept que Cavaillès appelait de ses vœux. Il s'agit de rendre compte du mouvement autonome de la pensée rationnelle par une topologie des concepts scientifiques, indépendamment de l'activité du sujet pensant. Le schème de l'ordre spatial prime alors. Au niveau dynamique, ce sont le tissu temporel de l'activité spirituelle, et les actes de la conscience, qui importent.

C'est dans cette perspective dynamique que l'on peut resituer la relation de Bachelard à la philosophie hégélienne. Bien que Bachelard se réfère parfois à l'automouvement des concepts, tel qu'il est décrit chez Hegel[1], sa reprise la plus intéressante de thèmes hégéliens concerne la description du devenir dialectique et rythmique de l'activité spirituelle. Il faut souligner ici, afin de ne pas simplifier le tableau de façon abusive, que la relation de Bachelard à Hegel est ambivalente : si Hegel a aperçu la dimension fondamentalement dynamique de la psyché, il a malheureusement élaboré, par ailleurs, une conception erronée de la nature. On retrouve la même ambivalence à propos de Novalis et des alchimistes : leur conception du réel est fausse, empreinte de valorisations et de projections, mais leurs travaux recèlent des vues pénétrantes sur la nature de l'esprit. Toujours est-il que Bachelard fustige ouvertement la conception des mathématiques de Hegel :

> Nous avons cité cette longue page car elle dit très clairement le jugement philosophique habituel porté sur les démonstrations mathématiques. Elle nous montre aussi que Hegel ne s'est pas réellement *engagé* dans la pensée mathématique. Pour lui, l'être mathématique ne renvoie pas vraiment à la conscience spécifiquement mathématicienne. La thèse hégélienne, sur ce point, ne bénéficie pas de l'institution de l'esprit dans le règne de la nécessité propre à la culture mathématique[2].

Ce jugement sévère sera confirmé dans un autre chapitre du *Rationalisme appliqué*, où Bachelard explique que la conception hégélienne des mathématiques est pauvre, mais surtout périmée, en tant qu'elle définit les mathématiques par l'étude de la grandeur, alors que celles-ci sont plus fondamentalement devenues une étude des relations[3]. La situation n'est pas plus favorable du point de vue de la connaissance objective, physique et chimique : la philosophie de la nature de Hegel (comme celle de Schelling) est construite sur la base d'une doctrine philosophique générale et d'une conception *a priori* du réel, ce qui l'empêche de comprendre « la différence entre les valeurs métaphysiques et les valeurs de l'explication scientifique fondées sur l'expérience », en raison d'une « survalorisation idéaliste »[4]. Bachelard va même jusqu'à déclarer vertement que « le point de vue hégélien renvoie trop définitivement à l'idéalisme des concepts primitifs »[5].

[1] Cf. ARPC, pp. 198-199.
[2] RA, p. 98.
[3] RA, p. 156.
[4] MR, p. 89, note (1) en bas de page.
[5] MR, p. 141.

Cependant, le point de vue hégélien est réhabilité en tant qu'il permet de révéler certaines propriétés essentielles de l'esprit, des tendances naturelles et des mécanismes primitifs de la psyché. On doit préciser qu'il ne s'agit pas de revaloriser la dimension idéaliste de la philosophie hégélienne du côté de l'imaginaire, dans un sens inverse du matérialisme technique de la science, dont nous avons rappelé précédemment la dimension de réalisme phénoménotechnique. Ce serait céder à la tentation de réintroduire le tableau à double entrée, par trop commode, que se plaît à entretenir la vulgate bachelardienne, ou réinvestir la thèse idéologique selon laquelle Bachelard aurait entretenu deux conceptions contradictoires au sein de son œuvre, l'une matérialiste, l'autre idéaliste. Nous proposons au contraire de considérer la revalorisation de certains thèmes hégéliens, dont nous allons détailler plus loin le contenu et les raisons, dans l'optique d'une réappropriation de seconde position. Ce qui semble surtout intéresser Bachelard chez Hegel, n'est pas forcément le contenu de son système (concepts, thèses, méthode), mais principalement l'exemplification de la nature de l'esprit humain que ses analyses nous offrent, selon un processus de projection ou d'instanciation. Reprenant le sens que Nelson Goodman donne à ces concepts[1], nous dirons que certains aspects de la philosophie de la nature de Hegel, bien qu'ils ne dénotent rien du point de vue de leur rapport aux faits réels de la physique, qui sont expliqués par la science, instancient des propriétés essentielles du psychisme humain, plus précisément son caractère foncièrement actif et dynamique. On trouve une illustration nette de cette lecture de Hegel dans une page de *La Terre et les Rêveries de la volonté* [2], où des renvois explicites sont faits à *La Philosophie de la nature*. Bachelard explique alors que l'analyse hégélienne de la bipolarité action-réaction serait éclairante et féconde si on la faisait « passer du règne physique au règne psychologique ». On y trouverait des éléments pour repenser certains aspects de l'intentionnalité, comprendre « ces richesses temporelles, ces valeurs dynamiques » qui innervent « la psychologie du sujet qui travaille ». Il s'agit de penser le complexe de force et de résistance qui anime le devenir actif de l'*homo faber*. Ailleurs, Bachelard nous dit qu'« il serait intéressant de doser les éléments inconscients d'une théorie comme celle de Hegel »[3] sur l'instinct plastique, ou il affirme encore à son propos que « le philosophe qui croit travailler au niveau des concepts ne fait que suivre les toutes premières séductions des images matérielles[4].

[1] Cf. N. Goodman, Manières de faire des mondes, Manière de faire des mondes, trad. M.-D. Popelard, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2006, pp. 36-39.
[2] TRV, p. 55.
[3] TRV, p. 104.
[4] TRV, p. 198.

Toujours est-il que c'est sur les questions du temps psychologique, du devenir spirituel ou encore de la tonalisation de l'esprit que la réappropriation bachelardienne de Hegel est la plus flagrante, et peut-être la plus intéressante. Nous en trouvons par exemple une occurrence suggestive dans *La Terre et les Rêveries de la volonté*, dans le cadre d'une évocation de Hegel au regard de l'alchimiste, « qui ne pense pas ses problèmes matériels dans le règne de l'*être* ; il les pense dans le règne du *devenir* »[1]. Une lecture attentive et minutieuse des pages dans lesquelles s'inscrit cette référence cursive à Hegel est révélatrice de la prégnance d'un réseau sémantique articulé autour des notions de vie, d'excitation, de réveil, de germe de devenir… On peut également être surpris de constater un an plus tard, cette fois-ci dans le *Rationalisme appliqué*, une double référence positive de Bachelard à la pensée hégélienne, dans le même livre où sa conception des mathématiques est pourtant récusée. Bachelard reprend en effet à son compte le conseil de « *séjourner* longtemps dans la pensée d'une notion fondamentale »[2] pour non seulement en comprendre intimement les propriétés et les relations constitutives, mais aussi en suivre l'entraînement ou dynamisme propre, c'est-à-dire la puissance démonstrative. Notons qu'il suggère au passage au lecteur, de façon explicite, de suivre ce conseil et d'appliquer cette méthode, en renvoyant à la traduction française de *La Phénoménologie de l'esprit* faite par Jean Hyppolite. Alors que la conception hégélienne des mathématiques était passée au crible d'une critique sévère quelques pages auparavant, on observe ici une réhabilitation relative de Hegel, dans le cadre du double mouvement psychique de la compréhension, dans la mesure où un développement temporel est nécessaire pour comprendre, et qu'une pensée impatiente viserait le but sans se donner réellement les moyens de l'atteindre. Il y a d'abord le parcours de l'ordre des pensées, chaque étape étant nécessaire dans le développement de la notion (niveau 1 de réflexivité) ; vient ensuite le temps de la repensée (niveau 2 de réflexivité), un temps rétrospectif de l'« après-coup », qui fait entrer le sujet dans la pensée rationnelle, une fois que l'enchaînement des étapes est ressaisi selon sa logique interne. De ce point de vue, Bachelard semble se réapproprier, en la sortant du contexte du système hégélien et au prix d'un renoncement qui détourne sans doute l'orientation de la pensée hégélienne, la logique de développement des figures de la conscience décrite par Hegel dans *La Phénoménologie*. Il s'agit de montrer que le développement du sujet pensant, du point de vue de son élévation vers la culture et l'émergence du savoir rationnel, c'est-à-dire à une élévation à des formes supérieures de l'expérience de la conscience, ne passe pas par une acquisition

[1] TRV, p. 229.
[2] RA, p. 100.

passive et une accumulation continue, mais procède au contraire par une répétition active et une reprise rétrospective du cheminement parcouru, par une « reconquête réflexive » [1] du parcours par la conscience. Cependant, on ne peut occulter l'inflexion que Bachelard fait subir au sens et au contexte des analyses hégéliennes. En effet, s'il s'agit pour la conscience de s'arracher à sa condition naturelle (immédiate, spontanée), enracinée dans les conduites vitales et primaires, dans le but d'atteindre à sa dimension proprement spirituelle (finalisme psychologique), mais aussi de s'approprier un savoir objectif qui lui est d'abord étranger parce qu'extérieur (processus de consolidation), il n'en demeure pas moins que Bachelard n'envisage jamais la possibilité d'un achèvement du parcours de la conscience dans le savoir absolu, étant donné que le savoir est selon lui toujours relatif à un domaine particulier de la connaissance (rationalisme régional) et inachevé (connaissance approchée), ni dans la dissolution de la forme de l'expérience de la conscience (sujet-objet), dans la mesure où l'appropriation du savoir signifie seulement la possibilité pour la conscience de re-parcourir l'ordre nécessaire des idées et du raisonnement, et non une identification complète au contenu du mouvement spéculatif.

Quel est par conséquent le sens de la référence bachelardienne à ce qui est développé par Hegel dans *La Phénoménologie* ? Que retient finalement Bachelard de Hegel pour rendre compte de la dynamique psychique ? N'est-ce pas dans le mouvement dialectique que pourrait se trouver un point de convergence, ou au moins une inspiration, de la lecture bachelardienne de Hegel ? En première approximation, on peut avoir des raisons de voir dans le concept de dialectique le motif principal de la réappropriation bachelardienne de thèmes hégéliens. En effet, la dialectique se présente clairement comme une préoccupation constante de Bachelard, qui s'est intéressé autant à la dialectique des concepts qu'à la dialectique des images, ainsi que nous l'examinerons en détail des analyses dans le prochain chapitre, qui restituera la dialectique bachelardienne dans son pluralisme essentiel. Nous devons souligner néanmoins dès maintenant que le regard porté par Bachelard sur la dialectique hégélienne, est généralement de nature critique, dans la mesure où Bachelard semble constamment refuser de faire de la dialectique une vérité première ou absolue, ni une méthode *a priori*, formelle et générale, qui serait applicable de la même façon à tout type de phénomènes. Il s'agirait sinon d'une dialectique simplement logique, que Bachelard considère comme un « simple trafic logique des contraires »[2]. Bachelard semble se servir de

[1] B. Bourgeois, « Sens et intention de *La Phénoménologie de l'esprit* », in Hegel, *Phénoménologie de l'esprit. Préface. Introduction*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1997, p. 15.
[2] ARPC, p. 190.

la notion de dialectique pour valoriser et promouvoir, contre l'approche statique et formelle de la pensée et de la connaissance, une conception dynamogénique[1] de l'esprit et des activités intellectuelles, s'attachant à rendre compte des processus dynamiques du sujet connaissant plus que des représentations de l'objet ou des contenus des représentations. Dans un style kantien, si nous nous permettons ici paradoxalement de réinvestir la terminologie conceptuelle de l'« Architectonique de la raison pure »[2] dans le cadre d'une réflexion sur la relation entre Bachelard et Hegel, nous dirions que Bachelard se sert de la notion de dialectique pour penser, dans toute sa diversité et dans toute sa complexité, la dynamique plurielle, ouverte et en devenir, de la connaissance rationnelle considérée subjectivement (expérimentée en pensée), c'est-à-dire du point de vue de l'activité concrète de l'esprit, et non objectivement, du point de vue du système architectonique de la raison. Cherchant ainsi à mettre en lumière la question du dynamisme et du devenir de la pensée, Bachelard travaillerait et développerait, sans l'expliciter systématiquement, une conception propre du mouvement et du devenir de la pensée, en vertu de laquelle le travail de déformation des contenus de représentation et de transformation de la raison serait essentiel. De sorte que l'on a de bonnes raisons de soutenir que Bachelard entretient un dialogue avec la figure philosophique incontournable que constitue Hegel sur ces questions, bien qu'il s'agisse d'un dialogue critique. Car le système hégélien a bien institué au cœur de son économie interne l'idée de dialectique, ainsi que la pensée de la contradiction qu'elle implique, afin de souligner la dimension dynamique et fondamentalement en devenir de l'esprit (et aussi du réel). Or, si l'on schématise à grands traits, on peut dire que la dialectique renvoie dans le système hégélien au mouvement même de la réalité et de l'être, que le philosophe devrait s'efforcer de ressaisir conceptuellement, dans leur développement et leur devenir essentiels. A l'entendement qui se contente d'opérer sur des contenus et des abstractions, de différencier et de séparer les diverses déterminations pour les identifier de façon abstraite et formelle, il faut adjoindre la raison concrète, comprise comme totalisation qui opère sur la réalité même dans sa vitalité. Il s'agit de comprendre et de rendre compte après coup des diverses synthèses qui s'opèrent dans le devenir historique : la chouette de Minerve, comme le rappelle Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*, ne prend son envol qu'à la tombée de la nuit !

[1] On soulignera que le qualificatif « dynamogénique », ainsi que le substantif « dynamogénie », qui sont très souvent employés par Bachelard, sont également présents sous la plume de Gabriel Madinier dans son étude sur *Conscience et mouvement*, déjà citée, pour désigner la dimension motrice de l'esprit.

[2] Nous pensons ici au passage dans lequel Kant se propose de faire abstraction du contenu de connaissance pour examiner le mode d'acquisition de la connaissance et le mode d'action de l'esprit qui lui est associé, qui se décline en connaissance historique ou rationnelle. Cf. Kant, *Critique de la raison pure, op. cit.*, p. 693.

Sachant cela, on pourrait être tenté d'organiser et de résumer l'étude relationnelle des deux auteurs autour de trois grandes « lignes de force » de la pensée hégélienne, dont on pourrait penser, en première approximation et dans le prolongement commode d'une « pensée de survol », que Bachelard les réactualise et les reprend à son compte, notamment dans le cadre de son épistémologie.

En premier lieu, on peut se tourner vers la thèse de l'organicité du savoir, qui consiste à postuler qu'il existe une relation de dépendance des parties au tout, et que tout élément de la connaissance ne se comprend que dans ses relations avec les autres éléments. Il semble s'agir là d'une idée que l'on retrouve clairement chez Bachelard, dans la mesure où pour lui la pensée scientifique se caractérise notamment par sa capacité à organiser des systèmes relationnels de concepts, permettant de mettre de l'ordre dans les données de l'expérience. Dans cette perspective, on trouve même une référence à Hegel sous la plume de Bachelard, dans *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*. Alors même qu'il s'efforce de rendre compte de la rationalité amplifiante de la physique contemporaine, Bachelard nous renvoie à Hegel en évoquant les propriétés d'organicité et d'apodicticité du savoir rationnel, dont le « tout organique » est rendu possible par l'union-liaison des concepts, même si dans la science contemporaine la nécessité des liaisons conceptuelles informant les phénomènes expérimentaux est établie « après-coup »[1], et non de façon *a priori*.

Par ailleurs, on peut être tenté de penser que Bachelard réactualise également l'idée du dynamisme de la pensée telle qu'on la trouve développée dans le système hégélien ; ou plutôt du dynamisme du penser (*das Denken*), qui se présente comme un dynamisme producteur, alors que la pensée (*der Gedanken*) se présente au contraire comme le produit ou le simple résultat de cette activité. La raison, si l'on se fie à des aspects élémentaires du système hégélien, est en effet pensée par Hegel comme un mouvement producteur, mais aussi comme un principe de différenciation et de totalisation. Le travail de la raison n'est pas un simple commentaire, mais une réélaboration dialectique des discours d'entendement. Aussi la productivité de la raison, par le ressort du négatif et de la critique du donné, par le jeu de la différence et de la contradiction, consiste dans l'invention de nouvelles structures d'intelligibilité, par l'élaboration d'une totalité nouvelle issue du mouvement dialectique. Or, de même que la raison se voit confrontée à son autre, ce qu'elle assume par l'invention de nouvelles structures d'intelligibilité (plutôt qu'elle ne le réduit par identification), de même sa vitalité et son inventivité ne semblent pas étrangères à la conception que

[1] ARPC, pp. 198-199.

Bachelard se fait de l'activité réelle de la raison, et des valeurs actives du rationalisme, plus particulièrement du point de vue du rationalisme appliqué et du surrationalisme. On peut sur ce point renvoyer notamment au chapitre V du *Rationalisme appliqué*[1], où Bachelard interroge le principe d'identité tel qu'il est pensé dans le sillage de la tradition philosophique, en confrontation avec les démarches effectives du nouvel esprit scientifique. Deux points nous interpellent tout particulièrement dans ce chapitre, au regard des questions qui nous occupent ici. Non seulement Bachelard insiste sur l'importance, pour comprendre le travail de la pensée rationnelle, d'étudier les démarches de la science, plus que ses résultats, ses opérations et sa méthode, étant donné que ce sont ces démarches qui conduisent aux résultats, comme à des conclusions de problèmes bien posés. Mais il s'agit aussi de montrer, en analysant le cas d'école du théorème de Pythagore sur la base des acquis de la géométrie contemporaine, les insuffisances d'un principe d'identité unitaire et absolutisé, c'est-à-dire applicable à tout type d'objet sans tenir compte des diverses formes spécifiques d'identité, absolutisation dont la conséquence majeure est l'occultation des raisons de diversification qui peuvent émerger à l'occasion de l'application du principe à des objets particuliers et à des problèmes spécifiques. On pourrait encore, dans l'optique de ce deuxième motif de rapprochement entre Bachelard et Hegel, multiplier les coups de sonde au sein de l'œuvre de l'épistémologue, et tenter de répertorier toute la sémantique bachelardienne relative à la vie de l'esprit qui est impliquée dans la recherche scientifique, dans le sens où Bachelard nous dit qu'« avec la science contemporaine, nous entrons dans le règne de la raison à la fois audacieuse et prudente, en pleine vie de l'esprit »[2]. Nous évoquerons ici, à titre d'exemples, quelques formules significatives chez Bachelard : les « drames du rationnel »[3], les « évènements de la raison » et « mutations de la rationalité »[4], le « tonus rationaliste »[5] ou encore les « mutations spirituelles » et l'« élan spirituel »[6].

Finalement, ce sont les dimensions de la nouveauté et de l'historicité de la pensée qui peuvent requérir toute notre attention du point de vue de la réactualisation bachelardienne de la pensée hégélienne, dans le sens d'une confrontation renouvelée de l'esprit à une réalité qui s'invente sans cesse, et que le mouvement du concept doit reproduire par l'invention de nouvelles structures d'intelligibilité. S'il faut accompagner et ressaisir le dynamisme de la réalité, et non lui imposer des catégories figées, extrinsèques et

[1] RA, pp. 82-101.
[2] ARPC, p. 121.
[3] Cf. par exemple ARPC, p. 137.
[4] Cf. par exemple RA, p. 44.
[5] Cf. ENG, p. 48.
[6] Cf. par exemple NES, pp. 182-183.

immuables[1], alors il faut remplacer la logique que l'on peut qualifier rétrospectivement de « classique », fixée sur les principes d'identité, de non-contradiction et de tiers exclus, par une logique en prise sur le mouvement autonome de l'esprit. Dans cette perspective, en sortant du contexte strictement hégélien et en se plaçant dans le sillage du matérialisme dialectique de Marx, on aboutit à l'idée d'un conditionnement ou d'une dépendance de la pensée vis-à-vis du passé, des circonstances présentes, mais aussi de la méthode ou encore des instruments de connaissance : la pensée est indissociable d'un contexte historique, d'une époque et d'une organisation sociale. Il s'agit de penser non seulement qu'il n'y a pas de pensée pure, totalement étrangère au réel concret, qu'elle doit s'efforcer de comprendre et dont elle doit rendre compte dans son dynamisme et son devenir de transformation, mais aussi que le système du savoir ne peut être d'emblée définitif et achevé : il y a une relativité constitutive de la connaissance humaine, le savoir humain est progressif et provisoire, en attente de son accomplissement. De ce fait, la pensée serait contrainte de renouveler ses productions, ses concepts et ses principes, en vue d'accompagner le mouvement même de la réalité. Or ces dimensions de l'historicité et du renouvellement des catégories de la connaissance sont introduites par Bachelard dès l'*Essai sur la connaissance approchée*, avec le principe l'inachèvement fondamental de la connaissance. Cette position sera ensuite défendue fermement tout au long de l'œuvre, et Bachelard n'aura de cesse de souligner que l'action de la raison ne peut se réduire à son rôle architectonique, à une structure immuable et fixe de l'esprit, caractérisée par des catégories et des principes définitifs. Les systèmes de rationalité sont contraints d'évoluer, de se réorganiser, de se réformer et de se diversifier au contact d'expériences scientifiques de plus en plus précises, afin de rendre compte adéquatement des divers champs expérimentaux, et des différents niveaux du réel, désormais compris comme une « réalité feuilleté »[2]. C'est pourquoi il n'y a pas, selon Bachelard, de « système de raison absolu et invariable »[3], mais un travail rationaliste au contact de l'expérience. La raison est activité, dynamisme en acte, au point qu'il n'y a pas de « raison sans des occasions de raisonner »[4]. Toutefois, malgré ces points de convergence possibles entre Bachelard et Hegel, qui demeurent valables sur un plan général, il semble nécessaire de souligner quelques points de rupture décisifs, qui permettent à Bachelard de préciser le sens de sa reprise de la conception dynamique de l'esprit.

[1] On peut penser ici à la table kantienne des catégories et des formes *a priori* de la raison, ainsi qu'à la structure immuable de l'esprit qui la sous-tend, que Bachelard s'est proposé, comme nous l'avons vu, de repenser dans un sens fonctionnel et évolutif, et non structurel et définitif.
[2] PN, p. 55.
[3] PN, p. 140.
[4] PN, p. 144.

Dans un passage du *Matérialisme rationnel*, portant sur la découverte chimique de l'oxygène, Bachelard se réfère à Hegel et à sa *Philosophie de la nature* (§ 328). Il s'agit de souligner la sourde présence, chez la plupart des philosophes idéalistes allemands du XIX^{e} siècle, d'une adhésion irréfléchie et enthousiaste à l'expérience nouvelle, dont la puissance d'entraînement conduit à ne pas tenir compte d'un autre type d'expérience véritablement nouveau, lié à une théorie scientifique qui s'est constituée progressivement, en prise sur l'expérience. Et Bachelard d'insister également, du point de vue de la spéculation philosophique associée au nouveau phénomène scientifique, sur le fait qu'aucun changement n'est repérable dans les concepts ou bien les méthodes censés rendre compte du réel, c'est-à-dire dans ce que l'on peut désigner comme le « matériel explicatif » permettant d'informer rationnellement l'expérience. Comme le souligne Bachelard :

> Avec la découverte de l'oxygène, les philosophes ont été victimes, ici comme en d'autres occasions, de la nouveauté. Ils ont voulu assimiler tout de suite une découverte étonnante en s'appuyant – pour le mieux ! – sur des rationalismes *a priori*, sans prendre soin d'établir le *rationalisme scientifique* historiquement préparé par un progressif ajustement de la théorie et de l'expérience. L'idéalisme a ses racines dans l'immédiat. L'esprit est en quelque manière toujours immédiat à soi-même. Or il n'y a pas, il n'y a plus, d'expérience scientifique immédiate.[1]

La critique adressée par Bachelard semble s'articuler principalement autour de deux points : le rapport au réel immédiat (expérience commune) et la dimension *a priori* des concepts mis en œuvre pour expliquer des phénomènes qui sont considérés d'emblée comme appartenant tous *de droit* au même système global de la nature. Le problème majeur de l'idéalisme est alors de vouloir épuiser les différents domaines de l'expérience à l'aide d'un système de concepts détachés des expériences scientifiques précises. En somme l'idéaliste, loin de tenir compte de la diversité des champs de l'expérience et du pluralisme rationnel qui en découle, appliquerait à toute réalité un système de concepts et de principes qui permet l'intégration de tout phénomène nouveau dans un système unitaire, caractérisé par un principe de clôture explicative, comme s'il existait une homogénéité *a priori* de l'esprit et du réel, et qu'il suffisait à l'esprit de dévoiler la complexité en réserve dans les choses. Dans cette perspective, un défaut majeur du système hégélien serait de prétendre réduire tout ce qui existe à l'auto-développement absolu du réel et du rationnel.

[1] MR, p. 76. Hegel est cité comme exemple à la page précédente (p. 75).

Or la dialectique scientifique telle que la décrit Bachelard se joue dans le rapport étroit de la pensée rationnelle et de l'expérience technique, construit et non pas immédiat, encore moins donné, qui aboutit à la constitution d'un polyréalisme scientifique. On peut même se demander, en lisant Bachelard, si la dialectique peut vraiment être inscrite dans le réel, ou si elle ne constitue pas au contraire une propriété de l'esprit, dans son travail patient pour produire une intelligibilité des phénomènes. Comme le souligne en effet Bachelard dans *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* :

> Il faut en effet se garder d'inscrire trop vite les dialectiques dans le réel, dans une expérience immédiate […] [Les dialectiques dûment rationalisées] réclament un rationalisme appliqué, c'est-à-dire une constante fusion du système de raisons théoriques et d'expériences techniques. De telles dialectiques ne se trouvent pas dans une pensée logique, dans un rationalisme qui fonctionnerait à vide, dans une phénoménologie de l'esprit pur[1].

On comprend ici que la dialectique telle que la conçoit Bachelard ne soit pas une propriété du réel en soi, mais avant tout une fonction de la pensée. De ce point de vue, la dialectique permet de désigner ce qui relève, chez Bachelard, des « tâches spirituelles »[2], dont il précise notamment, bien qu'il soit question d'une fonction psychique plus générale, que l'on en trouve des expressions significatives et exemplaires dans la science contemporaine : il s'agit d'« amener la raison, non seulement à douter de son œuvre, mais encore à se diviser systématiquement dans chacune de ses activités »[3]. Par conséquent, la dialectique bachelardienne concerne spécifiquement le dynamisme de la pensée, et non un mouvement général de la réalité, plus précisément encore l'activité de la pensée rationnelle dans sa pluralisation au contact de la diversité des domaines de l'expérience scientifique. On peut d'ailleurs renvoyer à ce propos à la critique que Bachelard adresse aux systèmes philosophiques qui réduisent le réel au moyen d'un principe explicatif unique, et totalisant. La dialectique n'est pas chez lui une catégorie ontologique, appuyée sur une métaphysique idéaliste, comme c'est *grosso modo* le cas chez Hegel, mais elle s'affirme une fonction spécifique de la pensée rationnelle, comme un opérateur dynamique dont un usage philosophique prudent permet de rendre compte adéquatement du dynamisme en acte de la pensée scientifique, et des processus qui animent le nouvel esprit scientifique.

[1] ARPC, p. 111.
[2] ENG, p. 8.
[3] ENG, p. 7.

Voyons maintenant un autre point de critique que Bachelard adresse directement et explicitement à la dialectique hégélienne, non plus dans son orientation ontologique, mais dans sa dimension gnoséologique, en tant qu'elle constitue une méthode universellement applicable, indépendamment de l'objet ou du phénomène à expliquer. La critique concerne alors principalement le caractère automatique, formel ou logique de la dialectique. Comme le souligne Bachelard dans « Le surrationalisme » :

> La dialectique hégélienne nous place […] devant une dialectique *a priori*, devant une dialectique où la liberté de l'esprit est trop inconditionnée, trop *désertique* […] Elle ne peut conduire à un exercice quotidien des libertés de l'esprit, détaillées et renaissantes[1].

Si la dialectique est considérée par Hegel, non seulement comme la propriété essentielle de l'être et du réel (point de vue ontologique), qu'il s'agisse de la matière, du vivant ou même de l'histoire humaine universelle, mais aussi comme « le principe de tout mouvement, de toute vie et de toute manifestation active dans l'effectivité »[2], elle n'en demeure pas moins pour Bachelard, en ce qui concerne les actes et les processus de l'esprit, une structure *a priori* et formelle (point de vue gnoséologique). Ce point mériterait, si l'on voulait examiner en détail la véracité du jugement de Bachelard, une confrontation serrée au texte hégélien, ce que nous ne pouvons pas faire ici sans nous éloigner de notre problème, et ce que Bachelard ne semble pas avoir fait non plus. Nous retiendrons qu'il s'agit, dans ce rapport frontal à Hegel qui n'est pas contrôlée par un souci d'exactitude historiographique, de récuser une dialectique qui se réduirait à une simple logique *a priori*, permettant de produire de façon mécanique un mouvement des concepts. En schématisant à grands traits, nous dirons que la méthode dialectique, quand elle prend la forme d'une méthode applicable en général à toute chose, à l'« objet quelconque »[3], selon le concept que Bachelard reprend de Ferdinand Gonseth[4], conduit à une conception fallacieuse du travail correct de la pensée. On trouve là, sur la base d'une prémisse normative, le motif central d'une critique récurrente de Bachelard envers un mode de pensée philosophique qu'il considère comme une tendance spécieuse au formalisme : postuler que l'esprit peut

[1] ENG, p. 8.
[2] Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, La science de la logique, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1979, §81 – Addition.
[3] Cf. ENG, pp. 27-34 ; PN, chapitre V : « La logique non-aristotélicienne », pp. 105-134.
[4] Cf. F. Gonseth, « La vérité mathématique et la réalité », *Le problème de la connaissance en philosophie ouverte*, Lausanne (Suisse), Éditions L'Age d'Homme, coll. « Dialectica », pp. 41-61.

librement ignorer les spécificités des objets dans l'acte de connaissance, et par conséquent appliquer *a priori* à toutes les parties de la réalité des principes qui lui seraient propres, comme si on pouvait réellement disposer d'une logique unique, unitaire et monovalente, qu'il suffirait d'appliquer à tous les domaines de l'expérience. Cette critique du monisme méthodologique, qui s'accompagne d'ailleurs chez Hegel d'un monisme ontologique, est valable pour les philosophes en général, mais on constate qu'elle est adressée explicitement et spécifiquement à la pensée hégélienne. Comme le dit notamment Bachelard, sous l'espèce d'une formule métaphorique, pour le moins ironique :

> [La dialectique hégélienne] correspond à ces sociétés sans vie où l'on est libre de tout faire mais où l'on a rien à faire. Alors, on est libre de penser, mais on n'a rien à penser[1].

En reprenant une expression de *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, on peut considérer que la dialectique philosophique, identifiée de façon générale comme dialectique de style hégélien, comme un « simple trafic logique des contraires »[2]. Si la dialectique des philosophes est une généralisation, mais aussi un certain dogmatisme, dans la mesure où le système de Hegel et le matérialisme de Marx, par exemple, semblent devoir échapper au processus dialectique et persister à l'identique dans l'histoire, la dialectique des savants, au contraire, s'active sur des notions précises, et s'inscrit dans un devenir de transformation de la pensée. Elle dépend d'un contexte épistémique ou, pour reprendre une terminologie sartrienne, d'une « situation ». Avec la science contemporaine, ce sont des principes et des concepts précis qui sont dialectisés, en référence à un domaine particulier, et non un réel qui dans sa globalité serait enserré dans les cadres logiques d'une dialectique des contraires, qui semble automatique, étant donné que chaque détermination posée devrait immédiatement être contredite, et passer systématiquement par le processus ternaire de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. C'est dans la science nouvelle que Bachelard situe le rationalisme dialectique, dans le sillage des crises ouvertes par la pensée scientifique et spécialement mathématique au tournant du XX^{e} siècle, en se référant aux figures tutélaires de Lobatchevski et d'Einstein, deux exemples historiques du « génie dialectique », au point que les philosophes auraient selon lui tout intérêt à méditer, plutôt que la pensée hégélienne, les dialectiques effectives qui sont à l'œuvre dans la science contemporaine.

[1] ENG, p. 8.
[2] ARPC, p. 190.

C'est pourquoi Bachelard, contre Hegel, affirme de façon catégorique et nette : « si grande que soit la tentation d'attacher le rationalisme dialectique aux thèmes hégéliens, il nous faut sans doute la refuser »[1], sans oublier de rappeler fermement :

> La philosophie du non n'est pas une volonté de *négation*. Elle ne procède pas d'un esprit de contradiction qui contredit sans preuves, qui soulève des arguties vagues […] La philosophie du non n'a rien à voir non plus avec une dialectique *a priori*. En particulier, elle ne peut guère se mobiliser autour des dialectiques hégéliennes[2].

Dès lors, la lettre du texte de Bachelard semble nous conduire à douter que la pensée hégélienne soit la réelle source d'inspiration, ou la matrice de réflexion, de sa propre pensée dialectique. Il faudrait, pour comprendre le statut et la fonction de la dialectique dans l'épistémologie bachelardienne, non seulement refuser la référence à la tradition hégélienne (où la dialectique est une méthode de construction *a priori*) au profit des dialectiques scientifiques, mais aussi, par conséquent, suivre les développements effectifs du rationalisme dialectique, dont se réclame Bachelard, sur la base d'exemples qu'il emprunte à l'histoire des sciences et à la pensée scientifique contemporaine. Il semble alors bien problématique de soutenir que Bachelard procède à une réelle reprise de certains éléments de la pensée ou du système de Hegel, dans la mesure où la dialectique hégélienne semble en général discréditée. Bachelard se réclame explicitement d'un néo-kantisme dynamiste et fonctionnel, mais jamais, semble-t-il, d'un non-hégélianisme. Néanmoins, s'il refuse de se référer à la dialectique hégélienne pour rendre compte des mutations de la pensée rationnelle dans la physique et les mathématiques du XX^{e} siècle, il n'en demeure pas moins que certains motifs ou schèmes de la pensée de Hegel semblent réinvestis et transformés par Bachelard, sans pouvoir échapper par-là à des torsions conceptuelles et contextuelles, pour décrire la pensée en acte, notamment dans le cadre de l'enseignement rationaliste. Il est alors pour nous nécessaire, dans le but d'étayer et de justifier notre hypothèse selon laquelle Bachelard puise dans la philosophie hégélienne des éléments de réflexion qui lui permettent d'élaborer ou plutôt de compléter sa conception dynamique et dialectique de l'esprit, de nous appuyer sur les quelques textes « en marge » dans lesquels se joue la libre reprise et la réactualisation singulière d'une inspiration franchement hégélienne.

[1] ENG, p. 8.
[2] PN, p. 135.

C'est la question du temps, et plus précisément de la temporalité psychique, qui constitue ici le nœud des difficultés, et la « voie royale » pour éclaircir le problème. Si l'on se réfère au thème des temps superposés développé dans *La Dialectique de la durée*[1], auquel on est encore renvoyé dans *Le Rationalisme appliqué*[2], on s'aperçoit que Bachelard se réfère à des thèmes hégéliens pour approfondir son analyse du pluralisme psychologique et de la multiplicité temporelle, en se plaçant sur l'axe du « temps spirituel ». Ce n'est pas directement à Hegel que Bachelard se réfère, mais à une étude de Koyré parue en 1934 sous le titre « Hegel à Iéna », dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*[3], qui est qualifiée de « brochure qui vaut un grand livre ». Bachelard souligne dans ces pages que c'est « le problème de l'agglomération des actes spirituels dispersés et disparates que nous trouvons posé dans cette admirable conclusion de Koyré »[4]. Loin de reprendre l'accusation de logicisme professé à l'encontre de Hegel, par lui-même dans certains textes, Bachelard retient de Koyré des éléments pour comprendre les « ondulations temporelles » du psychisme, les écrits hégéliens de la période d'Iéna étant censés nous permettre de saisir la « réalité spirituelle du temps », et de voir comment on peut « consolider les structures temporelles de la spiritualité ». Hegel n'y développerait pas une étude abstraite de la notion du temps, mais s'efforcerait au contraire de la déconstruire, dans le but de lui substituer une description de la constitution du temps « dans la réalité vivante de l'esprit », de nature phénoménologique. Comme le souligne Koyré, cité par Bachelard, « il s'agit de dégager et de découvrir – non pas de poser hypothétiquement – dans et pour la conscience elle-même, les moments, les étapes, les actes spirituels dans et par lesquels se constitue, dans l'esprit, le concept du temps »[5]. Il n'est pas question de considérer un temps vide ou d'étudier un temps en soi, mais d'atteindre le temps actif de la vie de l'esprit, scandé par des actes, afin de « rechercher les rythmes élevés, rares et purs, de la vie spirituelle ». Ainsi, le temporalisme que Bachelard cherche à extraire de la « leçon de la métaphysique hégélienne »[6], qui concerne la dimension foncièrement temporelle et dynamique de l'esprit, est valorisée sous l'angle de ce que Koyré nomme le *geste philosophique* inaugural de Hegel, auquel Bachelard donne son adhésion : « Contrairement à toute la tradition millénaire de la philosophie, Hegel pense non pas en substantifs, mais en verbes »[7].

[1] DD, pp. 90-111.
[2] RA, p.78.
[3] Cf. A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 147-189.
[4] DD, p. 93.
[5] DD, p. 93.
[6] DD, p 93.
[7] DD, p. 17. Cette citation de Koyré se trouve à la page 174 de l'édition indiquée ci-dessus.

4. Un dialogue polémique avec Bergson

« Penser en verbes » est une formule dont nous faisons une expression centrale de la conception bachelardienne de la dynamique psychique et du devenir spirituel. Elle implique non seulement un changement théorique, relativement à la conceptualisation de la nature du psychisme, mais aussi des modifications dans la manière d'exprimer l'activité de l'esprit, en parlant d'actes et de gestes. Ces modifications métaphysiques et logico-linguistiques ne sont pas sans poser des difficultés, et soulever des objections, au regard de l'héritage d'une tradition philosophique majoritairement fondée sur une pensée de l'être, et une logique de la copule. Mais on peut douter que Hegel, bien qu'il soit une figure incontournable de cette réévaluation du lien qui unit pensée et devenir, soit le premier philosophe à infléchir la philosophie vers une pensée du verbe. Comme le souligne Gilles Romeyer Dherbey[1], on peut faire remonter cette question à l'antique débat opposant Héraclite et Aristote, et plus précisément à la critique que le second fait du premier dans la *Métaphysique*. Cette critique porte initialement sur le problème de l'identité et de la contradiction, que ce soit dans l'être ou dans le discours : si Héraclite a raison (identité des contraires, contrariété), alors il est impossible d'articuler le savoir et l'être, et la tentative de fondation de l'édifice du savoir (initiée depuis Platon) est condamné à échouer. Ce qui nous intéresse dans cette reconstitution stimulante du problème, au-delà de son aspect historique, est avant tout la prégnance d'une logique de l'être dans le discours philosophique dominant, contre la mobilité et le changement. Aussi, l'obstacle majeur à la compréhension du mode de pensée inauguré par Héraclite, lequel serait vraiment à l'origine de la philosophie du devenir et du mobilisme universels, n'est rien moins que la structuration du jugement sur la forme logique de la proposition prédicative, elle-même fondée sur une philosophie de l'essence, et une ontologie substantialiste. Or il n'y aurait pas, selon Romeyer Dherbey, une seule forme de jugement logique, et un seul mode de structure expressive, mais au moins deux types d'analyses propositionnelles, qui renvoient à des orientations métaphysiques sous-jacentes : 1) d'un côté, on trouve la proposition attributive, qui consiste à qualifier le sujet selon la structure sujet-verbe-prédicat, dans le cadre d'une pensée de l'être et de la permanence ; 2) de l'autre, on trouve la proposition verbale, qui consiste à dire les actions du sujet selon la structure sujet-verbe, dans le cadre d'une pensée du devenir et du changement.

[1] G. Romeyer Dherbey, « Le discours et le contraire. Notes sur le débat entre Aristote et Héraclite au livre Gamma de la Métaphysique », *La parole archaïque*, Paris, Paris, PUF, coll. « Questions », 1999, pp. 169-199.

Bachelard nous semble se situer pleinement dans cette orientation générale d'une métaphysique du devenir et du changement, dont la réflexion sur la temporalité psychique et les actes de l'esprit constitue une exemplification sur un domaine particulier. Il suffit de relire *L'Intuition de l'instant* et *La Dialectique de la durée* pour en attester clairement, et justifier une telle interprétation. Ces deux ouvrages sont qualifiés de « métaphysique » par Bachelard lui-même, et ils engagent la réflexion métaphysique sur le terrain de la question du temps, en retravaillant à nouveaux frais la question millénaire de l'être et du devenir. Comme le dit clairement Bachelard : « la méditation du temps est la tâche préliminaire à toute métaphysique »[1]. Néanmoins, il est nécessaire de remarquer, en premier lieu, que Bachelard défend la thèse audacieuse et suggestive selon laquelle le verbe « être » est inséparable des adverbes de lieu et de moment (ici et maintenant), ce qui signifie que l'être est fondamentalement spatio-temporel, et plus précisément réductible, en dernière instance, à la seule réalité de l'instant. C'est la thèse bien connue de *L'Intuition de l'instant* : « il faut prendre l'être comme une synthèse appuyée à la fois sur l'espace et le temps. Il est au point de concours du lieu et du présent : *hic et nunc* ; non pas ici et demain, non pas là-bas et aujourd'hui »[2]. On comprend que l'être équivaut à de l'espace-temps, et rien d'autre, ce qui conduit à donner un primat ontologique indéniable à la multiplicité et à l'hétérogénéité pour penser le réel (accidents, nouveautés, événements), dans la perspective d'une forme d'atomisme ontologique fondé sur l'identité principielle de l'être et de l'événement (être = événement = espace-temps). Le dialogue critique avec Bergson se noue autour de ces notions et de ces questions. Bachelard cherche notamment à identifier les difficultés posées par la thèse bergsonienne selon laquelle la durée serait le concept le plus adéquat pour rendre compte de l'évolution créatrice, et de la nouveauté foncière qui accompagne le devenir. Sans entrer dans le détail de toutes les questions que soulève cette relation entre Bachelard et Bergson, qui a été examinée attentivement et sous différents angles ailleurs[3], nous soulignerons deux points, qui ont peu retenu l'attention, en l'occurrence : 1) il ne faut pas réduire trop hâtivement la critique de Bergson par Bachelard, bien qu'elle soit explicite, à un rejet. Il est plutôt question, semble-t-il, de rénover et renouveler le bergsonisme, dans le sens d'un non-bergsonisme, comme il y a un non-kantisme chez Bachelard ; 2) en outre, la discussion du bergsonisme, au-delà de la critique de points de la doctrine, paraît réinvestir l'esprit du bergsonisme, ou du moins son geste philosophique.

[1] II, p. 13.
[2] II, p. 31.
[3] Cf. F. Worms, J.-J. Wunenburger, (sous la dir. de), *Bachelard et Bergson. Continuité et discontinuité ? Une relation philosophique au cœur du XX^e^ siècle en France*, Paris, PUF, 2008.

L'importance de ce recadrage et de ce repositionnement de la signification et des implications de la relation entre Bachelard et Bergson a été bien perçue par Marie Cariou, qui défendait fermement l'idée selon laquelle Bachelard, en fait, se réapproprierait dans une certaine mesure le bergsonisme en le rectifiant et en le modifiant :

> On ne peut prendre à la lettre les critiques formulées par Bachelard à l'égard de Bergson puisqu'il est amené lui-même à les nuancer, les atténuer, voire les abolir dès qu'il mesure à quel point elles ne s'adressent qu'à une caricature de bergsonisme comme il le reconnaît dans la Poétique de l'espace (p. 81). Ensuite parce qu'on ne peut pas réduire la durée bergsonienne à la continuité, fut-elle dynamique.
>
> On remarquera, en effet, que Bachelard apporte un correctif à la plupart de ses controverses en retrouvant après-coup le véritable sens de la démarche bergsonienne, et même lorsqu'il croit corriger Bergson, en substituant à des thèses approximatives et caricaturales, des arguments typiquement bergsoniens[1].

Notre ambition n'est pas ici de procéder à un examen historiographique exhaustif de ce débat, ni de déterminer de manière rigoureuse si Bachelard a lu correctement l'œuvre bergsonienne, ou si ses affirmations sont finalement inadéquates à ce que dit effectivement Bergson. Dans la mesure où notre enquête porte principalement, dans ce chapitre, sur la dynamique psychique et la conception pluraliste et temporelle de l'esprit qui la sous-tend, nous allons examiner trois aspects de la critique que Bachelard adresse au bergsonisme, qui engage explicitement la réflexion sur la vie de l'esprit.

Le premier axe de réflexion est celui du temps, dont l'analyse est mise en œuvre à partir de l'élucidation de la nature de la temporalité psychique, dans le cadre d'une orientation méthodologique qui prend le parti de lancer la réflexion à partir de l'expérience temporelle et de ce qui a été désigné plus haut, avec les réflexions de Koyré sur Hegel, comme la constitution phénoménologique du temps spirituel. Cherchant à justifier sa conception discontinuiste et pluraliste du temps, et de l'expérience psychologique, en s'appuyant notamment sur les travaux scientifiques d'Einstein et le roman *Siloë* de son collègue et ami Roupnel, Bachelard défend la thèse métaphysique selon laquelle « le temps n'a qu'une réalité, celle de l'Instant »[2], ce qui implique que l'instant soit l'élément temporel

[1] M. Cariou, « Continuité ou discontinuité. Un faux problème ? » in F. Worms, J.-J. Wunenburger, (sous dir.), *Bachelard et Bergson. Continuité et discontinuité ?*, *op. cit.*, p. 4.
[2] II, p. 13.

primordial, placé pour ainsi dire « à la racine » de la réalité. Or, pour valider sa thèse de l'instant, Bachelard est contraint de commencer par montrer en quoi la durée n'est pas une notion satisfaisante pour rendre compte de la réalité temporelle. C'est là qu'intervient une première confrontation avec Bergson, qui défendrait pour sa part la thèse selon laquelle la durée est la donnée immédiate de la conscience, au point que l'instant se trouve réduit à n'être qu'une coupure artificielle pratique, imposée par l'intelligence au flux ininterrompu de la vie psychique. Bachelard identifie alors deux difficultés soulevées par la thèse bergsonienne, que l'on peut reformuler ainsi :

> Difficulté n°1 : si l'instant n'a pas vraiment de réalité et que la durée est une, comment peut-on alors séparer le passé et l'avenir ? Ne s'agit-il que de points de repères commodes ?
>
> Difficulté n°2 : si l'instant n'a vraiment aucune réalité, comment peut-on alors penser le commencement, qui suppose une césure, une rupture dans l'ordre successif des événements ? Peut-il y avoir un acte créateur sans discontinuité ?

Ces objections ne conduisent pas Bachelard à invalider complètement la durée telle que la conçoit Bergson. Il cherche en réalité, si l'on se fie à ses déclarations, non seulement à faire reconnaître une réalité à l'instant, « à côté de la durée », mais surtout à inverser l'ordre de priorité ontologique, en faisant de l'instant une donnée absolue et première, possédant un caractère primordial, et de la durée une donnée relative et secondaire dérivée d'une construction, possédant un caractère médiat ou indirect. De ce point de vue, la durée serait une « sensation comme les autres, aussi complexe que les autres »[1], et non un atome originaire de l'expérience. Comment Bachelard explique-t-il alors la prégnance de la durée, et plus précisément du sentiment de la durée, dans l'expérience commune ? Selon lui, l'une des raisons de la difficulté que nous rencontrons à faire de l'instant, et des groupes instants, la seule réalité, dans le sens d'un non-substantialisme généralisé, résidé dans certaines disposition logico-linguistiques, qui nous porteraient à réifier la durée comme substance du réel, si dynamique soit-elle. Comme le dit Bachelard, « la durée est dans la grammaire, dans la morphologie aussi bien que dans la syntaxe »[2]. Dès lors, si l'on veut rendre compte adéquatement du temps comme réalité première, et de l'être comme synthèse continuée des instants, il faudrait rénover le langage et notre manière de parler à propos du temps, en

[1] II, p. 20.
[2] II, p. 403.

substituant le langage de l'instant et du pluralisme (essayé par Bachelard) à celui de la durée et du monisme (entretenu par Bergson). Par exemple, on devrait selon Bachelard substituer « toutes les fois » à « toujours », et « combien de fois » à « combien de temps »[1]. En changeant ainsi d'expression, on pourrait alors espérer changer notre manière de penser le temps, en concevant le temps selon un schème de la pluralisation et du regroupement des instants (construction), et non selon le schème du morcelage et de la division impliqué par la durée bergsonienne. Ce phénoménisme temporaliste, dont Bachelard reprend les éléments à Roupnel pour dialectiser Bergson, implique une conception pluraliste et discontinuiste de la réalité psychique, soutenant un réalisme des relations entre les phénomènes psychologiques, sans support ontologique substantiel, étant donné que l'unique réalité est l'instant, que la durée émerge comme résultat d'une construction psycho-affective plus ou moins consciente, et que la personnalité de l'individu, initialement donnée comme somme d'accidents[2], ne se consolide que comme « habitude d'être »[3] par la triangulation « durée-habitude-progrès » (ou « mémoire-attention-projet »), qui assure sa cohérence temporelle dans la succession ininterrompue des instants. Comme le dit en effet Bachelard, en conjuguant rétention du passé et tension vers l'avenir :

> C'est un faisceau d'habitudes qui nous permet de continuer d'être dans la multiplicité de nos attributs en nous laissant l'impression que nous avons été, alors même que nous ne pourrions trouver en nous, comme racine substantielle, que la réalité que nous livre l'instant présent. De même, c'est parce que l'habitude est une perspective d'actes que nous posons des buts et des fins à notre avenir.
>
> Cette invitation de l'habitude à poursuivre le rythme des actes bien ordonnés est au fond une obligation de nature quasi rationnelle et esthétique. Ce sont alors moins des forces que des raisons qui nous astreignent à persévérer dans l'être. C'est cette cohérence rationnelle et esthétique des rythmes supérieurs de la pensée qui forme la clef de voûte de l'être[4].

Cette dialectisation du bergsonisme sera reprise et continuée, comme on le sait, dans *La Dialectique de la durée*. Bachelard y approfondit les axes de son non-bergsonisme, en affirmant avec radicalité, contre l'idée d'une durée cosmique et universelle unique,

[1] II, p. 54.
[2] Cf. II, pp. 70-71.
[3] II, p. 73.
[4] II, p. 74.

l'essentielle polymorphie et pluralité de la durée, qui se trouve désormais réduite au complexe des événements et des intervalles (durée = événement + intervalles), mais aussi en insistant sur l'idée que la permanence de l'être est toujours le résultat d'une construction, et non une donnée originaire. Or, dans cette perspective d'une conception dialectique de la durée et du temps psychologique, Bachelard affirme non seulement qu'« avant Bergson jamais on n'avait si bien réalisé l'équation de l'être et du devenir »[1], mais aussi que la philosophie bergsonienne réactive cependant une forme de substantialisme, en raison de « l'intuition du plein »[2] qui présiderait à son développement, et de la doctrine de l'intériorité qui conduirait Bergson à penser le moi comme une substance sous-jacente qui s'exprime dans les actions de l'individu. Si « l'âme se manifeste ainsi comme une chose derrière le flux de ses phénomènes »[3], c'est que « dans la psychologie bergsonienne, la durée pleine, profonde, continue, riche, fait office de la substance spirituelle »[4]. Sans statuer ici sur le bien-fondé de la lecture bachelardienne de la conception du temps chez Bergson[5], on retiendra que pour Bachelard le bergsonisme ne romprait pas avec une conception substantielle de l'âme, malgré son temporalisme et son mobilisme, qui sont d'ailleurs discutés par Bachelard dans la conclusion de *L'Air et les Songes*[6], dans la mesure où Bergson n'aurait pas su mener à bien le projet d'élaborer une philosophie dynamiste, en restant au niveau d'une pensée cinématique et non authentiquement dynamique. Toujours est-il que pour Bachelard la continuité de l'expérience subjective ne peut se comprendre que dans le sens d'une « création renouvelée de l'être »[7], et par conséquent comme un caractère dérivé d'un processus de construction, qui peut être soutenu et consolidé, augmenté et amélioré, par un effort de reprise réfléchi et voulu dans l'ordre de la causalité intellectuelle. En se plaçant dans un point de vue fonctionnel et phénoméniste[8], Bachelard défend l'idée que la pensée n'est pas un être permanent ou une substance, mais un ensemble d'actes intégré dans une dialectique de consolidation et de transformation, que l'on doit penser dans le sens d'une liaison des actions, et par conséquent penser en verbes, en recentrant l'analyse sur le verbe et les opérations, non sur le sujet ou les prédicats[9].

---

[1] DD, p. 2.
[2] DD, p. 3.
[3] DD, p. 2.
[4] DD, p. 2.
[5] Sur la question du temps chez Bergson, on lira avec grand profit D. Lapoujade, *Puissances du temps. Versions de Bergson*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Paradoxe », 2010, notamment les pp. 9-25 et 44-47, où il est question de la vibration et du rythme.
[6] Cf. AS, pp. 289-302.
[7] DD, p. 6
[8] DD, p. 24.
[9] Cf. DD, p. 17.

Nous ne poursuivrons pas ici plus avant la réflexion sur la nature du temps et ses implications ontologiques et anthropologiques, dans la mesure où nous les approfondirons ultérieurement dans le cadre de l'analyse des essais de rythmologie (chapitre 4) et de rythmanalyse (chapitre 9) de Bachelard. Nous poursuivrons néanmoins l'étude relationnelle de la lecture bachelardienne du bergsonisme en abordant un deuxième axe de réflexion, qui reconduit à une question plus « régionale », quittant le plan de l'explicitation du pluralisme temporel de la psyché pour recentrer l'analyse sur le problème plus spécifique de la méthode de connaissance, et de l'acte de connaître. Il va s'agir de suivre le fil directeur d'une confrontation sur la question spéciale de l'intuition, qui peut sembler paradoxale en première approximation, dans la mesure où l'intuition semble désigner chez Bergson une saisie directe et immédiate de la réalité, par sympathie, alors que le constructivisme phénoménotechnique développé par Bachelard implique une critique radicale du donné et de l'immédiat au profit de la médiation discursive et instrumentale, et donc une valorisation du construit contre le donné. Comme le dit clairement Bachelard :

> Un donné n'est jamais primitif. Demander quel est le premier donné, c'est une question aussi vaine que demander quel fut le premier homme. Un son ne commence pas avec la première vibration, car la première vibration n'a aucune qualité sonore. Quand un son commence, il a déjà duré. Quand un donné est reçu, il est déjà compris[1].

On bute ainsi en premier lieu sur une difficulté liée à la critique récurrente de l'intuition immédiate (ou première) chez Bachelard, dont nous reparlerons plus loin. Néanmoins, si Bachelard n'a de cesse de souligner les illusions qui sont inhérentes à une immédiateté qui reste greffée sur l'expérience commune, constituant autant d'obstacles épistémologiques, il convient en revanche de ne pas surdéterminer sa critique de l'intuition. On peut sur ce point se référer au chapitre IV de *La Philosophie du non*, consacré à la réforme de l'intuition naturelle dans le sens d'une extension de la notion même d'intuition. En soulignant que « l'intuition commune est caractérisée par un déficit d'imagination », il s'agit pour Bachelard de montrer la nécessité d'en « corriger » et d'en « dialectiser un à un tous les éléments »[2]. De sorte que la critique de l'intuition immédiate vise à dégager et à souligner l'importance d'une refonte de l'intuition. Il est question d'une libération intuitive

[1] VIR, pp. 240-241.
[2] PN, p. 104.

en vue de « fonder de nouvelles intuitions ». Bachelard nous suggère sur ce point une analogie fonctionnelle[1] : l'« intuition travaillée » est à l'expérience scientifique ce que l'intuition première est à l'expérience commune. Or l'« intuition travaillée »[2] se présente paradoxalement sous la forme d'une intuition préparée, et médiatisée par une étude discursive[3]. La fonction d'une telle intuition dans le texte bachelardien consiste à souligner la nécessité de passer des intuitions premières aux intuitions de « seconde approximation ». La question se pose alors de savoir comment s'opère un tel passage. Nous pensons qu'il se joue dans la transposition des formes de l'intuition dans le plan de la représentation que nous avons évoqué précédemment, dans la section consacrée au non-kantisme. Retenons simplement ici que la dialectique des intuitions procède à la sublimation des intuitions naturelles dans le but de fonder de nouvelles intuitions dans l'espace et le temps pensés, en passant par l'abstraction et l'étude discursive, qui permettent d'épurer l'intuition naturelle de ses résidus concrets et premiers, empreints du « géométrisme » et du « solidisme » de notre rapport immédiat aux objets. C'est ce que nous fait notamment comprendre Bachelard sur l'exemple des théories de la Relativité[4], en parlant d'un processus discursif et d'une préparation culturelle qui conduisent la science à fonder de nouvelles intuitions temporelles, en rupture radicale avec les intuitions naïves de la simultanéité. La notion d'espace-temps, par exemple, fonctionne selon Bachelard « comme une forme *a priori*, fonctionnellement *a priori*, permettant d'informer l'expérience électromagnétique précise »[5]. Et Bachelard de préciser qu'« il importe peu, philosophiquement, que cette forme n'apparaisse que tardivement dans l'histoire de la science et des conceptions scientifiques. Elle est *instituée* par la science comme fonctionnellement première par le rationalisme instruit, qui est un des aspects les plus nets des doctrines de la Relativité »[6]. On comprend par-là que l'intuition de seconde approximation, bien que préparée par des analyses discursives, se pose dans un second temps, *a posteriori*, comme nouvelle base intuitive sur le plan de la représentation. Les intuitions secondes opèrent *comme* des intuitions premières, non pas dans le sens d'une primitivité, mais quant à leur fonction dans la nouvelle hiérarchie des valeurs rationnelles et expérimentales. L'intuition nouménale, donc nous avons parlé, fonctionne comme principe pour la pensée scientifique.

[1] PN, p. 94.
[2] Pour une exposition précise du concept d'« intuition travaillée », on se reportera spécialement au chapitre 9 d'ARPC, intitulé « Les intuitions de la mécanique ondulatoire ».
[3] E. Le Roy, auquel Bachelard consacre une conférence en 1960 (cf. ENG, pp. 155-168) proposait des analyses similaires dans les deux volumes de *La pensée intuitive*, publiés en 1929 et 1930.
[4] Cf. ENG, pp. 124-125.
[5] ENG, p. 129.
[6] ENG, p. 129.

Néanmoins, l'intuition nouménale implique-t-elle, en raison de sa fonction active dans la réorganisation des pensées et des expériences, des similitudes fonctionnelles avec l'intuition bergsonienne, malgré les discontinuités constatables entre les doctrines des deux philosophes ? Peut-on avoir des raisons de penser que l'intuition, telle qu'elle est envisagée et conçue par Bergson, en tant que mode de pensée libéré des contraintes discursives de l'intellectualité, ait été transposée, dans une certaine mesure et avec des inflexions, voire des torsions, dans l'analyse de la pensée scientifique par Bachelard ?

Si l'on se réfère au texte intitulé « Introduction à la métaphysique » de 1903, on remarque que Bergson établit une distinction entre ce qui, dans la science, relève de l'acte générateur et ce qui relève de la rigueur logique. On a d'un côté l'intuition, qui constitue la puissance productive de la pensée, de l'autre l'expression et l'exposition de cette intuition, qui en sont la mise en forme discursives. Or l'intuition est selon Bergson à l'origine de l'invention, le symbole intervenant pour donner une forme ou une expression déterminée à ce qui est saisie directe de la durée, du changement et de la mobilité, au moyen d'un acte simple de sympathie intellectuelle. Malgré l'insistance de Bergson sur l'intuition comme saisie intime de l'esprit par l'esprit, comme participation directe de l'esprit à la durée, il n'en précise pas moins, dans une note importante et peu commentée, que l'intuition, comme « fonction métaphysique » de la pensée, peut être appliquée également dans une certaine mesure à « la connaissance, par l'esprit, de ce qu'il y a d'essentiel dans la matière »[1]. En sorte qu'il y a bien une place, chez Bergson, pour une fonction positive de l'intuition dans la science, dans la construction d'une connaissance scientifique de la réalité extérieure, spécialement du point de vue de l'invention théorique et de l'émergence des découvertes importantes, même si l'impulsion motrice de l'esprit tend par la suite à se figer rapidement dans les moules toujours inadéquats des images, des mots et des concepts.

Cela étant rappelé, nous pouvons maintenant pointer des similitudes fonctionnelles entre Bachelard et Bergson autour de la question du dynamisme épistémique et des actes créateurs de la pensée scientifique, de même que nous avons aperçu précédemment des similitudes fonctionnelles entre le schématisme kantien classique et le schématisme de la nouménologie scientifique. Nous soulignerons le fait que Bachelard accorde une attention spéciale au devenir de la pensée, aux formations et transformations des représentations, aux dynamismes intellectuels et aux « drames du rationnel »[2] (les actes générateurs), beaucoup

[1] H. Bergson, « Introduction à la métaphysique », *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1998, p. 216 (note de bas de page n°2).
[2] ARPC, p. 137.

plus qu'aux contenus des représentations acquises, aux méthodes constituées ou aux constructions logiques achevées (la rigueur logique)[1]. Bachelard est en effet sensible à la pensée vivante et nouvelle qui œuvre dans la science de son temps, qu'il semble opposer à une pensée simplement logique et mécanique, en transposant ainsi dans la réflexion sur la science contemporaine des éléments de critique empruntés au texte de Bergson, quand celui-ci oppose le mécanique et le vital. De ce point de vue, on a de bonnes raisons de penser que l'élargissement du bergsonisme auquel nous semble vouloir procéder Bachelard, avec la constitution d'un non-bergsonisme, se traduit par une revalorisation de la force inductive de l'intelligence, que Bachelard se refuse à réduire au pragmatisme d'une science qui serait par principe soumise uniquement aux impératifs utilitaristes de la vie sociale. C'est là un point pour nous central : s'il y a bien une critique sourde et persistante que Bachelard nous paraît adresser à certains aspects précis de la doctrine bergsonienne, sans forcément toujours, il faut le souligner, nommer expressément Bergson quand il en est question, celle-ci porte alors sur la conception simplificatrice de l'action de l'intelligence qu'elle développe. Cette thèse de Bergson est fameuse, et il est inutile d'en développer ici le détail. Sa critique par Bachelard est particulièrement nette dans *La Psychanalyse du feu*, où il revient à différentes reprises sur la tendance spécieuse, et malheureusement répandue, qui consiste expliquer tous les comportements humains par le principe d'utilité. Bergson n'est pas nommé en tant que tel, mais la discussion est portée sur le terrain du bergsonisme. Comme le dit en effet Bachelard, après avoir admis que les interdits portant sur le feu sont transmis dans un premier temps à l'enfant sous forme de connaissances sociales :

> Savoir et fabriquer sont des besoins qu'on peut caractériser en eux-mêmes, sans les mettre nécessairement en rapport avec la volonté de puissance. Il y a en l'homme une véritable *volonté d'intellectualité*. On sous-estime le besoin de comprendre quand on le met, comme l'ont fait le pragmatisme et le bergsonisme, sous la dépendance absolue du principe d'utilité. […] Si l'intellectualité pure est exceptionnelle, elle n'en est pas moins très caractéristique d'une évolution spécifiquement humaine[2].

[1] Cela est rappelé nettement par Jean-Jacques Wunenburger, dans l'article « Imaginaire et rationalité : une théorie de la créativité générale », publié dans le volume collectif, *Bachelard, raison et imagination*, Bahia (Brésil), Universidade Estadual de Feira Santana, 2005, p. 24 : « le bachelardisme est une philosophie moins des formes, des méthodes et des structures de l'esprit que des dynamismes intellectuels qui produisent des changements, des métabolismes, des métamorphoses des représentations, qui sont soumises à des ruptures et à des révolutions perpétuelles, et vouent l'esprit à l'aventure du nouveau ».
[2] PF, pp. 30-31.

Or, contre une conception mécanique et utilitariste de l'intelligence scientifique, dont on constate qu'elle est paradoxalement partagée par le bergsonisme et le positivisme issu de Comte, Bachelard se montre sensible et attentif aux actions créatrices comme aux mutations de l'esprit scientifique, telles qu'elles se manifestent de façon exemplaire dans la science contemporaine, dans le but de « mesurer » ou d'éprouver le pouvoir créateur de la raison par une étude de ses actes, et en essayant d'en retracer les impulsions « dynamogéniques ». Or, du point de vue de la dynamique productive des processus cognitifs, il apparaît que Bachelard envisage bien la possibilité, au niveau fonctionnel, d'une intuition comme acte générateur, ou impulsion motrice, par laquelle la pensée scientifique peut transgresser les contraintes de la raison discursive (transcendances rationnelles) et les limitations de l'expérience constituée (transcendances expérimentales), en demeurant pourtant sur le plan de l'expérience scientifique. On peut lire ainsi dans *La Valeur inductive de la Relativité* :

> Malheureusement, cette marche de l'invention, nous n'avons pu la revivre que du dehors et d'une manière sans doute bien fragmentaire. Il n'appartiendrait qu'à ceux qui ont fait avancer la doctrine de nous livrer le dynamisme de leur découverte et d'abord toutes les premières suggestions par lesquelles l'analogie, la généralité, la dialectique, la fantaisie même ont éveillée l'invention. L'épistémologue ne dispose pas de ces confidences. Il ne peut étudier que les œuvres. Nous serions cependant payés de nos peines si nous pouvions engager les théoriciens à relier plus étroitement les preuves scientifiques et les preuves psychologiques, à nous donner enfin la préparation épistémologique complète de leurs découvertes. Ils auraient peut-être plus d'action en nous montrant leur pensée dans ses tâtonnements, dans ses défaites, dans ses erreurs, dans ses espérances que dans le brillant éclat d'une construction logique fermée sur elle-même, portant partout la marque de son achèvement. Cette construction, en effet, nous en comprenons le plan quand nous y avons enfin accédé, mais reste toujours inexpliquée la nécessité de construire. Pourquoi la pensée a-t-elle besoin de multiplier ses schémas ? Où trouve-t-elle la première impulsion épistémologique ? Où réside le principe des rectifications incessantes ? Le réel est-il vraiment suggestif ? La pensée, par sa marche même, ne pose-t-elle pas le problème d'une véritable auto-suggestion logique ? Autant de questions que le philosophe devrait sans cesse poser au physicien et au mathématicien[1].

[1] VIR, pp. 8-9.

Nous avons conscience que cette approche déterminée de la pensée scientifique n'épuise aucunement le champ de la réflexion épistémologique, dans la mesure où la dimension de formalisation, de normalisation et de justification des constructions de la science paraît toute aussi importante, pour Bachelard, que celle de la production d'idées nouvelles et de la découverte de nouveaux phénomènes. Or si l'exigence d'invention est indissociable d'une exigence de vérification, c'est-à-dire de procédures de contrôle et de surveillance de la pensée scientifique, alors on peut dire, en reprenant ici une terminologie en vogue dans le sillage du positivisme logique, et que l'on doit à Reichenbach, qu'il faut chez Bachelard tenir compte autant du contexte de découverte que du contexte de justification des théories scientifiques. C'est que Bachelard distingue en effet, comme nous l'avons déjà évoqué précédemment, entre une action inventive et une action critique de l'intelligence scientifique, entre une méthode inventive et une méthode préventive de la raison, doublet épistémique qu'il précise dès 1938 dans « La psychologie de la raison »[1] : la raison a une « action de surveillance » et une « action d'invention », elle se dédouble, se partage ou se divise au sens de ses activités propres, au point de se présenter comme une fonction polémique tout autant qu'architectonique de l'esprit. La pensée scientifique devrait dès lors être analysée selon un schème éminemment temporel, plus précisément rythmique : il y a des alternances et des oscillations, de la continuité et de la discontinuité dans son évolution créatrice. Il s'agit de tenir ensemble les exigences d'invention, de créativité et de rupture avec les acquis (discontinuité) et les exigences de surveillance et de contrôle, de normalisation et de standardisation des théories, des concepts et des modèles (continuité).

Cependant, Bachelard esquisse dans *Le Rationalisme appliqué* une idée pour le moins énigmatique, qui nous permettra d'évoquer une dernière piste de réflexion en direction de l'inspiration bergsonienne qui semble sous-tendre certains aspects de sa conception de la vie intellectuelle et de l'acte de connaître. Dans le chapitre IV, consacré à la surveillance intellectuelle de soi, Bachelard décrit les quatre niveaux d'autocontrôle qui caractérisent le comportement méthodique standard du savant au travail : 1) la vigilance expérimentale ; 2) l'application rigoureuse d'une méthode ou d'un protocole normalisé ; 3) la discussion critique et la rectification des méthodes ; 4) la tentation de transgresser les normes de la rationalité discursive, qui ferait aborder aux « régions de l'imprudence intellectuelle », où l'imprudence devient elle-même méthode. La surveillance[4] impliquerait alors une remise en cause des normes de la rationalité instituée. Voyons ce qu'affirme Bachelard :

[1] ENG, pp. 27-34.

> On sent alors se préparer les éléments d'une (surveillance)[4] qui devrait nous préserver d'une fidélité irraisonnée aux fins mêmes reconnues comme rationnelles. Mais cette attitude est évidemment rare et fugitive. […] Alors que les trois premiers exposants de la surveillance sont, à notre avis, des attitudes de l'esprit scientifique relativement faciles à constater, la (surveillance)[4] nous paraît aborder à la zone des dangers. Ce serait plutôt du côté poétique, ou dans des méditations philosophiques très spéciales, que nous trouverions les lucidités extrêmes de la (surveillance)[4]. Elles se présentent dans des temps extrêmement lacuneux, où l'être pensant s'étonne soudain de penser. Dans ces instants, on a bien l'impression que rien ne monte plus des profondeurs, que rien n'est plus impulsif, qu'il n'y a plus rien de déterminé par un destin venu des origines. Il semblerait que ce soit à une doctrine des naissances qu'il faudrait aborder[1].

On pourrait penser que Bachelard réintroduit ici, comme en contrebande, la perspective de l'instant fécond et de l'intuition de l'instant, dont il disait qu'elle ne se prouve pas, mais s'expérimente[2]. Faut-il entrevoir ici l'idée, suggérée mais non thématisée, d'une forme d'intuition poétique ou philosophique, de « foyer » de l'intuition comme dit parfois Bachelard, qui caractériserait l'audace suprême de l'esprit quand il se délie des contraintes méthodologiques de la rationalité ? Cette intuition ne correspondrait-elle pas à une saisie intime de l'instant créateur, condition nécessaire d'un renouvèlement de l'esprit ? Ne pourrait-on pas penser que Bachelard réactualise ainsi l'intuition du temps inaugurée par Bergson, mais en la transposant de la durée vers l'atome temporel, selon le modèle de *L'Intuition de l'instant* ? Il est difficile d'apporter une réponse catégorique à ces questions. Toujours est-il que l'intuition spéciale évoquée par Bachelard implique la revalorisation d'une fonction non-rationnelle de l'esprit (fonction de l'irréel ?), caractérisée par la possibilité d'inaugurer des mutations et des commencements radicalement nouveaux, dans un sens proche de l'article « Instant poétique et instant métaphysique » de 1939, où l'on peut lire que « la poésie est une métaphysique instantanée. En un court poème, elle doit donner une vision de l'univers et le secret d'une âme, un être et des objets, tout à la fois »[3]. La rénovation de l'intuition métaphysique est sûrement à approfondir, chez Bachelard, du côté de la métaphysique concrète, instanciée par la rêverie poétique et créatrice.

[1] RA, pp. 80-81.
[2] Cf. II, p. 8
[3] DR, p. 224.

Nous retiendrons *in fine* que l'axe de la dynamique psychique nécessite d'explorer, jusque dans leurs plus lointaines conséquences, les « aventures d'idées » de Bachelard à propos de la nouveauté radicale des instants, qui seule rend possible l'émergence d'un nouvel élan pour la pensée, en permettant de rompre avec les habitudes intellectuelles. Or n'est-ce pas là un mode de pensée typiquement bergsonien, s'il est vrai que Bergson nous enjoint de mettre en branle toutes nos habitudes enracinées de pensée et de langage ? Bergson critiquait bien la tendance à surdéterminer l'immobilité et la permanence dans nos manières de parler et de penser, regrettant que « la logique immanente à nos langues »[1] soit la logique de la substance et de l'attribution de prédicats à un sujet héritée d'Aristote, que nous avons analysée au seuil de cette section. Contre cette habitude logico-métaphysique, Bergson envisageait lui aussi de penser par verbes, comme Bachelard cherche à le faire en se réclamant de cet autre philosophe du devenir qu'était Hegel, dans l'horizon d'une pensée soucieuse de rendre compte du changement et de la mobilité. Or il y a là des schèmes que Bachelard semble clairement reprendre du bergsonisme, mais en les transposant et en les appliquant également aux actes de l'intelligence, et en accordant un rôle spécial à l'intuition travaillée dans l'invention scientifique. Ne disait-il pas, dans une conférence consacrée au disciple de Bergson qu'était Edouard Leroy, que « l'intuition bergsonienne réclame un dur exercice, un renversement de toutes les habitudes d'esprit »[2] ?. Nous pensons que Bachelard en a tiré la leçon, mais en rééquilibrant les rapports de l'intuition et du concept dans la production de la connaissance, sans accorder un primat injustifié à l'une de ces deux modalités nécessaires à l'exercice de la pensée. Nous pensons également que Bachelard a fait sien au moins une autre leçon du bergsonisme, plus méthodologique que doctrinale : l'attention aux problèmes et aux détails. Comme Bergson, qui souhaite que nous développions « un effort nouveau pour chaque nouveau problème »[3], Bachelard nous exhorte à cultiver « sens du problème »[4] et « philosophie du détail épistémologique »[5], autant d'expressions de son pluralisme méthodologique différentiel. Dans ce contexte, l'importance accordée aux actes créateurs de l'esprit nous invite à revaloriser l'empreinte du geste philosophique de Bergson dans l'œuvre bachelardienne, dont l'esprit plus que la lettre semble lui avoir insufflé, au-delà des postures philosophiques, des thèses générales et des présupposés doctrinaux, son dynamisme et sa vitalité philosophiques.

[1] H. Bergson, « De la position des problèmes », *La pensée et le mouvant, op. cit.*, p. 73.
[2] ENG, p. 157.
[3] H. Bergson, « De la position des problèmes », *La pensée et le mouvant, op. cit.*, p. 27.
[4] FES, p. 14.
[5] PN, p. 14.

5. La rencontre avec la psychanalyse

Pour terminer notre parcours autour de la conception dynamique de la vie de l'esprit chez Bachelard, qui cherche à décrire avec « esprit de finesse » les mécanismes dialectiques de dispersion et d'organisation des actes réels des fonctions psychiques dans le temps, en postulant un primat des paramètres dynamiques (impulsion, forces, production) sur les paramètres cinématiques (vecteur, orientation) et topiques (structure, état), nous devons procéder à l'examen d'une dernière source historique de la psychologie dynamogénique, à savoir la psychanalyse, prise dans son mouvement d'ensemble. La psychanalyse nous permet de dégager une dernière instance de la réalité humaine inséparable de la vie psychologique : le désir. Car si l'on peut avoir de bonnes raisons d'inscrire la pensée bachelardienne dans le sillage de la psychanalyse, que ce soit celle de Freud ou de Jung, dont il se réclame très souvent, c'est avant tout par la position du désir comme réalité psycho-affective primordiale, placée à la racine de l'humanisation et de la spiritualisation. Il ne paraît pas anodin, dans cette perspective, que les premières réflexions approfondies de Bachelard sur le rôle du désir dans le fait humain soient développées dans *La Psychanalyse du feu*, cet ouvrage-charnière, selon nous décisif dans la trajectoire bachelardienne, dans la mesure où il est irrémédiablement tendu entre, d'un côté, la dénonciation épistémologique des projections de l'imaginaire issues du désir, perçues comme obstacles aux progrès de la connaissance, et, de l'autre la reconnaissance du rôle constitutif des puissances conatives et affectives dans l'économie de la psyché humaine en général, et dans la constitution de la personnalité individuelle en particulier. Bachelard considère ainsi la force de la libido comme un moteur essentiel des activités humaines, non seulement de l'homme primitif, mais aussi de l'homme moderne, sachant que « les valorisations primitives »[1] n'ont pas disparues de la psychologie de l'homme moderne, ni chez le scientifique ou l'ingénieur ! Comme le dit Bachelard à propos du feu, qui est le thème directeur de l'ouvrage, on peut repérer l'action d'une « sourde permanence »[2] du fond primitif de la psyché. Or, ainsi que nous l'avons déjà signalé plus haut, comme faille du bergsonisme et du pragmatisme naïf, Bachelard se refuse à faire de l'intérêt pratique et du besoin vital les moteurs primitifs ou premiers du comportement humain. Les passages significatifs et suggestifs abondent dans l'ouvrage. Nous allons en restituer quelques-uns, qui viendront à l'appui de nos assertions.

[1] PF, p. 15.
[2] PF, p. 16.

Voici un premier aperçu, explicite, qui se passe selon nous de commentaire :

> En résumé, nous proposons, comme C.G. Jung, de rechercher systématiquement les composantes de la Libido dans toutes les activités primitives. En effet, ce n'est pas seulement dans l'art que se sublime la Libido. Elle est la source de tous les travaux de *l'homo faber*. On a sans doute fort bien dit quand on a défini l'homme : une main et un langage. Mais les gestes *utiles* ne doivent pas cacher les gestes *agréables*. La main est précisément l'organe des caresses comme la voix est l'organe des chants. Primitivement, caresse et travail devaient être associés. […] En tout cas, l'homme qui travaille avec une telle patience est soutenu, à la fois, par un souvenir et un espoir, et c'est du côté des puissances affectives qu'il faut chercher le secret de sa rêverie[1].

Quelques pages plus loin, Bachelard dénonce « la pauvreté de l'explication réaliste »[2] propre aux intellectuels, et caractéristique du sens commun, qui va chercher dans l'intérêt pratique immédiat la raison de toutes les entreprises humaines, ce qui biaise l'interprétation des mythes, des symboles et des comportements des sociétés traditionnelles, réduits à une détermination pragmatique qui travestit leur « sens affectif sous-jacent »[3]. Et Bachelard de conclure :

> De telles explications, hypnotisées par un détail objectif, manquent à rendre compte de la primitivité de l'intérêt *affectif*. La phénoménologie primitive est une phénoménologie de l'affectivité : elle fabrique des êtres objectifs avec des fantômes projetés par la rêverie, des images avec des désirs, des expériences matérielles avec des expériences somatiques, et du feu avec de l'amour[4].

Nous convoquerons finalement un dernier texte, qui définit l'homme par le désir, après une confidence personnelle de Bachelard, à l'occasion de laquelle il se rappelle avec délice la saveur ardente et l'odeur de fête de la gaufre occasionnelle, dont l'inutilité délicieuse vient trancher la monotonie des pommes de terre journalières. Nous citons le texte dans son intégralité, car il constitue une belle page littéraire, et une description fine de l'expérience personnelle sensibilisée, qui n'aurait pas à rougir devant un Proust :

---

[1] PF, pp. 61-62.
[2] PF, p. 71.
[3] PF, p. 71.
[4] PF, pp. 71-72.

> Aux dents de la crémaillère pendait le chaudron noir. La marmite sur trois pieds s'avançait dans la cendre chaude. Soufflant à grosses joues dans le tuyau d'acier, ma grand-mère rallumait les flammes endormies. Tout cuisait à la fois : les pommes de terre pour les cochons, les pommes de terre plus fines pour la famille. Pour moi, un œuf cuisait sous la cendre. Le feu ne se mesure pas au sablier : l'œuf était cuit quand une goutte d'eau, souvent une goutte de salive, s'évaporait de la coquille. Je fus bien surpris quand je lus dernièrement que Denis Papin surveillait sa marmite en employant le procédé de ma grand-mère. Avant l'œuf, j'étais condamné à la panade. Un jour, enfant coléreux et pressé, je jetai à pleine louchée ma soupe aux dents de la crémaillère : « mange cramaille, mange cramaille ! ». Mais les jours de ma gentillesse, on apportait le gaufrier. Il écrasait de son rectangle le feu d'épines, rouge comme le dard des glaïeuls. Et déjà la gaufre était dans mon tablier, plus chaude aux doigts qu'aux lèvres. Alors oui, je mangeais du feu, je mangeais son or, son odeur et jusqu'à son pétillement tandis que la gaufre brûlante craquait sous mes dents. Et c'est toujours ainsi, par une sorte de plaisir de luxe, comme dessert, que le feu prouve son humanité. Il ne se borne pas à cuire, il croustille. Il dore la galette. Il matérialise la fête des hommes. Aussi haut qu'on puisse remonter, la valeur gastronomique prime la valeur alimentaire et c'est dans la joie et non pas dans la peine que l'homme a trouvé son esprit. La conquête du superflu donne une excitation spirituelle plus grande que la conquête du nécessaire. L'homme est une création du désir, non pas une création du besoin.[1].

La position de Bachelard est claire : « *l'agréable prime l'utile* »[2], l'esprit humain est enraciné, « greffé »[3], sur les puissances motrices du désir, ce qui signifie que ce ne sont pas le besoin et la nécessité vitale qui expliquent son émergence, ou bien son développement. Nous avons déjà signalé la thèse selon laquelle la volonté d'intellectualité, pour Bachelard, ne s'explique pas exclusivement par la pression des conditions matérielles d'existence, ou la recherche de l'intérêt pratique. Bachelard dialectise l'explication de l'émergence et du développement de la vie de l'esprit, en plaçant à son origine la réalité primitive du désir et des affects (lecture analytique), mais à sa fin la spiritualisation (lecture téléologique).

[1] PF, pp. 37-38.
[2] PF, p. 175.
[3] Bachelard dit de l'image de la greffe : « Ce n'est pas là, pour nous une simple métaphore. La *greffe* nous apparaît au contraire comme un concept essentiel pour comprendre la psychologie humaine. C'est, d'après nous, le signe humain, le signe nécessaire pour spécifier l'imagination humaine. A nos yeux, l'humanité imaginante est un au-delà de la nature naturante. […] L'art est de la nature greffée » (ER, pp. 14-15).

Pour donner un caractère plus précis à ces vues générales, nous allons examiner de près le chapitre V de *La Psychanalyse du feu*[1], qui retrace l'histoire des erreurs ayant retardé la constitution et le progrès de la chimie scientifique, en raison de valorisations affectives et de projections imaginaires inconscientes. Dans ce chapitre, Bachelard cherche à montrer dans quelle mesure les intuitions du feu constituent un obstacle épistémologique. Notre auteur étudie les efforts de la connaissance objective des phénomènes de la chaleur, mais aussi d'examiner l'application intempérante et inconsciente des intuitions du feu à l'explication d'autres phénomènes matériels. Bachelard insiste alors sur le fait que le feu a été conçu pendant longtemps comme un principe universel d'explication des phénomènes, sur fond de valeurs et de convictions enracinées dans l'inconscient, constituant autant d'obstacles à l'étude scientifique des phénomènes matériels. On apprend que l'imaginaire du feu conjoint deux types d'obstacles épistémologiques : substantialiste et animiste. On peut considérer le feu non seulement comme substance (chaleur = qualité inhérente), mais aussi comme entité vivante (chaleur = principe vital). Ces deux valorisations du feu, substantialiste et animiste, s'articulent dans un mode de pensée hybride que Bachelard nomme le « calorisme », et qui se présente comme une doctrine intermédiaire entre le matérialisme et l'animisme : la matière serait animée par un feu immanent, interne et caché, qui permettrait d'expliquer la totalité des phénomènes matériels (animal, végétal, minéral). Du point de vue substantialiste, la chaleur est imaginée comme une propriété permanente et immanente aux êtres, qui serait définie par une « vertu calorifique », de même qu'on expliquait jadis les effets de l'opium par une « vertu dormitive ». Il s'agit en fait d'une « pseudo » ou d'une fausse explication, qui se réduit à une tautologie : on explique le phénomène de la chaleur par une pétition de principe, en attribuant aux corps matériels la propriété (dispositionnelle) d'être par nature calorifiques. Dans cette perspective, la chimie a pâti pendant longtemps du réalisme naïf, qui conduisait à considérer le feu comme une réalité première et permanente, responsable de la chaleur vitale. Or Bachelard souligne que la science, par un arrachement lent et laborieux aux valorisations primitives, abandonnera l'étude du feu, qui n'est pas un objet d'étude scientifique mais une source de rêverie, et établira dans le cadre d'une étude discursive et objective que la chaleur n'est pas une propriété substantielle, une chose permanente. Au contraire, on montrera que l'énergie thermique d'un corps est un phénomène transitif, susceptible de se propager et de se dissiper dans le temps, au contact d'autres corps. Si l'on se place du point de vue animiste,

[1] PF, pp. 107-142.

l'intuition principale est celle de l'alimentation du feu. On croirait alors que le feu s'alimente, et consomme des substances matérielles, comme le ferait n'importe quel être vivant, et qu'il peut également opposer une résistance, comme le ferait une personne de « mauvaise volonté ». Le feu devient ainsi, sous l'effet d'une puissance de séduction inscrite dans la psyché humaine, mais qui se projette sur les choses, un principe explicatif de la vie et du monde, au point d'animer tout ce qui est, à l'image d'un Paracelse qui pose l'équation « feu = vie ». Bachelard montre par ailleurs que les conceptions primitives du feu sont animées et régies par le mythe de la digestion, et propose de parler d'un « complexe de Pantagruel » pour désigner ces valorisations inconscientes, sachant qu'on peut voir à l'œuvre dans nombre de textes alchimiques et préscientifiques « la permanence et la force du mythe de la digestion dans l'explication des phénomènes matériels »[1], permanence mytho-symbolique qui s'explique par le fait que « les idées anciennes traversent les âges ; elles reviennent toujours dans les rêveries plus ou moins savantes avec leur charge de naïveté première »[2]. On retrouve alors ce que soulignait déjà l'avant-propos, à savoir que « la rêverie reprend sans cesse les thèmes primitifs, travaille sans cesse comme une âme primitive, en dépit des succès de la pensée élaborée, contre l'instruction même des expériences scientifiques »[3]. On comprend par-là que la connaissance scientifique se constitue contre l'expérience sensible-onirique primitive et les valorisations inconscientes à l'œuvre dans la rêverie immédiate, mais sans que l'on puisse espérer annuler définitivement l'influence de l'imaginaire inconscient sur l'expérience consciente, qui demeure liée à des déterminations psychoaffectives irréductibles que l'on peut tout au plus sublimer, par une psychanalyse de la connaissance (sublimation négative) ou la création d'œuvres d'art (sublimation positive). On pourrait même considérer, paradoxalement, que l'élan spécial qui anime la recherche scientifique, l'engagement existentiel continué dans la science, est alimenté par les forces motrices du désir, mais par un désir qui a été sublimé grâce au déplacement des intérêts primitifs vers les intérêts intellectuels, de même que les intérêts esthétiques permettent de polariser les puissances affectives vers de nouveaux buts, autres que la sexualité. Les analyses consacrées au « complexe de Prométhée » pourraient ainsi être prolongées dans l'horizon de la sublimation d'un orgueil du savoir[4], qui trouverait à spiritualiser le désir de reconnaissance, et la confrontation à la figure tutélaire du père, par la socialisation des convictions au sein de la cité et de la pratique scientifiques.

[1] PF, p. 117.
[2] PF, p. 119.
[3] PF, p. 16.
[4] PF, p. 30.

Toujours est-il que Bachelard nous invite à comprendre que certaines croyances irréfléchies, par exemple celles associées à l'imaginaire du feu, possèdent une force de conviction qui les instituent comme des réalités psychologiques indéracinables. Plus qu'une réalité objective (physique du feu), que l'on pourrait vérifier au moyen d'expérimentations, le feu doit être considéré comme une réalité du point de vue de la psychologie humaine (psychologie du feu). Cette position inattendue d'un réalisme de l'imaginaire peut paraître déroutante, et nous pensons que cela permet d'expliquer certaines mécompréhensions dont est victime la réflexion bachelardienne sur les images et l'imaginaire. Car il s'agit bien de défendre une forme de réalisme psychique, affirmant que ce que nous considérons comme des illusions dangereuses dans le cadre de la connaissance objective de la réalité physique, doit se comprendre dans la perspective de réalités autonomes dans le cadre de la connaissance de la psyché, du point de vue « de la connaissance objective du *subjectif* »[1], quand on cherche à « déterminer les racines *objectives* des images poétiques et morales »[2], mais aussi les « lois psychologiques »[3] ou la « structure psychologique »[4] associées aux images issues des valorisations primitives de l'inconscient. Bachelard ne reniera pas ce réalisme psychologique, même s'il en infléchira le primat en le dissociant d'un réalisme de la parole poétique écrite, comme nous le verrons au chapitre 5. Il n'en demeure pas moins que jusque dans *Le Matérialisme rationnel*, Bachelard reconnaît à la science psychologique du XX^e^ siècle le mérite d'avoir révélé « l'objectivité de la subjectivité profonde »[5]. Cette orientation, d'inspiration franchement psychanalytique, est clairement défendue dans la longue préface que Bachelard écrit pour la somme historique et théorique de Mullahy sur la psychanalyse. Bachelard y affirme fermement que « les traditions mythiques et les vérités psychologiques [sont] les deux faces de la réalité psychique »[6], et qu'il serait utile, pour comprendre la « longue ligne qui relie l'inconscient le plus profond au conscient le plus explicite »[7], de travailler à instituer une topologie des régions de la psyché, en distinguant la causalité profonde de l'inconscient et la causalité occasionnelle des expériences vécues dans le cadre de l'existence individuelle et sociale. Si nous n'avons pas directement accès à l'inconscient profond grâce au conscient cultivé, on peut néanmoins explorer une zone mixte, intermédiaire entre ces deux pôles, en suivant les leçons de la psychanalyse.

[1] PF, p. 171.
[2] PF, p. 174.
[3] PF, p. 171.
[4] PF, p. 173.
[5] MR, p. 5.
[6] G. Bachelard, Préface à P. Mullahy, *Œdipe. Du mythe au complexe*, trad. S. Fabre, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque scientifique », 1951, p. 11.
[7] *Ibidem*.

C'est cette « zone moyenne », et non l'inconscient le plus archaïque, que Bachelard cherche dès le départ à explorer et à comprendre, en s'intéressant notamment à ce qu'il appelle les « complexes de culture », avec lesquels se jouent une intrication de la primitivité affective et des acquis de la culture. Comme il le souligne dans *La Psychanalyse du feu* :

> Pour nous qui nous bornons à psychanalyser une couche psychique moins profonde, plus intellectualisée, nous devons remplacer l'étude des rêves par l'étude de la rêverie, et plus spécialement dans ce petit livre, nous devons étudier la rêverie devant le feu. A notre avis, cette rêverie est extrêmement différente du rêve pour cela même qu'elle est toujours plus ou moins centrée sur un objet[1].

Il s'agit de clarifier le phénomène psychologique spécifique de la rêverie, à propos duquel nous avons vu dans le chapitre précédent qu'il se caractérise par le maintien d'une forme de conscience, au point de constituer une forme d'intentionnalité particulière, située entre la primitivité de l'inconscient anonyme et les formes plus intellectualisées de la conscience rationnelle. C'est ce que suggère l'idée que la rêverie est associée à un objet, et que toute rêverie a son « complément d'objet » : si la structure essentielle de l'expérience subjective est l'intentionnalité, comme le défendaient Husserl et Brentano, ce qui signifie que la propriété définitoire des phénomènes mentaux est la direction du sujet vers un objet et la référence à un contenu (propositionnel ou non), et si la rêverie se caractérise par une forme d'expérience consciente, et donc d'intentionnalité, alors la relation du sujet rêvant à un objet est une propriété nécessaire de l'expérience onirique. Toutefois, Bachelard n'en reste pas seulement à une approche formelle et analytique de l'expérience onirique, qui réduirait l'analyse de la rêverie à la structure sujet-objet. Ses lectures psychanalytiques, qui vont au-delà des seuls textes de Freud et de Jung, le conduisent à penser que la rêverie, en tant que processus psychologique et qu'événement psychique distinct de l'image comprise comme réalité langagière autonome (une fois écrite), est liée à des éléments affectifs primordiaux, notamment aux expériences cénesthésiques et à la conscience confuse qui émerge des sensations corporelles émanant de la sensibilité proprioceptive, qui conduisent initialement le sujet, avant les acquis de la socialisation et de la rationalisation, à projeter sur la réalité extérieure ses impressions physiologiques et motrices. La source des erreurs sur le feu est ainsi, avant tout, l'expérience intime de la chaleur interne du corps, donnant lieu à des convictions non discutées, dans l'entre-implication de la chair et du monde.

[1] PF, p. 36.

Or, comme le souligne avec insistance Bachelard, en se plaçant cette fois-ci du point de vue de la volonté d'intellectualité et des valeurs de la conscience rationnelle : « une psychanalyse de la connaissance objective doit pourchasser toutes les convictions scientifiques qui ne se forment pas dans l'expérience scientifique objective »[1]. Pour déterminer la nécessité d'une telle psychanalyse de la connaissance, il convient alors d'identifier et d'examiner, au sein d'un effort de connaissance particulier, ce qui relève de propriétés objectives de la réalité étudiée, et ce qui relève des valeurs psychologiques issues de la subjectivité. Dans ce référentiel épistémologique et critique, la subjectivité n'est plus abordée comme objet de l'enquête, sous l'angle de la connaissance des lois et des structures de l'expérience psycho-affective ou de la réalité humaine intérieure, mais comme obstacle à la connaissance du monde, plus précisément de certaines parties de la réalité extérieure. Et Bachelard de nous donner un critère pour déterminer quand une psychanalyse de la connaissance devient nécessaire : « si, dans une connaissance, la somme des convictions personnelles dépasse la somme des connaissances qu'on peut expliciter, enseigner, prouver, une psychanalyse est indispensable »[2]. C'est à ce point de jonction théorique que se fait le lien étroit entre l'intérêt pour la psychanalyse et le travail de clarification épistémologique. Si Bachelard n'a explicitement parlé de la psychanalyse, de manière directe et thématique, qu'à partir de *La Formation de l'esprit scientifique* et de *La Psychanalyse du feu*, celle-ci est néanmoins déjà évoquée dans *La Dialectique de la durée*, et on constate déjà la prégnance d'une approche psychologique dans les textes des années 1930, par exemple dans *Les Intuitions atomistiques*, où il s'agit de montrer comment la science de l'atome s'est constituée en se dégageant d'intuitions spécieuses, et où Bachelard affirme déjà qu'il fait distinguer ce qui est chronologiquement premier (plan historique) et ce qui est primitif (plan psychologique)[3]. Dès ses premiers travaux, Bachelard s'intéresse à la formation des idées et à l'histoire psychologique de l'objectivation : l'objectivité n'est jamais donnée, elle résulte d'un processus, contre divers obstacles. Mais Bachelard ne cède pas pour autant au psychologisme. L'enjeu de sa réflexion est de mettre en évidence la pluralité des conditions de la connaissance objective, qui ne peut se réduire à une activité logique ou technique. Il y a une pluralité de facteurs en jeu dans la constitution d'une connaissance scientifique : des conditions psychologiques (implication du sujet), logiques (catégories, mathématiques), expérimentales (protocoles, instruments) et sociales (communauté scientifique).

[1] PF, p. 124.
[2] PF, p. 134.
[3] Cf. IA, p. 45.

C'est dans ce contexte problématique complexe et intriqué, à la fois psychologique, épistémologique et anthropologique, dont nous avons essayé de reconstruire les lignes de force sans trop les simplifier, en privilégiant l'ordre des raisons sur l'ordre d'exposition, que Bachelard se réfère abondamment à la psychanalyse. Nous allons examiner maintenant, afin de déterminer le plus précisément possible la signification et les enjeux la psychanalyse de la connaissance objective, et montrer ce qu'elle peut nous apprendre sur la dynamique psychique, dans quelle mesure le vocabulaire et les concepts en sont repris dans le texte bachelardien, dans le sens d'une application au domaine de la philosophie des sciences, qui implique une transformation du champ de réflexion, de méthode et d'objet. Dans la mesure où apparaît la nécessité d'une clarification conceptuelle, nous procèderons ici par un éclairage indirect, afin de mesurer et d'évaluer les transformations, voire déformations, que Bachelard fait subir à la théorie psychanalytique d'inspiration freudienne, en partant de *« Psychanalyse » et « théorie de la libido »*[1], où Freud explique que la psychanalyse présente trois niveaux de significations différents, mais complémentaires : 1) une méthode d'investigation du psychisme inconscient, 2) une méthode de traitement des névroses, 3) une conception psychologique générale (ou métapsychologie). Notre objectif sera de voir si l'on retrouve cette triple signification de la psychanalyse classique dans la pensée de Bachelard, ce qui implique de déterminer le sens et l'intérêt d'une référence à la psychanalyse dans un référentiel épistémologique, mais aussi de dégager les intérêts pédagogiques et culturels d'une telle réflexion sur les conditions psychologiques de la connaissance, qui engage une métapsychologie spécifique.

Commençons par l'investigation de l'inconscient. Chez Freud, comme on le sait, il s'agit d'une méthode d'analyse et d'exploration des processus psychiques inconscients, qui sont irréductibles à la conscience, et constituent une dimension spécifique du psychisme humain, avec ses mécanismes et ses lois propres, selon un triple point de vue :

> 1) au niveau descriptif, l'inconscient réfère à des représentations latentes, qui peuvent disparaître et réapparaître dans le champ de la conscience ;
>
> 2) au niveau dynamique, il renvoie au caractère potentiellement actif d'une représentation, en dehors du contrôle de la conscience.
>
> 3) au niveau systémique, il désigne un système de fonctionnement psychique.

[1] Freud, *« Psychanalyse » et…*, GW, XIII, 210 ; cité in P.-L. Assoun, *Psychanalyse*, Paris, PUF, 1997, p. 41.

Qu'en est-il chez Bachelard ? La lecture de *La Formation de l'esprit scientifique* et de *La Psychanalyse du feu* nous apprend qu'il s'agit d'une psychanalyse du sujet quelconque, ayant pour finalité d'épurer les représentations et le langage, et de rectifier nos façons de penser et de parler, pour un meilleur usage des facultés de connaissance. Cette psychanalyse spéciale est opérée en fonction de documents livresques, et non à partir de l'analyse d'un sujet individuel, dans le cadre du colloque singulier entre analyste et analysé. La psychanalyse de la connaissance s'applique au domaine de la « science écrite » ou « pensée imprimée »[1] : elle implique une herméneutique de documents, qui seront désignés plus tard comme des « bibliomènes »[2], et une analyse du texte (pré)scientifique, consistant à décomposer la mise en récit des théories et des expériences en vue d'une réélaboration réflexive et critique. Si l'on se fie à ce que dit Bachelard, il faut notamment retrouver dans le texte des savants (ou pseudo-savants) les éléments perturbateurs présents à un moment donné, sur une question, dans l'élaboration de représentations à prétention cognitive. Bachelard disait déjà en 1929 que l'analyse de la science doit retracer le dynamisme des efforts théoriques[3]. Mais la démarche initiée avec la psychanalyse de la connaissance, qui représente l'un des aspects les plus originaux de la philosophie bachelardienne de la connaissance, déplace ou infléchit l'angle d'approche de l'analyse de l'acte de connaître : il s'agit de souligner l'effet conjoint des affects et du langage dans la production des représentations. C'est un point que l'on néglige souvent, et qui pourtant forme un nœud central de la réappropriation de la psychanalyse par Bachelard. La pensée, si elle n'est pas totalement déliée des puissances motrices et affectives liées à la corporéité, ne l'est pas non plus complètement des mots et de la langue, par lesquels le savant peut exprimer ses idées. Le problème réside principalement dans le fait que les mots ont effet sur l'expérience du sujet, soit en sensibilisant (excitation, émerveillement ou dégoût), soit en pré-orientant (logique chosiste) son mode de penser, suivant l'entrainement de ses tropismes personnels. Cette prégnance du langage et de la verbalisation avait déjà été perçue par Bachelard. En voici deux occurrences, au seuil des années 1930 : « les mots sont là, avant la pensée, avant notre effort pour renouveler une pensée »[4] ; « notre langage lui-même a pris ses racines et sa syntaxe dans le monde des choses et des actions relatives à notre expérience commune. Notre dictionnaire et notre grammaire ne sont au fond que des leçons de choses »[5].

[1] ARPC, p 7.
[2] ARPC, p 6.
[3] VIR, pp. 8-9.
[4] II, p. 40.
[5] IA, p. 130

Or s'il faut retrouver dans les textes écrits les indices langagiers et affectifs du dynamisme psychologique qui anime la pensée dans ses premiers élans, c'est bien parce que « la pensée est une force »[1] en action, ainsi que nous l'avons déjà souligné à diverses reprises. Et la cristallisation des pensées actives dans la forme écrite ne doit pas nous masquer l'activité effective des tendances qui animent ces individus incarnés qui ont fait l'histoire de la connaissance scientifique à un moment donné. Bachelard est conscient que ce sont les hommes qui font la science, en mobilisant leurs diverses puissances, pour le meilleur et pour le pire. Si les résultats diffusés dans les livres et les données de la science constituée tendent à nous faire oublier ce lent cheminement, les diverses hésitations et les premières ébauchent qui ont orienté le travail du savant, Bachelard nous invite à rompre avec cette tendance intellectualiste, et à mener l'enquête en direction des puissances mixtes, teintées d'affects et de volonté de comprendre, qui ont animé la pensée scientifique par le passé. C'est semble-t-il l'une des raisons pour lesquelles Bachelard accorde une importance jamais démentie à l'histoire des sciences, et à la reconstitution des schèmes de pensée d'une époque sur le cas de tel ou tel problème spécifique, en s'efforçant de rendre compte des étapes qui ont rendu possible, par des opérations répétées de rectification et d'invention, l'avènement d'une découverte ou l'élaboration de nouveaux concepts. Bachelard insiste néanmoins sur le fait que cette progressivité de la connaissance scientifique rend douteuse l'évacuation complète de toutes les idées confuses. C'est la dimension bien connue des « obstacles épistémologiques », qui désigne la persistance des idées fausses et inadéquates. Bien qu'un obstacle prégnant à un moment donné l'histoire puisse être dépassé, sa relation de dépendance aux conditions sensibles et langagières de l'expérience explique sa résurgence possible sur d'autres questions. L'erreur, comme le souligne avec insistance Bachelard, n'est pas toujours à mettre au compte de la réalité extérieure, de sa complexité ou de sa prétendue irrationalité. Le psychisme est plus souvent paralysé par des idées, des images et des tendances internes, qui bloquent sa progression dans la connaissance du réel pour ainsi dire « de l'intérieur ». C'est ici un point focal chez Bachelard, dont la psychanalyse de la connaissance objective s'empare comme objet d'investigation. Il s'agit de retrouver, d'identifier et de reconstituer les lenteurs et les inerties de l'esprit lui-même, qui est dans une certaine mesure son propre obstacle, et même son obstacle le plus difficile à réduire, en sorte que la psychanalyse de la connaissance instancie une première forme spéciale de division de la pensée, et de partage interne de l'expérience.

[1] ENG, p. 36.

Les obstacles épistémologiques opèrent alors chez Bachelard comme des révélateurs, non seulement des résistances inhérentes à l'esprit humain (pesanteurs subjectives), mais aussi et indirectement des valeurs rationnelles qui rendent possibles une construction théorique (catalyseurs objectifs). C'est dans cette perspective singulière que s'opère l'enquête bachelardienne vers les « conditions psychologiques des progrès de la science »[1], qu'il faut distinguer de l'enquête plus classique sur les conditions épistémologiques de la connaissance qui, soucieuse de rendre compte des concepts, des théories, des expériences et des méthodes scientifiques, constitue l'approche épistémologique la plus commune, que Bachelard applique également dans ses analyses sur la science. Il faudrait donc là encore distinguer deux niveaux de questionnement : d'un côté l'analyse des discours et des pratiques scientifique, de l'autre la clarification des déterminants préréflexifs qui interfèrent dans la pensée des savants au travail. Dans ce deuxième axe de réflexion, qui est ici notre préoccupation principale, Bachelard procède au repérage, dans l'acte même de connaître, des « causes d'inertie »[2] de la connaissance, et l'on peut retenir de l'analyse bachelardienne de la pluralité des obstacles deux types principaux de blocage : les valorisations affectives et les habitudes intellectuelles. Du côté de l'affectivité, que nous avons déjà évoquée, Bachelard nous dit qu'il n'y a jamais, au départ, d'idée qui soit totalement neutre et d'emblée objective : nous sommes spontanément animés, dans notre rapport au monde et aux phénomènes, par une sorte de « curiosité naïve »[3], qui détermine un « état concret où l'esprit s'amuse des premières images du phénomène »[4]. Or ces premiers attachements, fortement valorisés, déforment notre jugement : le feu peut être immédiatement valorisé comme source de vie ou puissance de destruction. Dès lors, bien plus qu'à nos phobies, auxquelles la psychanalyse classique se consacre, la psychanalyse de la connaissance doit chercher à identifier et à purger nos *philies*, c'est-à-dire nos attachements immédiats et irraisonnés. L'investigation de l'inconscient chez Bachelard, du point de vue descriptif, concerne le caractère latent d'images et des rêveries naturelles, désignant la première tâche de la pensée objective comme critique radicale de la sensation, des idées communes, de la pratique et du langage[5]. Du point de vue dynamique et systémique, elle concerne le caractère actif de ces premières pensées confuses et du régime psychique inconscient qu'elles impliquent, ainsi que l'effet de séduction exercé sur l'esprit par le langage.

[1] FES, p. 13.
[2] FES, p. 13
[3] FES, p. 9.
[4] FES, p. 8.
[5] PF, pp. 11-12.

Dans l'horizon ouvert par cette reprise singulière, chez Bachelard, des acquis de la psychanalyse classique, et de la mise en œuvre d'un type d'analyse de l'esprit qui se révèle peu orthodoxe, on peut voir sous la plume bachelardienne pointer les éléments d'une métapsychologie, qui réinvestit certains aspects de la topique et de la dynamique élaborés au sein du freudisme. Dans la psychanalyse classique, la métapsychologie désigne une conception psychologique générale. On entre dans ce que Freud caractérise comme étant « la superstructure spéculative de la psychanalyse »[1], qui désigne l'étude théorique des processus inconscients dans leur dynamique, leur économie et leur topique. On touche aux représentations abstraites et générales qui sont censées permettre de décrire et d'expliquer adéquatement l'économie générale du psychisme, et le fonctionnement concret de l'esprit. Comme on le sait, dans sa deuxième topique Freud distingue trois instances pour rendre compte des relations et des antagonismes qui traversent l'ensemble des fonctions de l'appareil psychique : le ça, le moi et le surmoi, qui se différencient en termes de fonction, et non d'attributs substantiels. Le *moi* caractérise la couche la plus superficielle de l'esprit : il désigne, pour schématiser à grands traits, la personnalité du sujet dans la vie quotidienne, et sa fonction est une certaine adaptation au monde extérieur et à la réalité sociale, mais aussi la conciliation des tendances conflictuelles des autres instances. En ce qui concerne le *ça*, qui désigne le pôle pulsionnel visant à la satisfaction de tous les désirs, Freud nous dit qu'il constitue « la partie obscure [et] impénétrable de notre personnalité »[2], foncièrement amorale, désorganisée et chaotique. Reste une dernière instance du psychisme, le *surmoi*, qui est le dépositaire des normes sociales et des jugements de valeur intériorisés pendant l'éducation et la socialisation, et qui divise le *moi* de l'intérieur. Il s'agit de ce qu'on désigne habituellement sous l'idée commune de « conscience morale », et Freud souligne qu'il « dérive de l'influence exercée par les parents, les éducateurs, etc. » [3]. Or, dans cette description du fonctionnement normal du psychisme, le *moi* se présente comme l'objet d'un conflit permanent, non seulement entre le principe de plaisir (satisfaction des désirs) et le principe de réalité (adaptation au réel tel qu'il est), mais aussi entre les demandes de satisfactions pulsionnelles du *ça* qui ne connaissent aucune limite, et les sévères exigences de respect des interdits socio-culturels du *surmoi*. Et Freud de préciser, dans ce contexte, que « la psychanalyse est un procédé qui facilite au moi la conquête progressive du ça »[4].

[1] S. Freud, *Ma vie et la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1928, p. 49.
[2] S. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1936, p. 103.
[3] *Ibidem*, p. 94.
[4] Cf. S. Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1933, pp. 225-226.

Qu'en est-il chez Bachelard ? Peut-on identifier dans son œuvre, dans le cadre de la psychanalyse de la connaissance, un schéma semblable ? Nous allons maintenant essayer de montrer dans quelle mesure Bachelard réinvestit plusieurs aspects de la métapsychologie freudienne, en retravaillant à nouveaux frais, dans un style inédit, la dimension centrale des instances psychiques, et la dynamique interne de leurs relations. La base affective qui détermine les valorisations en prise sur l'expérience immédiate et qui sous-tend les processus de production des représentations nous paraît renvoyer chez Bachelard à ce qui relève chez Freud de l'instance du *ça*. Les premières tentatives d'abstraction, toujours empreintes de valorisations intempérantes et surtout lestées par des représentations concrètes ou imagées, sont gouvernées par des intérêts que Bachelard place à la base de toute culture, même la culture la plus intellectuelle. Nous pouvons sur ce point souligner l'une des originalités de l'épistémologie bachelardienne : le sujet de la science n'est pas un sujet pur, neutre ou indifférent, c'est-à-dire débarrassé de toute influence d'ordre affectif et corporel. Comme le souligne clairement Bachelard, « la pensée commence par un dialogue sans précision où le sujet et l'objet communiquent mal, car ils sont tous deux des diversités dépareillées […] Rien ne nous est pleinement et définitivement donné, pas même nous-mêmes à nous-mêmes »[1]. Nous comprenons ainsi, selon un axe que nous avons déjà évoqué, que le sujet épistémique n'est pas d'emblée achevé ou constitué par des structures mentales innées, prêtes à s'appliquer mécaniquement à la matière brute de l'expérience. A l'encontre de l'empirisme sensationnaliste d'un Locke, pour qui les idées objectives du sujet sur le monde dérivent des processus d'impression et de réflexion, mais à l'encontre aussi du rationalisme classique, pour qui le sujet pensant est de droit constitué, comme le *cogito* chez Descartes ou comme le sujet transcendantal chez Kant, la constitution du sujet rationnel est indissociable chez Bachelard d'une relation intriquée à l'objet de l'expérience, qui lui-même n'est pas constitué d'emblée comme un donné objectif. Le sujet et l'objet, de même que les valeurs rationnelles et les valeurs expérimentales, se déterminent par relation réciproque, par co-détermination et par co-variation. Il en résulte que le « moi rationnel »[2] n'est pas un sujet désincarné, transparent à lui-même, marqué par la claire conscience d'une « lumière naturelle » : il se constitue comme « conscience de rectification »[3]. L'institution du sujet en tant que sujet rationnel fait écho à l'historicité de la connaissance scientifique. Elle est jalonnée par des étapes et des ruptures, par un travail de réduction et d'abstraction.

[1] ENG, p. 77.
[2] RA, p. 51.
[3] RA, p. 51.

Ainsi, paradoxalement, l'acte de connaître implique d'abord de se rectifier soi-même, et non pas simplement d'acquérir des connaissances. S'engager dans l'activité scientifique, selon les schèmes cathartiques de la psychanalyse de la connaissance, c'est avant tout engager des modifications dans sa manière de penser et donc se transformer soi-même, en opérant en soi une nouvelle synthèse du savoir. Pour paraphraser Freud, nous pourrions dire que là où était le *ça,* dans la production des représentations, le moi rationnel doit advenir. C'est à ce niveau que nous retrouvons, dans la stratégie argumentative de Bachelard, la notion de *surmoi,* présenté notamment comme « surmoi de la cité scientifique »[1] ou comme « surmoi culturel », dont l'institution permet l'émergence, la constitution et la consolidation de la « personnalité culturelle consciente à la fois de sa liberté de culture et de la responsabilité de sa surveillance »[2]. Bachelard reprend l'idée freudienne du surmoi comme « instance observatrice », comme juge intérieur qui détermine une division interne du sujet par lui-même, mais pour lui la division du sujet est une condition positive de la culture, alors que chez Freud elle s'inscrit dans la perspective d'un constat plutôt négatif sur les conflits générant des troubles névrotiques, voire psychotiques dans le pire des cas. Or le surmoi culturel bachelardien n'est pas fondamentalement caractérisé par une activité de censure, déterminant des interdits, mais avant tout par une activité de surveillance, qui doit conduire le sujet à se diviser volontairement lui-même, afin d'instituer en lui une « vie franchement dialoguée »[3]. Au dogmatisme de la censure, qui interdit et qui punit, au risque de provoquer un refoulement névrotique, on doit substituer une surveillance intellectuelle de soi et un refoulement conscient. Bachelard suggérait déjà dans *La Psychanalyse du feu*[4] que la conduite d'inhibition consciente, qu'il nomme un « refoulement », est une condition nécessaire de l'apparition et du développement des conduites intellectuelles supérieures :

> Le refoulement est à l'origine de la pensée attentive, réfléchie, abstraite. Toute pensée cohérente est construite sur un système d'inhibitions solides et claires. Il y a une joie de la raideur au fond de la joie de la culture. C'est en tant qu'il est joyeux que le refoulement bien fait est dynamique et utile […] A notre avis, la cure vraiment anagogique ne revient pas à libérer les tendances refoulées, mais à substituer au refoulement inconscient un refoulement conscient, une volonté constante de redressement[5].

[1] RA, p. 70.
[2] RA, p. 73.
[3] RA, p. 71.
[4] PF, pp. 170-172.
[5] PF, pp. 170-171.

On comprend alors, avec l'idée que le refoulement doit devenir un acte conscient, que nous touchons au cœur de la conception bachelardienne de la culture, et de sa reprise des acquis théoriques de l'enquête psychanalytique. Bachelard s'efforce en effet de nous faire admettre la nécessité, d'un point de vue qu'on peut dire pédagogique, de passer d'un surmoi socio-culturel inconscient et dogmatique à un surmoi intellectuel, caractérisé par des normes dont on comprend les raisons. Il faut « intellectualiser les règles de culture »[1], car le surmoi immédiat est déterminé par les figures concrètes des parents et des éducateurs, par des individus particuliers, ce qui l'entache de dogmatisme et de contingence. Il faut donc pour Bachelard dépersonnaliser et intellectualiser le surmoi, c'est-à-dire l'instaurer en fonction d'un système de normes rationnelles claires et coordonnées, comprises dans leur nécessité intrinsèque. Tel est l'apprentissage d'une méthode impersonnelle, qui contraint le sujet à suivre le protocole et les règles qui régissent la réalisation d'une action précise. Ce n'est qu'ainsi, selon un schéma qui peut être qualifié de technico-méthodologique, que le surmoi culturel peut dans un second temps déterminer des « motifs de croissance »[2], et que sa fonction devient alors toute positive : il s'agit de polariser le moi rationnel par une double exigence de surveillance intellectuelle de soi et d'ouverture sur un besoin de progrès. Le sujet doit se diviser lui-même en intériorisant de façon consciente les valeurs. C'est ainsi qu'il peut prétendre à la conscience de rationalité, qui est à la fois conscience de l'ordre des pensées, et conscience de la nécessité de leur enchaînement. Sans cela, le savoir n'est qu'une simple érudition ou mémorisation, autrement dit une acquisition passive de données ou d'informations. Or, pour Bachelard, la dynamique de la connaissance, qu'il s'agisse de la connaissance scientifique de pointe ou de connaissances techniques moins abstraites, se joue dans la transformation du sujet, par une participation active, consciente et réfléchie, à l'acte de connaître. Elle présuppose ainsi l'avènement d'un sujet rationnel qui opère une nouvelle synthèse de son savoir, en étant conscient de la progressivité, de la cohérence et de l'ordre des pensées que ce savoir nécessite de mobiliser. Ce n'est qu'à ces conditions que l'acte de connaître est réellement actif, et que le sujet est vraiment le sujet du verbe penser, raisonner ou connaître. Dès lors, au-delà de sa dimension herméneutique et épistémologique, la psychanalyse de l'esprit vise une dynamisation du sujet, qui engage un ensemble de pratiques concrètes et d'exercices de soi, que nous examinerons plus loin, dans le cadre du chapitre 7, consacré à l'éthique du perfectionnement de soi.

[1] RA, p. 71.
[2] RA, p. 72.

Au terme de ce parcours en direction des sources anthropologiques et philosophiques de la dynamologie psychique de Bachelard, nous pouvons affirmer que sa conception du psychisme est éminemment dynamiste, mais surtout foncièrement pluraliste et temporaliste. Bachelard n'a de cesse, au fil de ses analyses des comportements de l'esprit, de souligner la pluralité des actes psychiques distribués dans le temps, et de valoriser le dynamisme de transformation de la raison humaine. Ainsi, bien qu'il engage parfois la réflexion sur un terrain « cinématique », c'est le mouvement comme dynamique de changement qui paraît dominer dans sa (pré)compréhension de la nature et de la destination de l'esprit, sans qu'il soit pourtant évident de faire le départ entre la description des faits et la position de valeurs. Dans cette perspective, il nous a semblé nécessaire de poser quelques repères concernant les sources philosophiques de la pensée dynamiste, ce qui nous a permis d'identifier les résonances dans le texte bachelardien de figures centrales de la tradition, présentes de manière discrète mais certaine au creux de ses réflexions sur la temporalité et le dynamisme psychologiques. Il nous faudra néanmoins prolonger l'enquête à partir de ces résultats, car la logique verbale valorisée par Bachelard dans le sillage de Hegel et de Bergson, qui accorde un primat indiscuté à tout ce qui va dans le sens du mouvement et du devenir actif de l'esprit, nous paraît impliquer, dans une certaine mesure, une pensée d'inspiration dialectique, qui définit l'esprit et son développement par un effort sans cesse repris de rectification et de réorganisation, au risque de la division et de la négativité. Comme le souligne d'ailleurs Bachelard dans « La vocation scientifique de l'âme humaine », juste après avoir cité Hegel : « l'esprit est essentiellement un développement. Une méditation qui voudrait le saisir en son commencement correspond à une facticité philosophique »[1]. Si tel est le cas, il nous faut maintenant déterminer dans quelle mesure l'esprit, en prise avec le réel ou avec ses propres productions, peut se constituer et se développer selon les lois d'un processus dialectique, qui nous confronte ultimement à la question de savoir, non seulement quels sont les facteurs de partage ou de division qui interviennent au cœur de ses activités, mais aussi comment ce devenir dialectique de l'esprit peut se concilier avec la dimension de primitivité de l'« homme inchangeable »[2] (ou intemporel), dont la tenants de la psychanalyse a montré la réalité irréductible. Faut-il donc penser que l'esprit et l'âme (se) partagent la psyché humaine ?

[1] G. Bachelard, « La vocation scientifique de l'âme humaine », in *L'homme devant la science, op. cit.*, p. 20.
[2] G. Bachelard, Préface à P. Mullahy, *Œdipe. Du mythe au complexe, op. cit.*, p. 7.

CHAPITRE 3

L'activité dialectique de l'esprit

> Ainsi va la pensée : un non contre un oui et surtout un oui contre non.
>
> G. Bachelard[1]

La conception dynamique du psychisme que défend Bachelard se manifeste, comme nous l'avons mis en évidence dans le précédent chapitre, par le fait d'accorder une attention constante au devenir et aux actes de l'esprit, ainsi qu'à la production et transformation des représentations. Contre une précompréhension statique et spatialisante de l'esprit, qui réduit l'activité mentale à la permanence d'un être, d'une substance ou d'une structure *a priori*, la métapsychologie bachelardienne se construit sur le présupposé d'un devenir irréductible de l'esprit, qui conduit Bachelard à accorder un primat indiscuté à l'étude des paramètres comportementaux et temporels pour rendre compte de la psyché, mais aussi sur un réseau sémantique dynamiste, articulé autour des notions d'action, de fonction, d'activation, d'opération ou encore de transformation. Aussi, on doit souligner que cette élaboration d'une dynamologie psychologique par Bachelard implique de refuser, dans le cadre de la clarification de la nature de l'esprit et de l'explication de ses activités, la référence aux propriétés qui définissent traditionnellement la substance[2], en l'occurrence les idées de fondement (être « à la racine de la réalité »), de permanence (principe de conservation), d'élémentaire (unité et simplicité) et d'absolu (indépendance ontologique). Comme nous avons pu en effet le constater, au fur et à mesure de notre reconstitution du dialogue critique que Bachelard entretient dans son œuvre avec le kantisme, l'hégélianisme, le bergsonisme et la psychanalyse, il s'agit pour Bachelard de comprendre la réalité temporelle de l'esprit, en examinant la pluralité des états et des actions qui constituent la vie psychologique, ainsi que les opérateurs d'organisation ou d'ordination qui permettent de la structurer.

[1] DD, p. 19.
[2] Il s'agit ici de ce que Bachelard désigne comme la conception naïve de la substance, qui n'a rien à voir avec la conception scientifique des substances chimiques. Cf. PN, pp. 63-64.

Cependant, la dynamique de l'esprit n'est pas régie chez Bachelard par une loi de développement linéaire, selon un schème continuiste. C'est la discontinuité qui définit au contraire le mouvement et la vie de l'esprit, non seulement dans le sens de la modification de ses représentations, par l'émergence de nouvelles idées ou de nouvelles images, mais aussi dans le sens de la rectification de ses principes, de ses concepts ou de ses méthodes. Or, un tel mouvement implique la possibilité de désaccords, d'oppositions voire de conflits au cœur même de l'esprit, selon un schéma qui généralise le conflit psychique interne posé par la psychanalyse au principe de la vie psychique. La réalité temporelle de l'esprit se manifeste ainsi de manière caractéristique sous la forme d'un mouvement dialectique, par lequel l'esprit se modifie et se renouvelle au contact d'une altérité à fois externe et interne. C'est pourquoi le terme de dialectique revient sans cesse dans les écrits de Bachelard, et nous semble opérer comme nœud de sa conception de la vie de l'esprit et de sa structuration dynamique. C'est le cas dans ses travaux épistémologiques, où on constate une conception non linéaire du progrès scientifique, fondée sur le refus de considérer les propositions scientifiques comme des vérités achevées et définitives : il y a une historicité et un progrès du savoir scientifique, dont la dialectique des concepts, mais aussi la dialectique du réel et du rationnel sont les moteurs essentiels. Mais la dialectique intervient également dans le champ de la poétique des éléments et de l'imaginaire, dans la mesure où s'y manifeste notamment une activation de l'imagination par la contradiction des objets et des substances. Les images poétique peuvent être soit unitaires, dans la monotonie d'une substance, soit binaires, par la combinaison, le mélange ou le mariage de deux éléments par l'imagination. C'est ce qui conduira Bachelard à distinguer deux types de dialectique, fonctionnant de façon inverse : les dialectiques de la raison et les dialectiques de l'imagination. Si la dialectique traverse l'ensemble des réflexions bachelardiennes sur la science et la poésie, il n'en demeure pas moins que le mouvement dialectique se divise au moins selon deux lignes de développement inverses, selon la raison et selon l'imagination. En ce sens, il serait plus adéquat de parler des dialectiques chez Bachelard, plutôt que de la dialectique au singulier. Car la dialectique n'est pas, dans le discours bachealrdien, figée dans une conception unique, univoque ou monotone. Bachelard ne propose pas de définition exhaustive, totalisante et définitive de la dialectique, et parfois on a même l'impression que c'est le verbe qui compte le plu, au-delà du substantif et de l'adjectif : il s'agit de dialectiser. Si l'on se conforme alors au mot d'ordre « penser en verbes », il devrait s'agir pour nous de déterminer, non pas l'essence de la dialectique ou les propriétés des opérations dialectiques, mais comment l'esprit dialectise ses productions, en se divisant finalement lui-même.

La première difficulté, comme souvent chez Bachelard, réside dans le défaut de clarification conceptuelle. Comme nous l'avons évoqué précédemment, on ne trouve pas de conceptualisation formelle de la notion de dialectique chez Bachelard, qui déterminerait par exemple quelles sont les conditions nécessaires et suffisantes de sa définition. On s'aperçoit au contraire que l'extension de la notion, ses relations avec d'autres notions, ainsi que la pluralité de ses usages et de ses significations priment sur sa compréhension. L'analyse des textes nous confronte à des distinctions de contextes, de niveaux, de domaines et d'objets. La question se pose alors de savoir comment déterminer le plus clairement possible, sans pour autant réduire abusivement la pluralité des dialectiques et de leur sens, la place et le rôle de la dialectique au regard de l'ensemble de l'œuvre bachelardienne, alors même que l'usage du concept se pluralise selon les contextes et se spécifie en fonction d'objets différents. Pour mener à bien ce travail de clarification de la sémantique et de la grammaire philosophiques qui sous-tendent la conception bachelardienne de la dialectique, nous allons commencer par mettre en évidence la présence de « motifs » dialectiques dans la pensée de Bachelard, qui n'a pas manqué de retenir l'attention des deux commentateurs avertis, qui ont proposé de considérer l'idée de dialectique comme un élément central de l'œuvre intégrale, malgré le flottement de ses significations et la diversification de ses applications.

La première étude consacrée spécialement à l'idée de dialectique chez Bachelard est un article de Georges Canguilhem, publié dans la *Revue internationale de philosophie* en 1963, et intitulé « Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard »[1]. Dans cette courte étude, Canguilhem souligne que la dialectique bachelardienne doit se comprendre essentiellement comme la mise en évidence d'une conscience de complémentarité et de coordination des concepts, dont la contradiction logique n'est pas le moteur ou le principe. La dialectique est présentée par l'auteur comme la notion qui permet de caractériser de la manière la plus adéquate le mouvement « inductif » de la pensée scientifique, selon le sens spécifique que Bachelard donne dans son œuvre au mot « induction »[2], qui désigne ici non pas l'établissement de lois par généralisation des cas observés dans l'expérience, mais le fait de réorganiser le savoir en élargissant ses bases théoriques et expérimentales, dans le cadre d'un processus où la négation des concepts, des axiomes ou des théories ne constitue qu'un aspect de leur généralisation. La dialectique concerne la rectification des concepts,

[1] Cf. G. Canguilhem, « Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard », repris *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, *op. cit.*, pp. 196-207.

[2] Chez Bachelard, les mots « induction » ou « inductif », quand ils sont appliqués à la vie de l'esprit, ne désignent pas le mode d'inférence qui constitue le problème de l'induction, classique depuis Hume. Bachelard comprend le plus souvent l'induction selon une métaphore électromagnétique, et non dans son sens logique.

dans la perspective de leur dépassement et de leur enveloppement dans un édifice du savoir réorganisé dans ses principes, et dont la fondation s'opère par récurrence. Comme le dit souvent Bachelard, on fonde en construisant, et surtout en réorganisant. En ce sens, si l'on suit la logique interprétative proposée par Canguilhem, la dialectique bachelardienne désignerait une philosophie de la connaissance rectifiée et du fondement par récurrence, autrement dit ce que Bachelard appelle dans son œuvre la philosophie du non. C'est même dans ce cadre général, selon Canguilhem, que s'insèreraient et s'articuleraient les idées et les principes fondamentaux de l'épistémologie bachelardienne, à savoir : 1) le caractère critique et auto-polémique de la raison scientifique, 2) l'importance de la pratique du doute, mais un doute appliqué et spécifié par l'objet à connaître, non le doute cartésien général, 3) la nécessité de l'erreur dans l'acte même de connaître, qui renvoie à l'idée des obstacles épistémologiques, 4) la conscience de travail et d'enquête du savant, qui implique une philosophie du « re- » : recommencer, réorganiser, rectifier. Sur l'importance du travail, Canguilhem ira même jusqu'à pointer, mais sans la développer à fond, une proximité manifeste et pour tout dire surprenante entre les concepts de dialectique et de travail tels qu'ils sont mobilisés dans les œuvres de la fin des années 1940 : *Le Rationalisme appliqué* et *La Terre et les Rêveries de la volonté*. C'est ce qu'il affirme en effet dans un autre article, intitulé « Gaston Bachelard et les philosophes », et publié également en 1963, cette fois-ci dans la revue *Sciences* (n° 24, mars-avril 1963) :

> Dans les dernières lignes du *Nouvel Esprit Scientifique*, c'est par des images à signification biologique – mutations, nature naturante, élan vital, animation – que Gaston Bachelard s'efforce de décrire l'expérience du philosophe qui dialectise ses concepts et recrée sa culture au contact des révolutions de la science contemporaine. Il en va de même de la *Philosophie du non*. C'est avec *Le Rationalisme appliqué* que le nouvel esprit scientifique et la philosophie du non vont être interprétés comme la conscience d'une dialectique de travail. On dirait que le concept d'application, avec sa double signification psychologique et technique, a induit dans l'esprit de Bachelard l'image du labeur […] Vers 1948, la pensée de Gaston Bachelard paraît avoir joué avec les concepts de dialectique et de travail pour leur découvrir, dans l'échange des rôles, une fonction philosophique commune.[1]

[1] Cf. G. Canguilhem, « Gaston Bachelard et les philosophes », in *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, *op. cit.*, pp. 193-194.

Nous voyons donc avec Canguilhem que la dialectique constitue une clé pour relire l'œuvre épistémologique de Bachelard, en permettant de condenser les lignes directrices de sa réflexion sur les révolutions scientifiques de la première moitié du XX^{e} siècle : une philosophie de l'ouverture (inachèvement, dépassement), de la bipolarité fonctionnelle (interaction raison-expérience, faits-lois) et du travail de la raison au contact d'objets et de problèmes précis (le travail de la preuve comme réorganisation de l'expérience). En somme, il s'agirait d'une philosophie dialectique de la science, attentive au processus par lesquels la raison s'applique finement à l'expérience en déterminant un dépassement de ses principes par une réorganisation de ses bases, au risque d'entrer en contradiction avec les anciens systèmes de rationalité. Cependant, il semble possible d'aller plus loin et de considérer que la dialectique sous-tend l'ensemble des études bachelardiennes, épistémologiques et poétiques. Jean-Jacques Wunenburger propose en ce sens de considérer la dialectique comme une porte d'entrée pour relire l'intégralité de l'œuvre. Selon lui, Bachelard proposerait, en usant de l'idée de dialectique, une conception dynamogénétique des activités intellectuelles. Contre une approche statique et formelle, il s'agit de s'attacher aux processus dynamiques du sujet connaissant plus qu'aux propriétés des représentations de l'objet. Bachelard nous rendrait ainsi sensible à l'« énergie intellectuelle du sujet », et au « tonus psychique » qui sous-tend le travail intellectuel. Contre une pensée formelle ou analytique, il s'agit de mettre en lumière les dynamiques et les tensions qui animent le sujet, connaissant ou rêvant. De ce point de vue, la dialectique opère moins comme une catégorie fondatrice, un concept déterminant, que comme une « inspiration dialectique »[1]. C'est ce que souligne explicitement Wunenburger :

> Le terme de « dialectique » devient presque l'emblème de toute la philosophie de la connaissance bachelardienne, dans la mesure où il remet en question, à travers toutes ses connotations, la primauté de l'identité, de la simplicité, de la stabilité. Les théories de la connaissance scientifique et de la rêverie vont ainsi tour à tour bénéficier des diverses strates sémantiques inhérentes à la notion de dialectique, allant du schéma prosaïque d'un incessant mouvement d'aller et retour de la pensée, à un scénario logique complexe, fondé sur la valeur instaurative de la contradiction[2].

[1] J.-J. Wunenburger, « Figures de la dialectique », in J.-J. Wunenburger (coord.), *Bachelard et l'épistémologie française*, Paris, PUF, coll. « Débats », p. 30
[2] *Ibidem*.

Selon cette ligne d'interprétation, la divergence entre les dialectiques de la raison et de l'imagination nécessiterait un assouplissement, en fonction de nœuds communs. Il s'agit de prendre en compte des processus isomorphes, que l'on peut identifier dans le travail de la raison scientifique et dans les élans de la rêverie poétique. Or, selon Wunenburger, une telle ligne de convergence peut être identifiée à travers l'idée de « pédagogie du devenir »[1]. La pensée bachelardienne, malgré sa bipolarité fonctionnelle, se constitue comme une pensée du mouvement et du devenir, dont le travail de déformation des contenus de représentation est une articulation essentielle. Dans le travail du savant comme dans la rêverie du poète se jouerait une volonté de transformation des contenus issus de l'expérience première. En ce sens, l'inspiration dialectique du bachelardisme manifeste un « état d'esprit », une « école de penser » ou un « style » dont l'orientation consiste à mettre l'esprit en tension, en crise, en mouvement, afin d'intégrer des éléments nouveaux ; orientation générale qui se particularise en fonction de deux vecteurs régionaux, selon qu'il s'agisse de rectifier un concept ou de dynamiser la symbolique d'une image. Toutefois, afin de ne pas nous contenter ici de vue générales sur les dialectiques bachelardiennes, il va nous falloir procéder à un examen détaillé, à partir d'exemples précis tirés de l'œuvre, de la pluralité des formes et des contextes d'application de l'idée de dialectique. Notre enquête va ainsi consister à déterminer le sens, la place et la fonction de la dialectique dans l'œuvre bachelardienne, dont nous verrons qu'elle se distribue selon plusieurs lignes de réflexion : non seulement l'épistémologie et la poétique, mais aussi la conception de la structure intime de la subjectivité. C'est en procédant de cette façon que nous pouvons espérer reconstruire la pensée dialectique de Bachelard, et déterminer avec précision quels en sont les facteurs de cohérence, ou du moins les principes de coordination.

1. L'origine surrationaliste et surréaliste de la dialectique

Pour commencer l'analyse, on doit se référer à *La Philosophie du non* de 1940, dont nous rappelons avec insistance qu'il ne s'agit pas exclusivement, selon nous, d'un œuvre épistémologique au sens strict et technique du terme. Le sous-titre de l'ouvrage est pour le moins explicite : il s'agit de développer une « philosophie du nouvel esprit scientifique ». D'aucuns pourraient considérer qu'une telle mention est secondaire et non déterminante, sinon anecdotique et dénuée de sens. Nous soutenons fermement qu'il n'en est rien, et qu'il

[1] Cf. J.-J. Wunenburger, « Figures de la dialectique », *op. cit.*, pp. 30-34.

faut prendre Bachelard au sérieux, dans la mesure où l'on peut constater que dans l'ensemble de l'ouvrage Bachelard développe des réflexions qui tranchent nettement avec le style plus mesuré, et la dimension plus technique, des autres études épistémologiques, comme *Le Nouvel esprit scientifique* ou *La Valeur inductive de la Relativité*. Notamment, on peut identifier, au fil des différents chapitres, non seulement des mises au point méthodologiques générales, concernant la méthode dans la science ou dans la philosophie, mais aussi des spéculations nettement plus audacieuses, portant sur la nature de la pensée et la nature de la réalité, ou encore sur la pédagogie et l'éducation ouvertes. Est-il surprenant que ce soit dans *La Philosophie du non* que Bachelard développe, pour la première fois de façon thématique et clairement assumée, une réflexion approfondie et détaillée sur le pluralisme rationnel et polyphilosophisme, sur le « réalisme feuilleté », les relations de la métaphore et de la réalité impliquées par le processus de production des représentations ? Peut-on considérer comme un livre d'épistémologie au sens technique et exclusif du terme un ouvrage qui se structure autour de chapitres examinant (et discutant) successivement les diverses explications métaphysiques des concepts scientifiques, la structure psychologique sous-jacente au travail de conceptualisation, le substantialisme, la nature de la spatialité, les fondements de la logique rationnelle et *finalement* le sens philosophique authentique de la pensée dialectique ? De ces questions et remarques, nous retiendrons ici deux choses. Premièrement, on retiendra qu'une lecture attentive et minutieuse de *La Philosophie du non* devrait conduire les lecteurs et les commentateurs de Bachelard à reconsidérer sa place dans l'économie globale de l'œuvre, ainsi que sa classification habituelle dans les genres du bachelardisme, en l'occurrence l'épistémologie. Il nous semble en fait très problématique de soutenir que *La Philosophie du non* est un livre de pure philosophie des sciences, sans prendre le risque de simplifier abusivement le projet philosophique qu'y développe Bachelard, et sans mécontenter par ailleurs les épistémologues, qui dans ce cas devraient passer sous silence un nombre conséquent des passages et de formules qui ne relèvent pas de la simple description et de la simple explicitation des processus technico-rationnels par lesquels la science progresse dans l'histoire. Si l'on veut être conséquent, et ne pas falsifier le sens du livre, on doit admettre qu'il joue sur deux niveaux : l'un épistémologique, l'autre spéculatif. Par ailleurs, on retiendra ici que la centralité de la sémantique dialectique dans l'ouvrage est un indice de sa valeur opératoire dans l'économie du bachelardisme. Et bien que Bachelard aie déjà utilisé le terme de dialectique dans ses ouvrages précédents, c'est dans *La Philosophie du non* en particulier que le concept reçoit son traitement le plus caractéristique, et acquiert alors ses significations les plus nettes.

Dès les premières lignes du premier chapitre *de La Philosophie du non*, qui est intitulé « Les diverses explications métaphysiques d'un concept scientifique », on constate que Bachelard fait usage de l'adjectif « dialectique » pour qualifier la forme la plus évoluée parmi les attitudes philosophiques qui sous-tendent les différents usages possibles d'un même concept scientifique, par exemple celui de masse ou d'énergie, et qui composent ainsi « la perspective philosophique complète »[1] des conceptions scientifique. Il s'agit pour Bachelard de montrer que le surrationalisme, qui désigne l'attitude philosophique la plus audacieuse et la plus inventive, est un « rationalisme dialectique »[2]. Voici ce que nous dit en effet Bachelard. Nous restituons le passage dans son intégralité :

> Avant d'entrer vraiment dans notre examen philosophique général, nous allons, pour être plus clair, engager toute la polémique sur un exemple précis. Nous allons étudier un concept scientifique particulier qui, à notre avis, est pourvu de sa perspective philosophique complète, c'est à dire qui peut s'interpréter tour à tour du point de vue de l'animisme, du réalisme, du rationalisme complexe et du rationalisme dialectique. Nous expliquerons précisément ces deux derniers termes sur l'exemple choisi [celui de masse]. Le rationalisme complexe et le rationalisme dialectique peuvent d'ailleurs être réunis plus brièvement sous la désignation du surrationalisme que nous avons déjà eu l'occasion d'ébaucher. Nous montrerons que l'évolution philosophique d'une connaissance scientifique particulière est un mouvement qui traverse toutes ces doctrines dans l'ordre que nous avons indiqué.[3]

On peut retenir de ce passage que c'est l'association ou le conjonction de la propriété de complexité et du caractère dialectique qui caractérise le surrationalisme, dont on aperçoit dès maintenant le caractère de transcendance au sens bachelardien du terme, désignant un mouvement ou un élan qui tend à excéder les limites imposées par une forme constituée, dans le sens même où Bachelard, dans l'article « Noumène et microphysique », expliquait que les transcendances expérimentales désignent le dépassement par la science des limites imposées temporairement par les possibilités d'expérience ou la sensibilité des instruments. Bien évidemment, le surrationalisme ne constitue chez Bachelard un excès de rationalisme ou un rationalisme de l'excès (ce qui ne voudrait rien dire), comme pourrait le faire penser

[1] PN, p. 19.
[2] PN, p. 19.
[3] PN, p. 19

l'entraînement naïf du langage commun. Par ailleurs, il faut insister sur le fait que cette notion surprenante n'intervient pas ici comme un simple néologisme à vocation rhétorique et stylistique, ou comme un ornement esthétique et une simple formule. En usant de ce terme spécial, Bachelard cherche au contraire le mot approprié pour désigner l'attitude philosophique qui préside aux inventions théoriques et conceptuelles les plus audacieuses de la science de son temps. Le surrationalisme occupe de ce fait une place bien déterminée dans la philosophie pluraliste et dispersée, et fonctionne comme un outil de classification des attitudes philosophiques. Il faut le replacer dans le diagramme général du spectre philosophique, qui s'étend du réalisme au surrationalisme, en passant par le réalisme, l'empirisme, le postivisme et le rationalisme. De ce point de vue, on peut considérer que le surrationalisme, en tant que concept opératoire, possède deux fonctions dans la stratégie argumentative mise en œuvre par Bachelard : il désigne non seulement un moment de l'évolution historique d'un concept scientifique, en voie d'être pourvu de sa perspective philosophique complète, et joue par-là un rôle dans la réflexion sur la nouveauté dans la science (fonction épistémologique) ; mais il permet également de repenser l'orientation et la nature du rationalisme à la lumière des acquis de la réflexion sur la science, dans le sens de la pluralité et de l'ouverture (fonction philosophique). Or il apparaît clairement, dans ce contexte global, que la dialectique constitue pour Bachelard un élément déterminant du mouvement qui permet à la pensée de progresser dans la compréhension du réel, qui se traduit par le passage d'un rationalisme considéré comme clos et figé à un rationalisme qualifié de dynamique et d'ouvert, de complexe et de dialectique. Comment s'opère un tel passage du simple rationalisme au rationalisme dialectique ? Quelles en sont les conditions, les propriétés et les enjeux ? Pour le comprendre, il faut se référer à l'article de 1936 intitulé « Le surrationalisme », auquel Bachelard renvoie lui-même le lecteur. On peut y lire que le surrationalisme se caractérise essentiellement par une double dialectique de la raison, à la fois interne et externe. Il s'agit d'« amener la raison, non seulement à douter de son œuvre, mais encore à se diviser systématiquement dans chacune de ses activités »[1]. On comprend que la dialectique implique une opération d'ouverture et de division, ainsi que l'instanciation d'une forme particulière de partage interne de l'expérience. Mais les ambitions et les espoirs que semblent nourrir Bachelard dans l'horizon du surrationalisme, à une époque marquée par une volonté aigue de changement généralisé, social et culturel, vont bien au-delà de la seule orientation épistémologique. On peut lire en effet :

[1] ENG, p. 7.

> Quand ce surrationalisme aura trouvé sa doctrine, il pourra être mis en rapport avec le surréalisme, car la sensibilité et la raison seront rendues, l'une et l'autre, ensemble, à leur fluidité[1].

Dans cette perspective, il semble indéniable que Bachelard nous enjoint, *in fine*, non seulement à comprendre autrement, ce qui est la prérogative principale de la science, mais aussi à sentir autrement, ce qui est le privilège de la poésie, et plus généralement des arts, au point qu'il serait question d'envisager une analogie fonctionnelle (ou isomorphisme) entre la « raison expérimentale » et le « rêve expérimental »[2]. En sorte que Bachelard, en valorisant ces deux formes majorées de l'expérience, qui augmentent la puissance d'agir de nos dispositions intellectuelles et sensibles, peut affirmer :

> On peut donc prévoir deux ordres de tâches spirituelles qui sont d'ailleurs visibles, à l'état d'ébauches, dans le développement scientifique de notre époque : la raison se divisera d'elle-même, par dialectique interne, – la raison se divisera sur l'obstacle expérimental, par une dialectique externe. L'interférence de ces deux dialectiques déterminera, en troisième lieu, des *surempirismes* d'une étrange mobilité, d'une étrange force novatrice[3].

On peut regretter que Bachelard ne développe pas ici à fond les deux sources de la rénovation spirituelle pourtant plébiscitée, étant donné que l'article se recentre ensuite sur la dialectique surrationnaliste, sans développer la voie philosophiquement inédite des dialectiques surréalistes. Mais il faut retenir que les deux possibilités sont envisagées, et que nous sommes invités à tirer profit de la « révolution psychique »[4] du XX^{e} siècle. Or, loin de penser que Bachelard délaisse le surréalisme, nous faisons l'hypothèse qu'il a en fait œuvré à son développement, par l'exploration de l'imaginaire et l'élucidation des fonctions d'entrainement et de renouvellement psychique de l'imagination poétique. C'était peut-être la seule possibilité de mener à bien l'enquête sur la dialectique surréaliste, sans être associé au surréalisme fantasque d'un Breton, qui visait une grande synthèse des facultés que Bachelard récuse sans cesse. C'est ce que nous allons essayer de mettre en évidence dans la suite du chapitre, en reconstituant les multiples aspects de la dialectique psychique.

[1] ENG, p. 7.
[2] Bachelard emprunte cette formule à Tristan Tzara, dans *Grains et issues*.
[3] ENG, p. 8.
[4] ENG, p. 12.

2. Les dialectiques interne et externe de la raison

La dialectique interne de la raison, où la division s'opère de façon intrinsèque, a été inaugurée selon Bachelard dans le contexte des mathématiques modernes. Ce point est d'autant plus significatif que les mathématiques jouissent habituellement d'une aura de rigueur et de rationalité toujours prégnante dans la pensée commune, au point de véhiculer une image appauvrissant, masquant la nouveauté et la diversification essentielles qui s'y sont révélées au XX^{e} siècle. Or c'est justement dans ce domaine des sciences formelles, indépendantes de l'expérience empirique et des particularités des objets concrets, où les pouvoirs de la raison semblaient les plus assurés et les moins susceptibles de mise en cause, que s'est produite selon Bachelard la première dialectique sérieuse de l'histoire de la pensée humaine. Les conséquences épistémologiques de cette soi-disant « crise de la raison » ont renforcé la dimension dramatique de l'événement, dans la mesure où, comme le souligne Bachelard dans un article de 1938 intitulé « La psychologie de la raison »[1], les réactions courantes des savants, mais surtout peut-être des philosophes, face à ces bouleversements, ont été avant tout d'ordre affectif, plus que réellement intellectuels : soit il s'agissait de présenter ces crises comme superficielles et simplement passagères, en prenant le parti que la raison serait restaurée dans ses pleins droits (réaction optimiste), soit au contraire il s'agissait de profiter de ces paradoxes et de ces questions adressés en cascade à la raison pour désespérer de la pensée rationnelle, et encenser les voies de l'immédiateté concrète ou de l'intuition originaire (réaction pessimiste). A l'encontre de ces deux attitudes spécieuses, Bachelard défend qu'il est nécessaire de dépasser ces deux types de valorisations affectives, afin de penser dans sa spécificité cette « crise de la raison », en se mettant à la hauteur de la tâche qu'elle représente, et des problèmes qu'elle soulève. On peut voir, sur ce cas d'école, une exemplification significative de la méfiance de Bachelard vis-à-vis des postures philosophiques grandiloquentes, qui conduisent à tenir des propos péremptoires sur les possibilités de connaissance de l'esprit, sans comprendre que la science progresse grâce à ses crises. C'est pourquoi Bachelard pense qu'il est préférable de parler de « mutation ». La crise de la raison ne vient pas de l'extérieur : la pensée rationnelle se dialectise elle-même. Sur la base de ces constats, la réponse bachelardienne va consister à intégrer la crise aux fonctions normales de la raison. Comme le précise alors Bachelard :

[1] ENG, p. 27.

> Cette thèse revient à installer la *raison dans la crise*, à prouver que la fonction de la raison est de *provoquer des crises* et que la *raison polémique*, que Kant a placée dans un rôle subalterne, ne peut laisser longtemps la raison architectonique à ses contemplations[1].

Il convient de souligner ici que la notion de « fonction » joue un rôle essentiel dans l'interprétation bachelardienne de la mutation qui s'opère, avec les mathématiques d'abord, puis avec la physique. La crise ne relève pas simplement de l'accidentel, elle constitue au contraire une fonction essentielle de la pensée rationnelle. On comprend ici que la raison ne peut être réduite au rôle purement architectonique d'une structure immuable de l'esprit, caractérisée par des catégories et des principes immuables, et dont la fonction est de construire et consolider l'édifice du savoir. Selon Bachelard, on ne peut plus parler de « système de raison absolu et invariable »[2]. La raison est foncièrement activité, dynamisme, et il n'y aurait pas vraiment de « raison sans des occasions de raisonner »[3]. On assiste là à un renversement de perspective : si la raison n'a de sens qu'instanciée dans des opérations réelles, au contact d'objets et de problèmes, alors les « crises » sont nécessaires au développement de la science, dans la mesure sans elles il n'y aurait pas d'« occasions » de raisonner. Or l'activité de la pensée rationnelle est au moins double pour Bachelard, comme nous l'avons déjà souligné la raison a une activité défensive et offensive, une activité de surveillance et une activité d'invention[4]. C'est par conséquent du point de vue d'une bipolarité fonctionnelle qu'il faut associer la raison polémique à la raison architectonique : il s'agit de deux façons de faire usage de la raison, de faire fonctionner notre faculté d'intellectualité. Mais à la différence de la pensée hégélienne, dont Bachelard se démarque, la détermination de la raison comme dynamisme et activité ne dérive pas de la spéculation. Elle procède d'une réflexion *sur* et *à partir* de la recherche scientifique effective. Il s'agit de tirer les enseignements de l'histoire des sciences, de s'instruire des drames qui agitent la science dans sa conquête de la connaissance objective. C'est alors l'idée de dialectique qui permet à Bachelard de qualifier le processus qui rend possible les révolutions scientifiques. Le nouvel esprit scientifique ne prolonge pas la science classique : de Newton à Einstein, il n'y a pas continuité mais rupture.

---

[1] ENG, p. 27.
[2] PN, p. 140.
[3] PN, p. 144.
[4] ENG, p. 29.

La notion de dialectique doit alors permettre, au plan de la réflexivité philosophique, de penser ce qui se joue dans ces mutations de la pensée rationnelle, qui engagent une « refonte corrélative des intuitions et des concepts »[1]. Dans cette perspective, Bachelard fait de la dialectique un concept opératoire permettant de désigner et de décrire adéquatement les actions critiques de la pensée rationnelle vis-à-vis de ses propres constructions, qui instancient la fonction polémique de la raison C'est ce que nous allons maintenant préciser, en quittant le plan des remarques générales, et leur donner une figure concrète et détaillée, en nous rapportant aux différents domaines où s'appliquent les dialectiques actives de la pensée rationnelle : les principes, les catégories et l'intuition.

Nous commencerons par la dialectique des principes, qui nous permettra de préciser la dialectique interne inaugurée par la pensée mathématique, indépendamment des leçons de l'expérience. Son contexte historique est celui de l'apparition des géométries dites « non-euclidiennes ». En schématisant, on peut dire que les géométries non-euclidiennes se constituent initialement à partir de la critique du cinquième postulat d'Euclide sur les droites parallèles. Cet axiome, qui consiste à poser comme un principe premier que dans le plan, à partir d'une droite donnée, on ne peut construire qu'une seule parallèle à partir d'un point, se présentait comme une vérité première, absolument évidente, dont la validité semblait définitivement acquise. Elle a d'ailleurs perduré de l'Antiquité jusqu'à la moitié du XIX^{e} siècle. Sa critique a conduit les géomètres à dialectiser la pensée géométrique, c'est-à-dire, pour Bachelard à élargir et à étendre leur axiomatique. L'axiome en question n'est plus considérée comme une vérité absolue et originaire, car il correspond finalement, ainsi que le souligne Bachelard, à un type d'espace particulier : les propriétés de la géométrie euclidienne sont dans une relation de dépendance avec les conditions spatiales de notre expérience de localisation. Dans l'espace à trois dimensions, dans lequel nous vivons et percevons, le postulat sur les parallèles reste valide. Mais si l'on se risque à penser dans un espace à quatre dimensions ou *n* dimensions, ce que font les mathématiciens en parlant aujourd'hui de variété (non plus d'espace), ou dans un espace à courbure positive ou nulle, alors la validité et l'application du cinquième postulat sont relativisées. C'est le premier sens de la dialectique rationnelle : réviser l'extension d'un principe en considération de ses applications, de ses généralisations ou restrictions possibles. Le postulat sur les parallèles est valable, mais dans un domaine limité, en fonction d'un type d'expérience particulier, celui des intuitions dans l'espace tridimensionnel. De ce fait, dans le cadre d'une géométrie

[1] PN, p. 104.

dont la base axiomatique est plus étendue, et indépendante des contraintes spécifiques de l'espace euclidien, comme avec les géométries non-euclidiennes, la géométrie classique se présente comme une géométrie particulière ou locale. La « pangéométrie », comme dit alors souvent Bachelard, intègre la géométrie euclidienne en l'« enveloppant », en sorte qu'elle constitue par récurrence une géométrie régionale. On notera au passage que l'idée d'enveloppement, qui peut paraître purement métaphorique, voire douteuse, semble dériver d'une transposition analogique des diagrammes mathématiques, qui permettent d'obtenir une représentation graphique simplifiée des relations d'appartenance ou d'emboîtement selon des niveaux de généralité et des types logiques différents. Toujours est-il que nous avons, avec l'exemple de la géométrie, une première caractérisation de la dialectique des principes rationnels : il ne s'agit pas de rejeter le principe, mais de l'intégrer dans une table axiomatique plus large, autrement dit dans une nouvelle organisation des principes de base. On pourrait alors objecter que ces constructions géométriques sont des fictions, de simples jeux de l'esprit, ou des constructions purement métaphoriques. Mais ce serait oublier que les géométries non-euclidiennes, plus précisément la géométrie sphérique de Riemann, trouveront des occasions de s'appliquer à la réalité physique dans le cadre de la science relativiste. La théorie de la Relativité élaborée par Einstein, qui va bouleverser dès 1905 les fondements de la mécanique newtonienne, dite classique, utilisera notamment les outils mathématiques offerts par les nouvelles géométries.

Le second principe à examiner est celui de non-contradiction, car il semble connaître une nette relativisation avec la mécanique quantique. Les découvertes de la microphysique ont eu en effet pour conséquence, selon Bachelard, d'en rendre nécessaires la révision et la dialectisation. Le problème surgit en raison de la phénoménologie spéciale de l'expérience microphysique : la matière peut être détectée par les appareils soit sous forme corpusculaire, soit sous forme ondulatoire. Or il s'agit là de deux prédicats contradictoires, qu'on ne devrait pas pouvoir attribuer, sans violer le principe de non-contradiction, au même sujet logique. La contradiction qui a marqué l'histoire de l'optique et de la lumière semble se réactualiser ainsi avec l'infiniment petit, en sorte que l'usage du principe logique devrait s'assouplir pour s'appliquer aux données expérimentales, sachant que l'expérience scientifique instrumentée montre clairement que la matière se présente à la fois comme corpusculaire et comme ondulatoire à cette échelle. Ce constat n'invite pas le physicien à rejeter totalement le principe de non-contradiction, qui demeure un principe essentiel de la pensée, mais à en rectifier le champ de validité. Il ne serait pas un absolu de la raison, et ne pourrait pas s'appliquer invariablement à tous les domaines d'expérience. L'organisation

rationnelle de la microphysique impliquerait de l'assouplir, et d'en limiter l'application. C'est dans ce contexte que Bachelard examine dans *La Philosophie du non* la possibilité d'une logique nouvelle, à laquelle il se montre éminemment sensible, consistant à intégrer la logique dite classique dans une « panlogique ». Il s'agit de souligner, en s'appuyant sur les problèmes soulevés par la microphysique et les avancées de la logique mathématique de l'époque, qui relativise la structure sujet-prédicat au profit de la forme fonction-argument, la possibilité de dialectiser la logique classique. Plus précisément, il est question de mettre en discussion l'extension de la logique classique. Voici le raisonnement de Bachelard. Si la logique générale (ou transcendantale) détermine les lois de la pensée indépendamment de la nature et des propriétés des objets auxquels s'applique les énoncés, alors l'objet étudié par la logique générale ne possède aucune spécificité : c'est un « objet quelconque »[1]. De cette prémisse on peut déduire que si une logique s'attache à un objet possédant des spécificités, alors elle constitue une logique particulière (ou appliquée). Dans ce cas, elle ne possède plus une valeur absolue, une extension universelle et une dimension nécessaire, mais elle vaut relativement à une classe d'objets spécifiques, à laquelle elle pourra légitimement s'appliquer. La question se pose alors de savoir, pour évaluer la prétention de la logique à détenir une valeur absolue, si on peut éliminer toute spécificité aux objets analysés dans le cadre de la logique classique héritée d'Aristote. Or, dit Bachelard, « si la dialectique qui divise les objets en classes est une dialectique première, fondamentale, si elle touche les principes assez profondément pour qu'on ne puisse plus espérer subsumer les objets de deux classes dans une même classe, alors il n'y a plus de logique transcendantale »[2], mais seulement des logiques locales appliquées à des classes d'objets incommensurables. Bachelard présente le problème sous forme d'une alternative : 1) soit il existe une classe fondamentale sous laquelle on peut subsumer tous les objets, en faisant abstraction de leur spécificités, et il peut exister une logique absolument valable (option de l'unité) ; 2) soit il existe des espèces d'objets quelconques, et alors « il est nécessaire de déterminer autant de logiques qu'il y a de types d'objets quelconques »[3]. L'enjeu est d'importance. Il concerne les principes fondamentaux de la raison, et les règles qui assurent la rectitude et la validité du raisonnement. Autant de questions qui agitent les penseurs et les savants de l'époque, mobilisés par les difficultés théoriques soulevées par une mécanique qui bouleverse les habitudes intellectuelles.

[1] PN, p. 106.
[2] PN, p. 106.
[3] PN, p. 111.

Mais les implications du problème, comme le rappelle explicitement Bachelard, sont aussi de nature psychologique, et concernent l'usage de la pensée rationnelle dans l'acte de connaissance. Comme le dit en effet Bachelard :

> Si le monde de l'objet quelconque est divisé, le *je pense* correspondant à l'objectivation est divisé, le *je pense* doit avoir une activité dialectique ; il doit se mobiliser, s'alerter dans une activité dialectique »[1].

Il faut comprendre par-là que la réforme de la logique, si elle s'impose comme une tâche nécessaire, implique une réforme psychologique, dont l'enjeu est la dialectisation de nos « habitude de logique aristotélicienne »[2], lesquelles se cristallisent sur des habitudes linguistiques. Comme nous l'avons déjà signalé, le pensée réaliste et substantialiste naïve s'exprime dans la forme grammaticale sujet-copule-prédicat (*x* est *y*), par l'attribution de qualités à un objet. Le problème est que cette manière de parler n'est plus adéquate pour les phénomènes microphysiques. Si on énonce le caractère corpusculaire de la matière sous forme propositionnelle en disant : « l'électron est un corpuscule », on induit l'idée que le phénomène « électron » est un objet auquel on peut attribuer la forme déterminée d'un petit corps, ce qui est inexact. Et si on ajoute que « la matière est un phénomène ondulatoire », en suivant les leçons de la mécanique quantique, on est alors conduit à énoncer une proposition qui entre en contradiction avec la première. Or, ces difficultés dérivent selon Bachelard du fait que les règles syllogistiques sont en accord avec les phénomènes de l'expérience commune, mais ne sont pas opératoires pour décrire le micro-objet. Dans cette perspective, il faut comprendre que la fixation de l'objet dans le sens commun se fonde sur une corrélation étroite entre la géométrie euclidienne, la mécanique newtonienne, la logique aristotélicienne et la métaphysique kantienne. Cette corrélation dépend à son tour d'un « accord quasi miraculeux »[3] entre les principes de l'intuition (représentation spatiale) et les principes de l'entendement (relations logiques d'inclusion et d'appartenance), en sorte que l'espace permet de symboliser facilement la substance : les prédicats appartiennent à la chose à la façon dont un espace contient des éléments. C'est pour cela que les principes logiques doivent êtres dialectisés : ils dérivent d'un type d'« objet quelconque » qui possède des spécificités, et des formes intuitives les plus simples, ancrées dans l'expérience que nous faisons dans l'espace euclidien à trois dimensions.

[1] PN, p. 106
[2] PN, p. 112.
[3] PN, p. 108.

Si tel est le cas, on ne peut pas isoler la dialectique des principes logiques de la dialectisation des intuitions sensibles, pas plus qu'on ne peut faire des principes rationnels, tels que le principe de non-contradiction, des absolus logico-formels[1]. Or si les principes de la logique classique, qui sont opératoires dans le cadre de la physique newtonienne, sont corrélés à des formes intuitives ancrées dans l'expérience concrète, alors la microphysique ne peut être comprise qu'à la condition d'une « libération intuitive »[2]. La dialectique des principes logiques, qui est nécessaire et justifiée dans le cadre de la science microphysique, mais dont l'extension à la pensée en général serait probablement indue[3], doit se doubler pour Bachelard d'une refonte des intuitions immédiates. Et contrairement à ce que peut suggérer une première approximation de l'œuvre, la critique de l'intuition immédiate ne conduit pas à un rejet total de l'intuition chez Bachelard. Son propos bachelardien consiste plutôt à souligner la nécessité de passer des intuitions premières aux intuitions de seconde approximation, des intuitions immédiates aux intuitions travaillées. La dialectique des intuitions consiste ainsi à fonder de nouvelles intuitions, préparées par une étude discursive. C'est en passant par l'abstraction que l'on peut épurer l'intuition de ses résidus premiers. Pour préciser ce schéma général, on peut se référer à l'exemple des intuitions de l'espace et du temps, telles qu'elles sont rénovées par la théorie de la Relativité. Dans l'article intitulé « La dialectique philosophique des notions de la Relativité », datant de 1949, Bachelard tente de mettre en évidence « le long processus discursif qui conduit la science à fonder de nouvelles intuitions »[4]. Avec la théorie de la Relativité, on assiste à une dialectique de la raison sur l'obstacle expérimental : l'expérience ratée de Michelson-Morley, qui visait à prouver l'existence de l'éther, c'est-à-dire d'un espace absolu dans lequel se produiraient tous les phénomènes physiques. Cette hypothèse était nécessaire en raison de la théorie newtonienne de la gravitation universelle : si tous les phénomènes matériels sont liés par un phénomène d'attraction, et qu'une force n'agit pas à distance, alors une propagation de la force d'attraction dans un milieu continu est nécessaire. Toujours est-il que l'échec de cette expérience de Michelson-Morley n'a pas conduit, finalement, à une défaite de la raison. Cet

[1] Sur cette question, on lira le mathématicien Bouligand, qui parle explicitement de dialectique mathématique, et auquel Bachelard se réfère, notamment dans *Le Rationalisme appliqué*. Cf. G. Bouligand, J. Desgranges, *Le déclin des absolus mathématico-logiques*, Paris, SEDES, coll. « Esprit et Méthode », 1949.
[2] PN, p. 104.
[3] Fidèle à son sens de la nuance et de la prudence, Bachelard ne cède pas à la tentation de conclure qu'il faut renoncer dans l'absolu aux principes logiques, en instaurant la contradiction au cœur de la pensée et de l'être. Il cherche plus modestement à souligner la nécessité de pluraliser le système des principes rationnels, et de spécifier leur application. S'il reconnaît la valeur des travaux philosophiques de Lupasco sur la contradiction, dont il plébiscite la publication, il précise néanmoins : « Nous n'allons toutefois pas aussi loin » (PN, p. 136).
[4] ENG, p. 124.

échec a été au contraire l'occasion d'un dialogue rénové de la raison avec le réel construit par l'expérimentation scientifique. C'est Einstein qui en tirera toutes les conséquences, et en présentera la face positive, féconde, avec l'élaboration de la théorie de la Relativité. Sans entrer dans tous les détails de la critique einsteinienne, nous soulignerons que c'est la dialectisation de la notion de simultanéité qui a rendu possible l'élaboration théorique de l'espace-temps. Comme le rappelle Bachelard, Einstein exige que la notion intuitive de simultanéité, à savoir que deux évènements distincts se produisent au même moment (paramètre temporel) à deux points différents de l'espace (paramètre spatial)[1], soit vérifiée par une expérimentation précise, permettant d'en donner une confirmation par la mesure. Pour accepter la notion de simultanéité, il faut une expérience positive, posée en termes scientifiques précis. L'évidence de l'expérience première et immédiate ne suffit plus pour que la simultanéité soit admise au rang de concept scientifique. Or la définition opératoire de la simultanéité, qui établit une relation de dépendance de la simultanéité aux expériences physiques se produisant dans l'espace, conduit à renoncer aux notions de temps absolu et d'espace absolu. Les expériences sur la simultanéité sont indissociables de l'espace. De ce point de vue, on ne peut plus dissocier l'espace et le temps, et les considérer isolément : l'expérience temporelle sur la simultanéité est réalisée en fonction d'échanges de signaux lumineux, qui ont lieu dans l'espace. De ce fait, à la suite de l'expérience « manquée » de Michelson-Morley, les concepts principiels d'espace absolu et de temps absolu, structurant la physique de Newton, sont dialectisés et subissent une transmutation : on doit penser en termes de relativité de l'espace et du temps en fonction du système de référence des observateurs. Il faut dès lors forger une nouvelle notion synthétique si l'on veut penser correctement l'expérience. C'est le sens de la notion synthétique d'espace-temps : non seulement elle ajoute à la relativité de l'espace et du temps leur indissociable solidarité, mais surtout elle fonctionne comme une nouvelle « base intuitive » pour la connaissance précise des phénomènes de l'expérience électromagnétique.

Pour terminer l'enquête sur les dialectiques du surrationalisme, il reste à examiner la dialectique des concepts. Nous en conduirons l'examen sur l'exemple du concept de masse, tel qu'il est analysé dans le premier chapitre de *La Philosophie du non*[2]. Selon Bachelard, le concept de masse doit être replacé dans sa perspective philosophique compète, qui va du réalisme naïf au surrationalisme, en passant par l'empirisme, le rationalisme classique et le

[1] Einstein illustre parfois la simultanéité de deux événements au moyen de cet exemple simple : l'arrivée du train dans la gare au moment où la position des aiguilles indique 17h sur le cadran de la montre.
[2] On pourrait aussi se référer à la catégorie de substance, examinée au chapitre III de *La Philosophie du non*, intitulé « Le non-substantialisme. Prodromes d'une chimie non-lavoisienne » (PN, pp. 52-93).

rationalisme relativiste, chacune de ces orientations philosophiques représentant un moment de l'évolution du concept, et une manière de le comprendre. Dans sa première acception, qui est la plus répandue, la masse est pensée selon un schème animiste et réaliste, en tant que « charge » pesante, dans le sens d'un objet substantiel. L'objet volumineux et pesant est d'emblée valorisé comme le meilleur, car il satisfait le désir de posséder et augmente la jouissance primitive du sentiment de l'avoir. Comprise dans une perspective empiriste, la masse est dans un deuxième temps conçue comme une propriété observable et mesurable, que l'on peut déterminer de façon objective par une mesure au moyen d'instruments. En pesant l'objet avec la balance, on obtient une donnée quantifiée (qualité seconde), qui ne dépend plus des valorisations et des sensations du sujet (qualité première). Là encore, le concept est déterminé de façon réaliste : la masse est une propriété qui appartient à l'objet. Mais comment passe-t-on de l'empirisme au rationalisme ? A quelles conditions la masse prend-t-elle un sens rationaliste ? Selon Bachelard, c'est la mécanique rationnelle de Newton qui fonde le rationalisme de la masse :

> La notion de masse se définit alors dans un *corps de notions* et non plus seulement comme un élément primitif d'une expérience immédiate et directe. Avec Newton, la masse sera définie comme le quotient de la force par l'accélération. Force, accélération, masse s'établissent corrélativement dans un rapport clairement rationnel puisque ce rapport est parfaitement analysé par les lois rationnelles de l'arithmétique[1].

On doit comprendre ici que ce qui caractérise le spectre rationaliste de la masse est l'enchaînement des savoirs par des raisons, plus précisément la mise en relation de facteurs ou de variables dans la cadre d'une équation mathématique. Au-delà de l'empirisme décousu des manipulations instrumentales et de l'accumulation des données observables, il s'agit d'informer rationnellement l'expérience, au moyen d'une relation mathématique. La masse n'est plus considérée comme une propriété isolée, ontologiquement indépendante, mais dans le cadre d'une composition de notions. On fait entrer la notion de masse dans un réseau de concepts qui informe l'expérience. Cependant la notion newtonienne de masse demeure selon Bachelard un élément simple. C'est sur ce point que la mécanique relativiste dialectise le concept de masse en le compliquant de façon interne, en le faisant passer du statut d'« atome notionnel » composé avec d'autres notions élémentaires à celui de variable

[1] PN, p. 27.

liée : la masse devient fonction de la vitesse. Elle n'est plus indépendante, ni absolue. La notion de masse devient ainsi une notion complexe. Mais Bachelard nous invite encore à suivre la voie du surrationalisme, qui représente le cinquième niveau de la philosophie dispersée de la masse, en faisant référence au concept de « masse négative » tel qu'il est développé à l'époque dans le cadre de la mécanique de Dirac. A partir d'un travail sur les phénomènes de propagation, et en procédant à une analyse « déréalisée » de la propagation, sans se poser la question réaliste de savoir s'il s'agit d'un objet qui se propage, Dirac met en évidence, au terme de ses calculs, l'existence de deux masses : la première résume les quatre premières perspectives philosophiques, le seconde introduit la masse négative, et donc l'idée d'une « grandeur négative », dont Bachelard indique qu'elle ne peut apparaître que « monstrueuse » à un savant du XIX^{e} siècle[1]. Or, loin de congédier *a priori* l'étrangeté de l'idée nouvelle comme une erreur certaine, l'attitude surrationaliste se caractérise par le fait de chercher à déterminer les transformations et réorganisations théoriques nécessaires pour valider la nouvelle hypothèse, en rupture avec les théories physiques disponibles, ainsi que la « perspective d'expérience » qui sera nécessaire à la découverte de cette masse. La théorie est ainsi orientée vers la recherche d'une réalisation expérimentale, qui inaugure un programme d'enquête scientifique. Quelle leçon peut-on en tirer ? Nous retiendrons que la dialectique des concepts implique une réévaluation de la nature et du rôle des concepts. Il s'agit, comme l'indiquait déjà Bachelard en 1934 dans *Le Nouvel esprit scientifiqu*e, et comme il le répétera en 1951 dans *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* en parlant de noumène, les catégories rationnelles ne sont pas les éléments constitutifs d'une structure invariable et immuable de l'esprit, mais des fonctions cognitives. En sorte que les catégories, comme le révèle Bachelard au fil de sa réflexion sur la physique contemporaine, devraient être pensées comme des opérateurs permettant de penser le phénomène, dans le but de préparer sa réalisation expérimentale. Ce double aspect théorique et expérimental, qui est condensé dans le concept de réalisation phénoménotechnique, nous permet *in fine* de souligner la solidarité des dialectiques interne et externe de la raison, leur corrélation irréductible dans la dialectique scientifique, dans la mesure où ils affectent à la fois les principes, les concepts et les intuitions, qui ne peuvent plus être pris isolément. C'est ce qu'on peut lire dans *Le Nouvel esprit scientifique*, avec l'épistémologie non-cartésienne : « Les concepts et les méthodes, tout est fonction du domaine d'expérience ; toute la pensée scientifique doit changer devant une nouvelle expérience »[2].

[1] Cf. PN, pp. 36-37.
[2] NES, p. 139.

Cependant, la négativité de la dialectique scientifique, qu'il s'agisse d'une expérience manquée ou d'une mutation des principes rationnels, est indissociable d'une synthèse féconde et positive, jamais définitive mais toujours révisable, qui intervient au terme d'un long travail de réorganisation des bases du savoir. La critique n'est pas destructrice mais consiste à intégrer l'ancien dans le nouveau, et à envelopper les anciennes théories dans une axiomatique élargie. C'est ce que souligne Bachelard à propos de la valeur synthétique de *La Philosophie du non* :

> La négation doit rester en contact avec la formation première. Elle doit permettre une *généralisation dialectique*. La généralisation par le non doit inclure ce qu'elle nie. En fait, tout l'essor de la pensée scientifique depuis un siècle provient de telles généralisations dialectiques avec enveloppement de ce qu'on nie. Ainsi la géométrie non-euclidienne enveloppe la géométrie euclidienne ; la mécanique non-newtonienne enveloppe la mécanique newtonienne ; la mécanique ondulatoire enveloppe la mécanique relativiste[1].

Les dialectiques du surrationalisme convergent vers l'épistémologie non-cartésienne et la logique non-aristotélicienne. Il faut renoncer à une raison non seulement identitaire, unitaire et figée, mais aussi indépendante d'un réel où elle se prouve, et se met à l'épreuve. La « raison vivante »[2], selon la formule de Bachelard, est plurielle, complexe, dialectique, sans cesse en instance de provoquer des occasions de penser, plus précisément de mieux penser. La raison se risque, c'est sa dimension inventive. Mais elle est aussi autocritique et auto-polémique. Pour provoquer des dialectiques il faut problématiser et mettre en question les principes et les catégories, qui risquent de devenir de simples habitudes intellectuelles, ou des automatismes de la raison. C'est ainsi en vertu de divisions internes et externes que la raison peut se compliquer au contact du réel, et que l'on peut tourner la raison du passé vers l'avenir (nouveauté), du souvenir vers la tentative (recherche), du logique vers le surlogique[3] (extension des systèmes de rationalité). Et comme le disait Bachelard, « c'est là un des aspects du pluralisme rationnel qui ne peut être obscur que pour les philosophes qui s'obstinent à croire à un *système de raison* absolu et invariable »[4], système dont les dialectiques surrationalistes ont établi le caractère « de philosophie périmée »[5].

[1] PN, p. 137.
[2] ENG, p. 7.
[3] ENG, p. 7.
[4] PN, p. 140.
[5] PN, p. 145.

3. La dialectique de l'intuition et du concept

Afin de prolonger l'analyse des dialectiques du nouvel esprit scientifique, nous allons clarifier le problème de l'intuition tel qu'il se pose dans le contexte de la réflexion de Bachelard sur les processus d'invention, ainsi que de réfléchir sur le statut de l'intuition dans la dynamique inventive de la pensée scientifique. En première approximation, on est tenté d'opposer intuition et concept comme deux modes de connaissance antithétiques, contradictoires, et de conclure à une séparation de la rigueur discursive et de l'évidence intuitive. En termes de logique, la relation serait disjonctive : « le concept *ou* l'intuition ». Mais la question se pose de savoir si la pensée intuitive implique nécessairement un abandon de la rigueur, et si la pensée discursive a pour conséquence systématique le rejet inconditionnel de toute forme d'intuition. Car il ne suffit pas de poser que l'intuition et le concept sont antithétiques, avec dogmatisme. Il est au contraire nécessaire, pour saisir la pensée scientifique dans ses multiples actions, de déterminer les fonctions respectives de l'intuition et du concept relativement aux problèmes que la science cherche à élucider, ainsi qu'étudier ces questions sur des exemples précis. C'est ce que nous nous proposons de faire dans le cadre de cette question, afin de donner des illustrations détaillée de cette dialectique spéciale de la pensée rationnelle, qui engage une complémentarité possible de la pensée discursive et de la pensée intuitive, de l'analyse et de la synthèse, dans l'horizon d'un couplage entre invention et rigueur. Il va donc s'agir de mettre en évidence, dans leur détail, les fonctions réciproques de la pensée intuitive et de la pensée discursive, afin de souligner le rôle moteur de cette complémentarité pour la pensée scientifique, en examinant dans quelle mesure l'intuition peut jouer un rôle dans la constitution d'une connaissance rigoureuse. Cette enquête permettra de mieux comprendre la « libération intuitive »[1] et la « refonte corrélative des intuitions et des concepts »[2] évoqués plus haut. L'enjeu est ici de penser la dynamique même de la pensée scientifique, et d'identifier les conditions du progrès des connaissances. Si la science ne procédait que déductivement et analytiquement, il serait difficile de comprendre son dynamisme inventif, et sa capacité à renouveler les modes d'explication des phénomènes, dans la mesure où l'invention semble supposer l'avènement d'une nouveauté imprévisible, alors qu'une méthode logico-déductive se contente de dériver les connaissances des données observationnelles disponibles.

[1] PN, p. 104.
[2] PN, p. 104.

Nous allons maintenant restituer les données du problème. Pour atteindre l'exactitude qui caractérise les connaissances objectives, il paraît nécessaire de quitter le terrain des perceptions immédiates et des intuitions premières, dans le but de développer une connaissance non seulement basée sur des données fiables, mais aussi construite et enchaînée rigoureusement. C'est le sens par exemple de la fameuse distinction entre les qualités premières et les qualités secondes, établie en premier lieu par Galilée, avant Locke. Les données immédiates de la sensation n'étant pas fiables, dans la mesure où elles ne font que traduire les effets d'un objet externe sur les récepteurs sensibles d'un sujet particulier, qui ressent son expérience de manière irréductiblement singulière, il faut pouvoir extraire de la perception des données quantifiables et mesurables, qui seront valables pour les sujets de façon identique et invariable. Ainsi, la sensation de chaleur, éminemment variable selon les individus, doit être abandonnée au profit de la mesure de la température. Selon ce schéma classique, la connaissance objective consiste alors à organiser les données observables au moyen d'outils mathématiques, qui permettront de formaliser les relations à l'œuvre entre les éléments de la nature. Cependant, l'histoire réelle des sciences montre clairement que les savants peuvent être contraints de dialectiser leurs catégories de pensée pour que la connaissance progresse, si cela s'avère nécessaire. Les principes rationnels peuvent être ainsi remis en cause en fonction d'une expérience particulière, révélant les insuffisances de nos modèles explicatifs existants. En ce sens, on a de bonnes raisons de penser qu'il y a une véritable dynamique de la connaissance scientifique, qui se traduit par une rectification corrélative des intuitions et des concepts, et une disposition d'ouverture l'intégration de la nouveauté.

Ces problèmes prennent une tournure spécifique avec la science contemporaine, notamment avec la microphysique, dont Bachelard nous dit qu'elle est production de phénomènes nouveaux qui introduisent une franche rupture dans notre compréhension habituelle du réel. Or dans le contexte de la réflexion sur la physique contemporaine, la question de l'intuition prend chez Bachelard une forme paradoxale. Alors qu'il parle au chapitre V de *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* de la révolution introduite par Planck par l'inscription du dénombrable (quantum d'énergie) au cœur de phénomènes jusqu'alors situés dans le règne du continu (énergie), Bachelard parle d'une certaine « intuition » de Planck, de même qu'il parle aussi de l'intuition einsteinienne du corpuscule de rayonnement lumineux, à savoir le photon. Il est dans un premier temps étonnant, en raison des critiques adressées avec insistance à la pensée intuitive, de trouver une forme d'intuition à ce stade de la pensée scientifique contemporaine, caractérisé par

l'austérité (beauté ?) abstraite du formalisme mathématique. Mais il est encore plus perturbant de lire quelques lignes plus loin, toujours sous la plume de Bachelard, que la constante de Planck échappe à toute intuition ! Le problème semble épineux et embrouillé, car d'un côté la quantification des phénomènes énergétiques dépend d'une intuition géniale de Planck, alors que d'un autre côté la constante de Planck, qui permet de rationaliser cette quantification, semble échapper à toute forme d'intuition. Tout se passe comme s'il fallait distinguer deux niveaux du problème de l'intuition en science, mettant en jeu deux sens et deux moments de compréhension du rationalisme de l'énergie. De sorte que l'on peut légitimement se demander non seulement si Bachelard, sans le préciser et sans fournir d'explications, ne fait pas jouer ici deux significations distinctes de la notion d'intuition, mais aussi, et peut-être surtout, si l'explicitation de cette différentielle de l'intuition n'engage pas en fait une compréhension plus fine de l'activité inventive de la science. De ce nœud problématique découle toute une série d'interrogations : y a-t-il deux types d'intuition à l'œuvre dans la pensée scientifique, qui nous permettraient de rendre compte de ses mutations brusques et de sa capacité inventive ? Ne doit-on pas distinguer, dans le cadre de la pensée scientifique, une intuition purement de nature empirique et une intuition de nature intellectuelle ? Si tel est le cas, quelle est la légitimité de cette intuition que Bachelard désigne souvent comme nouménale ? Voilà les questions que nous allons tenter d'élucider maintenant, en les resituant dans le contexte global de l'épistémologie historique de Bachelard.

Comme nous l'avons déjà rappelé, un point essentiel de cette épistémologie est l'importance attribuée à l'étude de la formation des idées. C'est toute la dimension de la psychologie de la recherche et de l'histoire des sciences, auxquelles Bachelard accorde une importance capitale dans sa réflexion. L'étude de la formation des idées lui semble toute aussi importante, si ce n'est plus, que l'analyse des idées elles-mêmes, en tant que contenus de connaissance, de même qu'une réflexion sur la formation des connaissances est tout aussi féconde que l'étude des connaissances elles-mêmes en tant que résultats du savoir. Dans « Idéalisme discursif », publié en 1934, Bachelard soutient déjà qu'« aucune idée isolée ne porte en soi la marque de son objectivité. A toute idée il faut adjoindre une histoire psychologique, un processus d'objectivation pour indiquer comment cette idée est parvenue à l'objectivité. Si intuitive que soit l'origine d'une idée, aucune contemplation ne nous livre cette idée d'emblée[1]. On comprend par-là qu'il faut mettre en évidence une

[1] ENG, p. 77.

nuance décisive pour la compréhension de la connaissance objective, car il n'est pas tant question d'objectivité que d'objectivation. Il s'agit de considérer un processus, pas un état. Pour qu'une idée devienne objective, il est nécessaire que ses données initiales soit réélaborées dans le cadre d'un processus d'abstraction, en fonction d'un certain nombre d'opérations de désensibilisation et d'intellectualisation des données de la perception. Bachelard récuse l'idée de donné, et même si l'origine de l'idée est intuitive, il y aura tout un travail de rectification à opérer sur la forme première de la représentation : l'évidence reçue dans l'intuition devra être reprise et analysée par des preuves discursives, par des moyens objectifs d'étude, y compris la certitude intime du *cogito*, dont Bachelard récuse à l'encontre de Descartes la dimension de fondement originaire et de vérité première. En sorte que l'objectivité d'une idée résulte d'une activité corrélative du sujet et des objets, et se confirme par une possibilité de réalisation expérimentale. C'est une idée-force de Bachelard, qui cherche un point d'équilibre entre la conception impérialiste du sujet défendue par l'idéalisme, et la conception d'un sujet passif, propre à l'empirisme : le critère d'objectivité est la réalisation phénoménotechnique. On doit donc souligner que pour lui l'activité de connaissance se comprend selon un schème fonctionnel et dialectique, dans le sens d'un dialogue entre les esprits au travail et les phénomènes. C'est dans la relation dialectique du sujet et de l'objet que se comprend le processus d'objectivation. La pensée scientifique requiert un travail, une activité attentive et finalisée des sujets épistémiques, lesquels se conforment dans leur enquête à une méthodologie et des règles impersonnelles. L'esprit scientifique ne s'éclaire pas d'une « lumière naturelle ». Il faudrait même dire que l'objectivité se conquiert, par une transformation corrélative de l'objet d'étude et du sujet étudiant. C'est ce qu'illustre une confidence de Bachelard dans *L'Eau et les Rêves*, qui est devenue proverbiale :

> On ne s'installe pas d'un seul coup dans la connaissance rationnelle […] Rationaliste ? Nous essayons de le devenir, non seulement dans l'ensemble de notre culture, mais dans le détail de nos pensées[1].

Mais si l'accession à la pensée objective nécessite une implication du sujet, comment penser cette implication du sujet dans le processus d'objectivation, et selon quelles modalités le sujet de la science accède-t-il concrètement à la pensée objective ? Quelles opérations cognitives sont ici impliquées ?

[1] ER, p. 14.

C'est à ce niveau qu'il nous faut examiner la nature et le statut de l'intuition immédiate, dans la mesure où c'est en pensant contre les idées primitives données dans l'intuition commune que le sujet peut se déprendre de son expérience première. Or l'implication première du sujet dans le processus d'objectivation est identifiable comme déformation de la psychologie de l'expérience commune. Comme nous l'avons esquissé à propos de la psychanalyse de la connaissance e, le sujet doit déformer sa façon première de penser, afin de s'engager dans un type de pensée spécifique et autonome. Si l'on se réfère à ce que dit Bachelard dans « La richesse d'inférence de la physique mathématique », on voit que pour lui « l'intuition prend toujours la direction de la synthèse, elle comprend en assimilant, elle n'ouvre voie à l'analyse et à la différenciation »[1]. Le problème de l'intuition immédiate réside ainsi dans sa tendance à l'assimilation, ce qui expose au risque de procéder à des synthèses erronées. L'intuition première favorise une synthèse directe, sans passer la mise en question du phénomène observé. Si on veut préciser maintenant le contexte de cette intuition, afin de montrer en quoi elle constitue un obstacle au processus d'objectivation, il faut souligner qu'il est celui de l'expérience première, qui n'est jamais neutre, d'emblée objective, car les pseudo-objets de la perception sont en fait marqués par des valorisations issues de la subjectivité. Soutenues par une activité valorisante de l'ordre de l'affectivité et de l'inconscient, les idées primitives gagnent une force de conviction propre à bloquer l'évolution du psychisme. La valeur psycho-affective a une véritable action psychologique, car elle déforme le jugement. Et plus la valorisation est forte, plus l'est aussi la déformation du jugement. L'exemple du feu, déjà rencontré, est une figure paroxystique de cette précompréhension des phénomènes par les valorisations affectives. Le feu est toujours un symbole signifiant pour l'esprit soumis aux tendances naturelles de l'inconscient, un symbole de vie ou de mort, de création ou de destruction. Nous sommes alors sous l'emprise d'une séduction première dont il est difficile de se déprendre. Si l'intuition immédiate est vague, du fait de son enracinement dans l'expérience affective, au contraire l'objectivité est liée au détail et à la différenciation. Comme le dit Bachelard :

> L'objectivité apparaît au niveau d'un détail, comme une tache sur un tableau. Alors que l'intuition semblait nous donner tout d'un seul regard, la réflexion s'arrête sur une difficulté particulière. Elle objecte une exception.[2]

[1] ENG, p. 114.
[2] ENG, p. 79

Il fait comprendre par-là que le processus d'objectivation substitue à la pensée naturelle l'analyse minutieuse des détails et des variations décisives pour la compréhension d'un phénomène. Si l'intuition est de bonne foi, la réflexion doute, critique, examine voire contredit les données premières. Bachelard disait dans *La Psychanalyse du feu* que « loin de s'émerveiller, la pensée objective doit ironiser. Sans cette vigilance malveillante, nous ne prendrons jamais une attitude vraiment objective »[1]. La conquête de l'objectivité implique donc une forme de conversion rationnelle, dans le cadre de laquelle l'esprit prend acte du caractère illusoire des idées premières, et prend conscience de ses propres erreurs. Car la rectification des erreurs premières, selon Bachelard, ne s'opère que par un processus rigoureux d'analyse et de critique du phénomène immédiat : « Il ne saurait y avoir de vérité *première*. Il n'y a que des erreurs *premières* »[2]. Néanmoins, pour préciser ces vues et approfondir la réflexion sur l'intuition, il est préférable de se confronter à un problème précis. Nous allons donc maintenant comparer la pensée intuitive et la pensée discursive dans leurs rôles en suivant la réflexion sur l'atomisme, exemple d'autant plus intéressant que l'ouvrage de Bachelard dédié à cette question s'intitule *Les Intuitions atomistiques*. Dans ce texte, Bachelard explique que son but est de souligner les « traits intuitifs des doctrines atomistiques, de montrer aussi comment une intuition devient un argument, comment enfin un argument cherche une intuition pour s'éclaircir »[3], afin de mettre au jour la base intuitive constituant le dénominateur commun des diverses doctrines de l'atome. Il s'agit d'identifier la persistance d'une dialectique des éléments intuitifs et des arguments. Cette nécessité de clarification, de facture didactique et pédagogique, est présentée par Bachelard comme une tâche préliminaire pour comprendre la différence entre la facilité de l'atomisme philosophique et la lente constitution de la science atomistique contemporaine, ce qui implique de classer les intuitions et les arguments ayant joué un rôle dans l'évolution de l'atomisme naïf vers une science aujourd'hui rigoureuse. Mais quelle est la matrice commune des doctrines atomistiques ? La base intuitive de l'atomisme philosophique, selon Bachelard, nous renvoie à l'expérience usuelle des divers phénomènes de la poussière, car ces phénomènes ont une valeur éminemment intuitive. En tant qu'intermédiaire entre le concept de solide et le concept de fluide, ils nous rapprochent d'une intuition directe de la diversité matérielle : l'expérience des solides nous donne la leçon des assemblages et des formes, l'expérience des fluides nous donne la leçon du devenir et des mélanges, alors que

[1] PF, p. 12.
[2] ETU, p. 79.
[3] IA, p. 12.

l'expérience de la poussière se présente comme la plus adéquate pour nous livrer la structure cachée de l'infiniment petit. Toutefois, l'intuition des phénomènes de la poussière est à la base d'un atomisme naïf. En effet, cette intuition, valorisée d'emblée comme une idée explicative selon l'expérience des grains de poussière agités dans un rayon de lumière, possède une puissance de séduction directe. Elle donne naissance à une spéculation métaphysique qui généralise cette expérience et, par un passage à la limite, en fait un principe d'explication de la matière. L'expérience du grain de poussière possède une valeur métaphysique dans la mesure où elle permet, par analogie, une synthèse des propriétés contraires que sont l'impalpabilité et la visibilité. Le grain de poussière nous donne la leçon d'un corpuscule à la fois matériel et impalpable, que nous pouvons transposer directement aux constituants ultimes de la matière. Il s'agit de penser que l'atome doit bien être constitué *comme* un grain de poussière. On symbolise l'atome par une expérience empirique commune, qui devient par analogie le symbole des principes ultimes du réel. Nous pourrions voir là, pour prolonger l'analyse, l'opération d'une imagination de type symbolisante, telle que la décrit Kant dans la *Critique de la faculté de juger*[1]. Car il faut distinguer le grain de poussière empirique du « grain de poussière métaphysique » que représente l'atome des doctrines antiques. Dans le contexte de l'atomisme philosophique, l'atome est être de raison plus qu'une réalité d'expérience, il s'apparente à une chose en soi dont nous ne pouvons faire aucune expérience par le sens. C'est alors en s'appuyant sur une expérience commune, sur les intuitions empiriques des grains de poussière, que l'esprit se rend sensible l'idée abstraite d'un constituant indivisible ultime de la matière. L'atome permet en outre de tout expliquer, car il permet de rendre compte de la diversité matérielle, et c'est à partir de lui que l'on peut ensuite rendre compte de la composition particulière des phénomènes. On peut repérer ici un processus de continuation de l'intuition première par des arguments non discutés, qui fonde l'atomisme philosophique comme une doctrine hybride, à la fois rationnelle et empirique. On enchaîne des intuitions et des arguments, le concret et l'abstrait, des éléments empiriques et des éléments rationnels, pour donner à une doctrine métaphysique et spéculative, s'appuyant sur une idée *a priori* et une expérience immédiate, l'apparence d'une science rigoureuse liant la pensée et l'expérience.

Cependant, comme le montre Bachelard, ce n'est que par des expériences techniques précises et détaillées que s'opère la rupture avec la fausse clarté et l'évidence douteuse de l'intuition première. Nous ne pouvons restituer ici la richesse des analyses bachelardiennes

[1] E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 59 : « De la beauté comme symbole de la moralité », édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris : Gallimard, coll. « Folio Essais », 1985, p. 314.

sans diluer notre propos, et examiner dans le détail de l'évolution de l'atomisme. C'est pourquoi nous passerons directement à la science atomique contemporaine, dont l'analyse nous permettra de mettre en évidence une toute autre situation. On constate premièrement un bouleversement du rôle et de la place de l'intuition dans les processus de connaissance. Alors qu'elles sont données dans l'atomisme naïf, les intuitions deviennent avec la science de simples figures. Avec la constitution de l'atomisme comme science rigoureuse « les intuitions ne seront plus des *données* qu'on exploite et qu'on organise, mais tout simplement des *figures* par lesquelles on s'exprime »[1]. Il faut comprendre ici que l'atomisme moderne est essentiellement discursif. Il ne se fonde pas sur des intuitions métaphysiques *a priori*. Les images opèrent seulement comme des figurations commodes ou des représentations utiles. Elles permettent au mieux une illustration intuitive des axiomes. On doit noter que ce changement dans l'ordre des raisons est solidaire du vecteur épistémologique de la science contemporaine, tel que le comprend Bachelard : au lieu de partir de choses pour aller vers des principes, dans le sens d'une description abstraite, l'atomistique contemporaine part de principes pour chercher des choses, au moyen de réalisations technico-expérimentales. L'atome n'est même plus une chose ou une substance, mais une entité théorique ayant un rôle précis relativement à des protocoles de recherche. La définition de l'atome n'est pas une description (présupposé d'un donné), elle opère dans une propédeutique rationnelle de l'expérience, dans une coordination *a priori* des idées qui permet la construction théorique des phénomènes encore inconnus ou indéterminés. Il y aurait une intrication rigoureuse de la pensée et de l'expérience par l'expérimentation, dont nous devons maintenant rendre compte en examinant, après l'intuition immédiate et l'intuition métaphysique, l'intuition travaillée en rapport avec le schématisme scientifique.

Une étude approfondie de la science contemporaine nous enjoint à reconsidérer les relations de l'analyse et de la synthèse. Avec la pensée axiomatique, l'analyse n'a de sens que dans l'horizon la synthèse qu'elle favorise. Voici ce que dit Bachelard :

> La pensée axiomatique nous enseigne en effet à mettre un terme à l'analyse parce que l'analyse ne peut tout au plus que préparer une synthèse […] On est fondé, en pensée, à traiter comme élément ce qui fonctionne comme *élément dans une synthèse*[2]

[1] IA, p. 14.
[2] IA, p. 137

Nous comprenons par-là que les éléments et les notions simples ne sont pas premiers, et foncièrement indépendants. Ce sont des notions simplifiées, ou schématisées, qui ont une fonction dans un jugement et une composition. La fonction de l'atome, par exemple, est engagée avec la science contemporaine dans un complexe de conditions théoriques et expérimentales précises, et se trouve une expression dans l'explication des phénomènes chimiques ou électriques. L'atome n'est une notion première qu'en tant qu'il opère dans un corps de conditions initiales bien définies, dont les fonctions sont explicitées dans la construction axiomatique de la science atomique. Une question se pose alors : y a-t-il une place de l'intuition dans ces opérations de la pensée scientifique ? Pour donner un éclairage détaillé à cette interrogation, nous partirons d'un exemple précis, pour en tirer ensuite quelques conséquences plus générales. Cet exemple est celui du mouvement dans la mécanique ondulatoire de Louis de Broglie[1], mécanique dont on peut dire, en schématisant à grands traits, qu'elle permettra la constitution de la mécanique quantique par son association avec la mécanique des matrices de Heisenberg. Or le point de départ de la mécanique ondulatoire n'est pas le mouvement considéré dans son sens classique, comme le transport d'un mobile dans l'espace, selon une trajectoire que l'on peut décrire et transposer en figure géométrique, mais une équation, plus précisément l'équation de propagation. Et pour comprendre les phénomènes de propagation, nous devons nous défaire de l'intuition réaliste du mouvement, qui assimile tout mouvement au déplacement d'un mobile dans l'espace. L'étude des phénomènes de propagation ne peut se baser sur l'idée du déplacement d'un solide pensé comme un point matériel dans un espace plan, car les phénomènes ondulatoires ne mettent pas en jeu un mobile déterminé, plutôt un milieu dynamisé. La constitution de la mécanique ondulatoire comme science rigoureuse a ainsi nécessité un refus de l'intuition immédiate du déplacement, et la mise en œuvre d'une étude abstraite, qui en quelque sorte dématérialise ou déréalise le mouvement. C'est tout le sens du recours à des abstractions algébriques et à des formules mathématiques. L'idée abstraite de propagation est exprimée dans toute sa précision par une synthèse notionnelle, celle de l'onde et de la période. Les phénomènes de propagation sont en effet exprimés par la relation synthétique L = VT, qui établit la longueur d'onde comme le produit de la vitesse de propagation et de la période. Le mouvement, considéré dans le contexte des phénomènes ondulatoires, se pense de manière algébrique, par la synthèse rigoureuse de notions définies au sein d'une relation mathématique. De sorte que le caractère synthétique du rationalisme

[1] Cf. ARPC, pp. 183-189.

ondulatoire, exprimé par le caractère complexe de la longueur d'onde, nous confronte à une rationalisation, ou plutôt à une information rationnelle qui donne à la pensée une emprise sur les données de la phénoménologie immédiate. Néanmoins, Bachelard indique qu'il peut y avoir un rôle pédagogique de l'intuition dans la compréhension des diverses relations inter-notionnelles de la mécanique ondulatoire. On peut recourir à certaines « images » pour *comprendre* et pour *faire comprendre* les bases de cette mécanique en rupture avec nos intuitions communes. Voici ce que dit Bachelard :

> Des pédagogues perspicaces sentant le danger des conceptions trop tôt matérialisées auront recours à des images décidément métaphoriques pour faire comprendre cette notion fondamentale de propagation de mouvement vibratoire, de cheminement des ondes[1].

Cette image métaphorique peut être celle de la fanfare[2]. Car la fanfare règle le pas du régiment, et induit la liaison des sons et des pas : la métaphore nous permet de comprendre la correspondance qui se trouve à la base de la fonction algébrique de la propagation. Le son opère comme un signal, et non comme une cause efficiente : il fait marcher au pas et permet aux troupiers d'être en phase. Dans ce contexte pédagogique, la métaphore de la fanfare donne une illustration approximative de l'idée abstraite de propagation. L'image du régiment comme totalité en mouvement par l'effet conjoint de la musique et de la discipline donne une première vue synthétique des relations notionnelles d'une propagation vibratoire. Cette saisie intuitive ne met pas en jeu un mobile qui se déplace, mais présente une totalité dynamisée. Quelles conséquences peut-on tirer de cette réintégration relative de l'intuition dans les opérations de la pensée scientifique et dans le processus d'objectivation de l'idée abstraite ? Une première conséquence est la distinction entre un contexte de recherche et un contexte pédagogique. Le savant qui active des dialectiques et s'efforce de rationaliser les phénomènes vibratoires ne recourt pas à l'image ou à la métaphore intuitive. C'est dans le contexte pédagogique que l'image ou l'intuition peuvent avoir un rôle : donner à comprendre, donner à la pensée une première *prise* sur un phénomène qui déconcerte nos modes de pensée habituels, et dont on ne peut rendre compte que rationnellement. En sorte que nous pouvons tirer ici une seconde conséquence, à savoir que l'image familière et l'intuition commune sont nécessairement des intuitions « secondes ».

[1] ARPC, p. 184.
[2] Cf. ARPC, pp. 184-185.

Elles viennent, dans l'ordre des raisons, après les idées mathématiques et les complexes algébriques. La pensée intuitive répond à une besoin de comprendre, elle permet simplement d'orienter l'esprit vers l'idée abstraite, ce qui implique son caractère provisoire. Une fois le sujet engagé sur la voie des concepts, à partir du moment où la notion qu'il faut comprendre se dessine dans son statut rationnel et expérimental précis, il faut quitter la « voie moyenne »[1] des images. Dans cette perspective, l'usage des images et des intuitions communes dans le contexte scientifique engage doit être un usage contrôlé, réfléchi, orienté vers la compréhension. L'utilisation des intuitions et des images dans le champ scientifique nécessite la vigilance intellectuelle, une discussion et une mise en ordre des idées dans l'horizon d'une progression pédagogique. La fécondité des images familières ne se trouve une expression légitime dans la science que comme illustration d'une idée abstraite, qu'il est question de saisir finalement en pleine conscience de rationalité.

Cependant, peut-on arrêter notre examen des fonctions intuitives au constat d'une nécessaire et définitive soumission de l'intuition aux règles et principes de l'entendement ? Il semble que ce n'est pas le cas. Si on se fie à ce que nous avons évoqué plus haut à propos de l'« intuition nouménale » que Bachelard voit à l'œuvre dans la science microphysique, alors il nous rester à examiner un dernier type d'intuition, en lien avec le schématisme de la nouménologie. Pour préciser et étayer le lien entre l'intuition et schématisme dans le cadre du couplage de l'invention théorique et de la réalisation expérimentale, nous allons travailler tout d'abord sur le cas de l'intuition rationnelle dans la mécanique ondulatoire. Dans le chapitre X de *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, Bachelard affirme que « la découverte épistémologique initiale de la mécanique ondulatoire est proprement philosophique », et qu'« il s'agit […] d'une vision qui complique, dans ses vérités fondamentales, la *philosophie* du mouvement »[2]. Or nous avons de bonnes raisons de penser que cette « vision » nouvelle de la mécanique ondulatoire, qualifiée de complexe, est de nature intuitive, en raison de son caractère synthétique. Mais il s'agit d'une intuition qualifiée par ailleurs de rationnelle, dans la mesure où elle ne réside ni dans la saisie d'un objet empirique, ni dans l'appréhension purement noétique d'un phénomène intelligible. C'est pour cela que nous ne parlons pas ici d'intuition intellectuelle au sens où l'entendait Kant, comprise comme une saisie directe par l'intelligence d'une chose en soi, d'un absolu ou d'un inconditionné. Car l'intuition féconde qui coordonne la base de la mécanique ondulatoire consiste dans la saisie d'un *rapport*, non d'un objet ou d'un état de fait, qui

[1] ARPC, p. 186.
[2] ARPC, p. 194.

réside dans le rapprochement de deux champs expérimentaux à première vue hétérogènes, et intervient après un long travail de préparation discursive. C'est ce type d'intuition que Bachelard nomme des « intuitions travaillées capables de nous éclairer sur les possibilités de synthèse rationnelle des connaissances dispersées »[1]. Si les intuitions immédiates de l'expérience commune constituent autant d'obstacles épistémologiques, les intuitions travaillées associées à la pensée rationnelle et à l'expérimentation scientifique sont une condition nécessaire de nouvelles synthèses rationnelles, de la mise en relation de problèmes initialement dissociés. Le rapprochement de l'optique et de l'électronique opéré par exemple dans le cadre la mécanique ondulatoire, associant un protocole ondulatoire aux caractères corpusculaires, et ayant pour conséquence l'articulation de deux secteurs phénoménologiques jusque-là séparés, met en jeu une intuition travaillée. En voici, de façon très schématique, les différentes étapes : à partir de l'équation du phénomène mécanique, de sa comparaison avec l'équation du phénomène photo-électrique, de la constatation d'une similarité entre les deux équations du point de vue de leur forme algébrique, une induction notionnelle permet de substituer à la constante indéterminée de la première équation la constante spécifiée et déjà connue de la seconde. Cette association d'une détermination mécanique et d'une détermination ondulatoire, par une synthèse rationnelle liant deux caractères phénoménologiquement dispersés sur deux champs expérimentaux, dont les explications n'avaient pas de base commune, est le prototype d'une intuition travaillée, préparée de façon discursive par des analyses mathématiques. Il s'agit d'une intuition rationnelle qui relie des secteurs de l'expérience apparemment antinomiques et qui rassemble les connaissances dispersées des deux rationalismes régionaux. C'est ce que Bachelard désignera, dans *Le Rationalisme appliqué*, comme étant la constitution de « liens de transrationalité »[2], qui sont institués *a posteriori* et que l'on doit comprendre dans le sens de l'intégration de deux rationalismes régionaux (ou domaines de rationalité) dans un rationalisme élargi. Il y a invention d'un nouveau champ théorique, plus synthétique, rapprochant des secteurs de l'expérience que l'intuition commune ne pouvait en première approximation que séparer au regard d'une double phénoménologie absurde pour le sens commun. Cette « diphénoménologie » ou double phénoménologie de la mécanique ondulatoire désigne une expérience qui n'est pas « notre » expérience, elle nous confronte à un monde qui n'est pas le monde de nos objets macroscopiques, à une réalité physique qui n'a de sens que dans le cadre d'un réalisme phénoménotechnique. Il y a rupture,

[1] ARPC, p. 190.
[2] RA, p. 125.

changement d'échelle, passage à un autre niveau de cohérence du réel. Le phénomène microphysique reçoit ainsi une double qualification, à la fois corpusculaire et ondulatoire, ce qui contredit notre expérience familière, et bouleverse nos applications courantes de la logique classique, qui nous feraient conclure qu'un objet ne peut pas recevoir dans une même définition deux qualifications contradictoires. Mais la double qualification typique de la mécanique ondulatoire, obtenue par une induction notionnelle et une synthèse rationnelle, se concrétise dans le réel par une double technique de détection : la vitesse corpusculaire sera détectée par des chocs, la vitesse de phase par des interférences. Les opérations de rapprochement et de généralisation donnent en effet lieu à une technique expérimentale précise. L'idée théorique s'expérimente, et même, pour être plus précis, elle se concrétise. La rationalisation est solidaire d'une réalisation et d'une matérialisation par l'intermédiaire des appareils. Comme nous l'avons vu en parlant de la nouménologie : on postule le réel par les mathématiques pour déterminer les axes de l'expérimentation, et on connaît le réel comme réalisation de la théorie, comme ce fut le cas dans l'histoire de la physique avec la découverte du neutrino.

Inventée en 1930 par le physicien Wolfgang Pauli pour rendre compte de certaines incohérences expérimentales observées dans le cadre de la radioactivité β, cette pure « fiction mathématique » ne sera détectée expérimentalement que vingt-six ans plus tard, demeurant « virtuelle » et « fantomale » dans l'attente de sa détection dans un laboratoire. D'intuition géniale, le neutrino est devenu progressivement une donnée objective de la science quantique, pleinement intégrée au modèle standard de la physique. Nous allons maintenant restituer les grandes lignes de l'histoire du neutrino, pour montrer que l'invention de cette particule est un cas paradigmatique de la nouménologie mathématique de la physique contemporaine. Afin de rendre compte de l'apparition du neutrino dans le champ de la science, il faut d'abord dire quelques mots du contexte scientifique dans lequel cette particule va intervenir. Le premier jalon de cette aventure est la découverte de l'émission de rayonnements énergétiques par la matière, autrement dit de la radioactivité, par Becquerel en 1896 avec l'étude de la luminescence des sels d'uranium. Becquerel observe le noircissement d'une plaque photographique, dû à une émission inconnue manifestant un fort pouvoir de pénétration de la matière. Après la distinction de trois types de rayonnement – α, β, γ – par Rutherford en 1899, les rayons α sont identifiés comme formés de particules d'hélium et les rayons γ de photons de grande fréquence, pendant que les rayons β sont identifiés comme liés à une émission d'électrons. La première difficulté, de nature expérimentale, va intervenir en 1914. James Chadwick observe que l'énergie des

électrons mesurés n'a pas une valeur unique, mais s'étend sur spectre continu d'énergies (de 0 à une valeur maximale). La première question est de savoir pourquoi les électrons de la radioactivité β n'ont pas une énergie unique, comme c'est le cas des rayons α et γ. Par ailleurs, les mesures de Chadwick, effectuées sur un grand nombre de désintégrations β, montrent que l'électron n'emporte qu'une partie de l'énergie disponible. On se demande alors que devient l'énergie manquante, dans la mesure où le cadre théorique standard, fondé entre autres sur le principe de conservation de l'énergie, prévoit que l'énergie de l'état initial du système soit égale à celle de l'état final, après la désintégration des particules. L'interprétation des données expérimentales va susciter des polémiques, car on bute sur une difficulté massive, étant donné que l'un des principes physiques fondamentaux établit que l'énergie se conserve même si elle se transforme constamment (principe d'invariance), et que les mesures expérimentales confrontent les physiciens à des incohérences flagrantes. A l'époque, deux options sont possibles. La première consiste à modifier radicalement les bases théoriques et le cadres rationnels d'interprétation des résultats expérimentaux, en suggérant, comme l'a fait Niels Bohr, de remettre en question le principe de conservation de l'énergie dans le cas de la radioactivité β. La deuxième consiste à vouloir maintenir le principe de conservation de l'énergie, mais en expliquant les incohérences révélées par les expériences. Pauli s'aventure dans cette voie, avec humilité et avec prudence, en proposant dans une lettre en date du 4 décembre 1930 « un remède inespéré pour sauver les lois de conservation de l'énergie et les statistiques »[1]. Voilà ce que déclare alors Pauli :

> Il s'agit de la possibilité d'existence dans les noyaux de particules neutres de spin 1/2, obéissant au principe d'exclusion, mais différentes des photons parce qu'elles ne se meuvent pas à la vitesse de la lumière, et que j'appelle neutrons. La masse des neutrons devrait être du même ordre de grandeur que celle des électrons et ne doit en aucun cas excéder 0.01 fois la masse du proton. Le spectre bêta serait alors compréhensible si l'on suppose que, pendant la désintégration bêta, avec chaque électron est émis un neutron, de manière que la somme des énergies du neutron et de l'électron soit constante... J'admets que mon remède puisse paraître invraisemblable car on aurait dû voir ces neutrons bien plus tôt si réellement ils existaient. Mais seul celui qui ose gagne.[2]

[1] Cf. le site du LAPP : http://www.lapp.in2p3.fr/neutrinos/plettre.htmlune unité mixte de recherche (UMR5814) de l'Université de Savoie et du CNRS/IN2P3.
[2] *Ibidem.*

Pauli suggère donc, pour rendre raison des données de l'expérience, de postuler l'existence d'une particule inconnue, qui satisferait aux propriétés suivantes : 1) être pénétrante ; 2) être électriquement neutre ; 3) être de masse inférieure au proton ; 4) être une particule dont l'émission s'accompagne de l'émission d'un électron lors de la désintégration β. Le postulat théorique doit sauver le principe de conservation de l'énergie : l'énergie libérée dans la désintégration est égale à la différence de masse entre le noyau initial et le noyau final. L'énergie libérée est partagée entre l'énergie de recul du noyau final, l'énergie de la nouvelle particule, et celle de l'électron. Dans cette perspective, l'*intuition géniale* de Pauli consiste à proposer l'existence d'une particule jamais observée, pratiquement indétectable en raison de sa faible interaction avec les autres particules, dans le but de comprendre les difficultés posées par la radioactivité β, tout en maintenant le principe de conservation de l'énergie. Francis Perrin proposera, lors d'un Congrès Solvay, une première synthèse, en postulant que la radioactivité β est la transformation d'un neutron en proton, avec émission d'un électron et d'un neutrino. Le noyau est composé de neutrons et de protons mais pas d'électrons (comme c'était le cas dans les modèles antérieurs). Les électrons émis au cours de la radioactivité β n'étaient pas présents dans le noyau. En octobre 1933, Enrico Fermi propose au 7^{e} Congrès Solvay ce qu'il considère comme « une tentative de la théorie de la désintégration β ». Dans la théorie de Fermi, le neutrino est présenté comme sensible uniquement à l'interaction faible, dont la portée est inférieure à la taille des noyaux et dont les effets directs n'apparaissent pas à notre échelle. Fermi construit un modèle : l'interaction faible est ponctuelle, tous ses participants se trouvent au même point à l'instant de la désintégration. Dans ce contexte, on saisit la difficulté de la détection expérimentale du neutrino : non seulement le neutrino est sensé n'interagir que très peu avec les autres particules, mais en plus avec l'interaction faible deux particules ne peuvent interagir que si elles sont extrêmement proches l'une de l'autre, ce qui est peu probable. Toute la difficulté est là : le neutrino, dans le cadre de la théorie de la désintégration β, est sensé ne produire que peu d'effets dans les détecteurs existants. En suivant les directives de la théorie, c'est-à-dire les axes de recherches déterminés par la pensée mathématique, il a fallu, du point de vue expérimental, pallier la faible probabilité d'interaction en faisant appel à un nombre considérable de neutrinos, dans un détecteur le plus gros possible, avec comme seules possibilités concrètes les réacteurs nucléaires ou les explosions atomiques ! C'est finalement en 1956, plus de vingt-cinq ans après l'invention théorique de Pauli, que l'équipe de Fred Reines apporte la preuve définitive de l'existence du neutrino, au réacteur de Savannah River aux Etats-Unis, par l'observation de son interaction.

Nous pouvons conclure ici que la pensée scientifique, dans sa capacité inventive, implique deux mouvements complémentaires : discursif et intuitif. L'inventivité de la pensée scientifique se joue dans les dialectiques de l'intuition travaillée et de la rigueur théorique, dans l'horizon de nouvelles synthèses notionnelles et de nouvelles réalisations expérimentales. L'intuition nouménale favorise des synthèses fines, préparées par un long travail d'analyse mathématique. En tant qu'intuition féconde elle n'apparaît qu'à la pointe du savoir. Elle n'est jamais première, mais opère dans le champ d'une science constituée. C'est même cette capacité inventive de l'intuition travaillée qui rend possible une nouvelle coordination mathématique, que concrétisera une réalisation expérimentale. Comme le suggère Bachelard, toujours dans *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, le rationalisme amplifiant de la microphysique se caractérise par une organisation autonome de concepts. La « topologie des concepts »[1] précède la formalisation par les symboles mathématiques. On peut ainsi distinguer deux vecteurs de la pensée scientifique, le premier consistant dans l'invention de nouvelles configurations du savoir et dans la découverte de nouveaux phénomènes, le second s'attachant ensuite à la formalisation rigoureuse des connaissances et à la vérification des théories. Nous pouvons ici éclairer à nouveaux frais l'apparent paradoxe évoqué à propos de l'intuition et de la constante de Planck. L'intuition géniale de Planck est une intuition travaillée qui opère une synthèse rationnelle de deux perspectives auparavant pensées comme contradictoires (quantification et énergie), alors que la constante qui échappe à l'intuition est une donnée formalisée du rationalisme de l'énergie. La même remarque est valable pour l'intuition rationnelle d'Avogadro, qui met en relation la densité gazeuse et le poids de l'atome, qui d'*hypothèse d'Avogadro* est devenue *nombre d'Avogadro*, c'est-à-dire une donnée de la science. Nous pouvons ainsi, à côté du contexte de justification, souligner l'importance du contexte de découverte et de l'invention intellectuelle, qui réalisent la dialectisation des représentations scientifiques disponibles, à partir de nouvelles données issues de l'expérience. Nous comprenons par-là que l'activité rationaliste de la science ne peut pas se réduire à des procédures logiques ou à l'acquisition de techniques de raisonnement, même si ses développements impliquent des opérations de mise en ordre des données. La pensée scientifique est une pensée inventive, dont le dynamisme s'active par la dialectique entre les synthèses théoriques, qui mobilisent l'intuition nouménale et l'imagination formelle, et les recherches expérimentales, qui ouvrent de nouvelles perspectives d'enquête sur les divers aspects du réel.

[1] ARPC, p. 199.

4. La dialectique des images

La pensée scientifique est agissante, dans le sens de l'invention et de la justification. Elle ne se réduit jamais à ses états temporaires, qui sont instanciés par les problèmes, théories, concepts et méthodes d'une époque donné. Il s'agit, pour la raison vivante, de dialectiser le donné initial, qu'il provienne de la perception (donné de première instance) ou alors d'une théorie scientifique admise (donné de seconde instance). Sans cet effort de dialectisation de la pensée, dont l'obstacle principal est « une *surcharge* de son contenu »[1], alors « nous souffrons d'une incapacité de mobiliser notre pensée »[2]. C'est pourquoi la raison active cherche non seulement à diversifier les modèles théoriques ou les schèmes explicatifs, mais aussi à déterminer des variations et des applications des principes, ou à compliquer l'évidence par de nouvelles synthèses du savoir. De sorte que les dialectiques du surrationalisme semblent se consolider dans une philosophie de la complémentarité, du dialogue et de l'ouverture, et impliquer une philosophie de la négativité, dont l'une des expressions sensibles est manifeste dans les polémiques de la raison scientifique. La dialectique scientifique possède un caractère de négativité et un sens de la contradiction, qui sont nécessaires aux progrès. Comme le disait Bachelard, « la vérité est fille de la discussion, non fille de la sympathie »[3], avant d'ajouter quelques pages plus bas :

> La connaissance cohérente est un produit non pas de la raison architectonique, mais de la raison polémique. Par ses dialectiques et ses critiques, le surrationalisme détermine en quelque manière un *surobjet*. Le surobjet est le résultat d'une objectivation critique, d'une objectivité qui ne retient de l'objet que ce qu'elle a critiqué. […] On révèle le noumène en dialectisant un à un tous les principes du phénomène[4].

Il est donc question de dialectiser les éléments et les contenus de la représentation par des actes de l'esprit, qui opèrent par déformation et rectification. La critique ne procède pas à partir de rien. C'est pourquoi l'erreur occupe une place si importante dans la réflexion bachelardienne sur la connaissance : celle-ci ne peut se constituer et progresser que par la

[1] PN, p. 134.
[2] PN, p. 134.
[3] PN, p. 134.
[4] PN, p. 139.

critique des représentations erronées et des théories inadéquates, qui se révèlent pleinement comme telles après-coup, par récurrence, selon le jugement *a posteriori* de la raison. On trouve là un nouvel argument pour justifier la thèse selon laquelle Bachelard est sensible à l'idée de penser en verbes, car il ne s'agit pas tant pour lui de qualifier le sujet pensant, selon une logique attributive, et dans une perspective idéaliste, que de dire les diverses actions du sujet en train de penser, dans le cadre d'une logique verbale, et dans une perspective dynamiste. Or la description des actes de l'esprit, ainsi que nous essayé de le montrer sur le plan de la pensée rationnelle, se comprend en termes de mouvements dialectiques et de forces agissantes. Par sa valorisation de l'agir intellectuel, Bachelard nous invite ainsi à penser que les vraies racines du sens sont dans le verbe plus que dans le substantif, ou même l'adjectif. Aussi, bien que l'on puisse dans une certaine mesure regretter l'absence de thématisation et de clarification rigoureuses du mouvement dialectique sous la plume de Bachelard, qui fixerait sa signification conceptuelle et ses modalités opératoires de façon univoque, on faire l'hypothèse que la pensée dialectique de Bachelard relève de ce que Merleau-Ponty appelait dans *Le visible et l'invisible* une pensée « hyperdialectique », c'est-à-dire une pensée de la dialectique sans synthèse, qui ne défigure pas la dynamique effective de l'esprit ou le mouvement psychique en les figeant dans des formules qui les travestissent. Il faut comprendre par-là que la pensée dialectique est impliqué dans le mouvement[1], voire qu'elle est elle-même mouvement, en sorte que l'activité de la pensée et l'acte de connaître ne doivent pas être réduits au schème visuel du face-à-face d'un sujet avec un objet, mais être reconsidérés selon un schème du contact, plus approprié pour dire la relation de corrélation et co-variation de l'esprit et de ses objets. Or, quand on examine attentivement les textes, on se rend compte de deux choses. Premièrement, on voit que Bachelard n'adhère pas à ce qu'il appelle l' « impérialisme du sujet contemplant »[2], caractérisé par la mise à distance du monde. Deuxièmement, on constate que Bachelard donne un primat à la pratique de la dialectisation sur la fixation de la dialectique dans une doctrine générale. Ce qui importe dans ses analyses, c'est le verbe, et donc l'action de dialectiser. Cette précision est décisive : en surdéterminant le substantif ou l'adjectif par rapport au verbe, on risquerait de travestir le sens de la dialectique en substantialisant et réifiant un concept fonctionnel qui réfère à une réalité dynamique, dont les arrêts, les états et les formes ne sont que temporaires et provisoires.

[1] Cf. R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Éditions Jérôme Million, 2001, p. 136.
[2] TRR, p. 350.

La question se pose alors de savoir si cette valorisation du verbe par Bachelard, et plus spécialement de l'action dialectique, est présente dans les études sur les images avec la même importance et la même insistance que dans l'étude de la pensée rationnelle, ou s'il d'agit là finalement d'un point possible de divergence dans l'ensemble de ses travaux. Comme nous l'avons suggéré plus haut, en rappelant les propositions de Wunenburger, la dialectique peut apparaître au lecteur comme un motif de convergence du bachelardisme. Mais pour aller ici plus loin que la position d'une simple « inspiration dialectique », il est selon nous nécessaire de procéder à un examen détaillé et différencié de la dialectique du côté de l'imaginaire, afin d'élucider et de déterminer la nature et les formes de ce que nous appellerons la dialectique des images. S'agit-il d'une dialectique semblable à celle des concepts, principes et intuitions dans la pensée scientifique, ou faut-il prendre ici en considération une autre forme de dialectique, qui serait régie par des principes propres ? Faut-il d'ailleurs parler de la dialectique des images, au singulier, ou alors des dialectiques de l'imagination, en respectant leur pluralisme ? Peut-on en identifier différentes sortes ? Sans pouvoir entrer ici dans tous les détails de la question générale concernant la place et le statut des verbes dans la vie onirique[1], étant donné que cette enquête nécessiterait une étude spéciale et approfondie, tant les verbes semblent chez Bachelard constitutifs de l'action créatrice de l'imagination parlée, dont nous reparlerons plus bas, nous allons nous contenter ici de mettre en évidence une correspondance inattendue entre la dialectique de la pensée rationnelle et la dialectique de la pensée imageante, qui à notre connaissance n'a pas été aperçue, ni traitée, par les commentateurs. Elle nous permettra de donner une nouvelle dimension, et surtout une plus grande intelligibilité, au parallèle que Bachelard établissait en 1936 entre le surrationalisme et le surréalisme dans l'horizon d'une interaction qui doit mener à des « surempirismes d'une étrange mobilité »[2], sans pour autant développer et expliquer de manière exhaustive la cohérence de cette double voie que peut suivre le mouvement de transcendance empirique impliqué par la présupposition « sur- ». Cette correspondance fonctionnelle, qui ne signifie évidemment pas la position d'une identité, d'une unité ou d'un mélange, réside dans le fait surprenant que les dialectiques surréalistes de l'imagination poétique semblent suivre une double trajectoire similaire à celle des dialectiques de la raison. Car l'imagination, en effet, nous paraît travailler chez Bachelard dans le sens de dialectiques internes et de dialectiques externes, qu'il ne serait pas légitime d'assimiler ou de superposer.

[1] Dans l'onirisme, il semble que le verbe prime sur le nom, les actions sur les choses. Cf. TRR, pp. 274-275.
[2] ENG, p. 8.

Nous commencerons par l'analyse de la dialectique externe de l'imagination, qui est envisagée dès les premières études consacrées à l'imaginaire des éléments matériels, notamment dans les livres qui traitent de l'eau et de l'air. Bachelard y établit fermement que l'imagination poétique ne peut être réduite au traitement des données de la perception. C'est sur ce point qu'un premier motif de convergence apparaît avec la pensée scientifique : de même que la raison ne peut pas se satisfaire du donné immédiat si on veut élaborer une explication adéquate de la diversité des phénomènes, de même l'imagination ne peut pas se satisfaire de la reprise du donné immédiat pour créer des images nouvelles. Une précision importante doit ici être faite, permettant d'éviter une confusion courante, qui biaise la compréhension du projet bachelardien du point de vue de la clarification des opérations de l'imagination : il s'agit pour Bachelard d'analyser les actions créatrices de l'imagination, ses possibilités de développement les plus originales et les plus audacieuses, et non sa fonction reproductrice dans la perception, où elle intervient comme une faculté de synthèse des données sensibles associée à la mémoire, en vue de la construction d'une représentation intellectualisée des phénomènes. Bachelard ne récuse pas, selon nous, la description ordinaire du fonctionnement de l'imagination dans l'expérience commune, qui persiste dans le sillage de la psychologie empiriste. Il cherche simplement à montrer que l'action de l'imagination ne se réduit pas uniquement à la synthèse reproductrice, et qu'il faut tenir compte d'un autre fonctionnement possible de l'imagination si l'on veut comprendre la création littéraire et poétique. Derrière l'unité verbale du mot « imagination », on peut identifier au moins deux problèmes distincts : 1) celui du rôle cognitif de l'imagination formelle, qui opère la synthèse de données sensorielles sous le contrôle de l'entendement ; 2) celui du rôle expressif de l'imagination poétique, qui produit des images nouvelles indépendamment de la raison, dans un libre jeu des facultés sensibles, oniriques et langagières. C'est dans ce cadre que l'on peut mieux comprendre ce qu'affirme Bachelard dans *L'Eau et les Rêves*, quand il dit, selon une formule célèbre :

> L'imagination n'est pas, comme le suggère l'étymologie, la faculté de former des images de la réalité ; elle est la faculté de former des images qui dépassent la réalité, qui chantent la réalité. […] L'imagination invente plus que des choses et des drames, elle invente de la vie nouvelle, elle invente de l'esprit nouveau ; elle ouvre des yeux qui ont des types nouveaux de visions[1].

[1] ER, pp. 23-24.

Il faut comprendre que l'imagination poétique, c'est-à-dire l'imagination en tant qu'elle agit dans le sens de la production de nouvelles œuvres littéraires, implique un autre usage de la faculté imageante, et un autre rapport aux données sensorielles. On retrouve sur ce point la critique de la surdétermination du visuel, qui se traduit ici par le primat des formes, des agencements ou des dimensions. Un être soumis à l'imagination formelle décrira un paysage en insistant sur les paramètres spatiaux et formels : la place des objets, leurs relations de voisinage, leur forme et leur dimension. Dans ce cas, l'imagination n'intervient que comme faculté subalterne de la perception, qui ordonne le processus de description. Il s'agit de rendre compte d'un spectacle que le sujet saisit à distance, et que l'on peut restituer sous forme d'une image ressemblante. Si l'on se fie aux critères de Bachelard, il n'y pas là de nouveauté créatrice, quel que soit par ailleurs le talent du poète ou du peintre et la qualité technique de leur reproduction en miniature du réel. Pour qu'il y ait véritablement action de l'imagination et par conséquent une expression déliée des contraintes du réalisme artistique (exigence de fidélité au réel), une rupture avec la logique de la perception et de la représentation est nécessaire. Or Bachelard cherche à rendre compte des conditions psychologiques qui rendent possible la rupture poétique, dont avons indiqué qu'elle est isomorphe à la rupture épistémologique. Cette rupture dans l'ordre de l'expérience sensible se présente sous la forme d'une « dialectique »[1] spéciale, que l'on doit comprendre dans le sens d'une « tâche de désobjectivation »[2]. Cela signifie que l'imagination peut produire des images nouvelles si et seulement si elle a rompu d'abord avec l'appréhension des objets, qui caractérise le sens commun et la conscience ordinaire, et avec la représentation du réel tel qu'il se présente dans la perception, en sorte que l'imagination soit ordonnée selon une finalité qui n'est ni cognitive (la connaissance), ni pratique (l'action), mais avant tout expressive et sensuelle. L'imagination nous permet alors de sentir autrement, et même de mieux ressentir, par le dépassement de l'expérience sensible immédiate, qui de son côté est grevée par un mixte de représentation et d'affect soumis aux contraintes de la réalité physique et sociale. De ce point de vue, on comprend pourquoi Bachelard associe souvent l'imagination et la liberté de l'esprit. Délié des exigences utilitaires de la vie commune et des exigences cognitives de la connaissance objective, toutes deux soumises au principe de réalité et orientées vers l'adaptation du sujet à ce qui est, le sujet imaginant peut inventer librement du nouveau, sans se soucier de la correspondance des images avec la réalité, qu'elle soit donnée ou techniquement produite.

[1] ER, p. 17.
[2] ER, p. 17.

Mais comment une telle libération de l'impression et de l'expression est-elle possible ? Comment s'opère le désencrage de l'imagination vis-à-vis des données de la perception ? Quelles sont les opérations et les actes qui font passer du référentiel de l'imagination commune au règne de l'imagination poétique ? Bachelard nous apporte une série de réponses dans *L'Air et les Songes*, en soutenant que ce qui rend possible la création d'images nouvelles est une capacité ou disposition de l'esprit qui lui permet de déformer les contenus perceptuels[1], et de détourner la conscience de la double fidélité aux sensations visuelles et aux expériences passées, qui sont conservées dans la mémoire. En somme, il est question de faire du nouveau en partant du connu, selon en processus de déformation et de transformation des contenus représentationnels. Or, comme le souligne notamment Bachelard, cette disposition est liée au désir et au langage :

> Pour bien sentir le rôle imaginant du langage, il faut patiemment chercher, à propos, des tous les mots, les désirs d'altérité, les désirs de double sens, les désirs de métaphore. D'une manière plus générale, il faut recenser tous les désirs de quitter ce qu'on voit et ce qu'on vit en faveur de ce qu'on imagine. On aura chance ainsi de rendre à l'imagination son rôle de séduction. Par l'imagination nous abandonnons le cours ordinaire des choses. Percevoir et imaginer sont aussi antithétiques que présence et absence. Imaginer c'est s'absenter, c'est s'élancer vers une vie nouvelle[2].

Bachelard propose ici une explication dispositionnelle de la liberté poétique. Il rend compte de la déformation des images perçues par l'action des puissances affectives, dont on sait le lien avec l'inconscient. La négativité du processus dialectique du surréalisme, qui désigne le mouvement consistant à transcender les données immédiates de la perception, se comprend alors ainsi : une tendance pousse le sujet, à rebours des exigences pratiques, à ne pas se soucier de ce qui est pour imaginer ce qui n'est pas encore. Mais comme l'esprit ne dispose pas d'un pouvoir créateur absolu, procédant *ex nihilo*, son action est nécessairement dialectique. Il de déformer les données empiriques en les transposant sur le plan du langage poétique, c'est-à-dire délié de la contrainte de référer au réel, dans le but de satisfaire et d'exprimer des tendances psychiques propres, qui reconduisent *in fine* aux archétypes de l'inconscient, s'il est vrai, comme nous le verrons, que les données de l'expérience positive ne fournissent que les causes occasionnelles de la création poétique.

[1] Cf. AS, pp. 7 et 11.
[2] AS, p. 10.

Après l'examen de la dialectique externe de l'imagination sur l'obstacle perceptif, dont avons révélé l'analogie fonctionnelle avec la dialectique externe de la raison sur l'obstacle de l'expérience première, nous devons maintenant parler des dialectiques internes de l'imagination, qui prennent place dans le cadre de l'étude des mécanismes et des lois qui gouvernent les images imaginées, que Bachelard distingue nettement des images perçues. L'analyse de la dialectique surréaliste doit être ainsi prolongée selon un autre point de vue, en l'occurrence celui de la vie autonome des images dans le langage, indépendamment de la question de leur genèse psycho-affective. On retrouve ici des aspects plus connus de la dialectique des images, sur lesquels nous pourrons passer plus rapidement. On doit signaler d'abord que Bachelard a explicitement affirmé la différence de cet aspect de la dialectique imaginative avec les dialectiques de la raison, ce qui montre la complexité de ses analyses : d'un côté, on trouve une correspondance fonctionnelle des dialectiques, du point de vue de la rupture commune avec la perception (triangulation raison-imagination-perception), de l'autre, on trouve l'opposition de leur fonctionnement intrinsèque, du point de vue de leur champ d'action spécifique (dualité raison-imagination). Il s'agit donc d'être précis quand on aborde la dialectique imaginative chez Bachelard, en déterminant de quel point de vue on se place. Toujours est-il que l'imagination et la raison, une fois qu'elles ont rompu avec les données immédiates de la conscience, obéissent à des logiques propres, qui ne peuvent pas être assimilées ou unifiées. Et si les dialectiques rationnelles se caractérisent par un mouvement d'intégration des théories dans un rationalisme élargi, par réorganisation du savoir et juxtaposition des connaissances dans un cadre théorique nouveau, les dialectiques immanentes de l'imagination parlée opèrent selon deux mouvements et un double schème : celui de l'ambivalence et celui de l'opposition. Comme le rappelle notamment Bachelard dans *L'Eau et les Rêves*, à propos du manichéisme de l'imagination :

> Aux matières originelles où s'instruit l'imagination matérielle sont attachées des ambivalences profondes et durables. Et cette propriété psychologique est si constante qu'on peut énoncer, comme une loi primordiale de l'imagination, la réciproque : *une matière que l'imagination ne peut faire vivre doublement ne peut jouer le rôle psychologique de matière originelle*. Une matière qui n'est pas l'occasion d'une ambivalence psychologique ne peut trouver son *double poétique* qui permet des transpositions sans fin.[1]

[1] ER, pp. 16-17.

Il faut comprendre ici que la dialectique des images, telle que semble la comprendre Bachelard, instancie une propriété dynamique naturelle et spécifique du psychisme humain, psychisme dont Bachelard pense, à l'instar de Jung, qu'il n'est pas exclusivement régi par le principe de non-contradiction. Bien au contraire, les tendances affectives primitives de la psyché se réguleraient et s'organiseraient par la mise en tension des opposés, dont nous pensons que Bachelard cherche à comprendre les lois et à exemplifier les propriétés au fil de ses enquêtes sur les principes de la vie imaginaire. Il suffit, pour s'en rendre compte, d'examiner les pages qu'il consacre à l'opposition de l'onirisme du travail et des rêveries du repos[1], à l'antagonisme des images de la pesanteur et des symboles de la légèreté[2], ou encore à la dialectique des images de l'intimité et des rêveries du chemin[3]. Mais ici l'opposition ne doit pas être comprise dans le sens d'une contradiction logique. Elle se manifeste plutôt sous les espèces dynamiques de la relation et de la corrélation, que ce soit comme mélange, comme mariage ou comme combat, selon des schémas relativement stables et typiques, c'est-à-dire réglés. Comme le dit notamment Bachelard, toujours dans *L'Eau et les Rêves* :

> Un trait est tout de suite frappant : ces combinaisons imaginaires ne réunissent que deux éléments, jamais trois. L'imagination matérielle unit l'eau à la terre ; elle unit le feu à son contraire le feu ; elle unit la terre et le feu ; elle voit parfois dans la vapeur et les brumes l'union de l'air et de l'eau. Mais jamais, dans aucune image *naturelle*, on ne voit se réaliser la triple union matérielle de l'eau, de la terre et du feu. A fortiori, aucune image ne peut recevoir les quatre éléments. Une telle accumulation serait une contradiction insupportable pour une imagination des éléments, pour cette imagination matérielle qui a toujours besoin d'élire une matière et de lui garder dans toutes les combinaisons un privilège[4].

Dans cette perspective, il s'agit de comprendre que la dialectique des images dépend d'un principe de régulation d'ordre affectif polarisé par deux valeurs opposées, qui va déterminer l'association ou le conflit des images, en fonction des tropismes du sujet. Si la relation entre les éléments imaginaires n'est pas forcément de l'ordre de la contrariété et de l'antagonisme, mais peut se dire aussi de l'attraction et de l'union, il n'en demeure pas

[1] Cf. TRV et TRR.
[2] Cf. AS (chapitres I à V) et TRR (chapitre XII).
[3] Cf. PE, pp. 27-29
[4] ER, p. 129.

moins que ces relations sont gouvernées par le principe général de l'ambivalence des valeurs. Il convient ainsi de distinguer deux niveaux d'analyse : 1) celui de la relation dialectique des images, telle qu'elle se manifeste concrètement dans les textes poétiques, selon des jeux d'inversion et de réversibilité toujours possibles, allant du conflit à l'union ; 2) celui du mécanisme qui permet la mise en tension des images par l'imagination, que Bachelard semble être tenté de mettre à la racine de la vie psycho-affective et expressive, qui serait donc irrémédiablement marquée par une tendance dialectique interne, immanente. C'est cette tendance que Bachelard semble identifier comme étant particulièrement bien instanciée par la pensée alchimique, à laquelle il consacre un nombre conséquent de pages tout au long de son œuvre, que ce soit dans le cadre de la critique épistémologique, de la valorisation poétique ou encore de l'analyse psychologique et anthropologique. Car l'alchimie exemplifie de façon significative la tendance originaire qui est au principe de la dialectique interne de l'imagination, à savoir le jeu des valeurs. Dans cette perspective, « la pensée dialectique des alchimistes »[1], en tant qu'elle se place dans le « règne des valeurs »[2], non pas des faits, met nettement en évidence le phénomène primitif de double valorisation et donc d'ambivalence qui anime la dynamique naturelle du psychisme, au point que Bachelard y voit même une expression de « la dialectique fondamentale de toute valeur »[3], à savoir l'opposition du bien et du mal. Or cette opposition ne doit pas être comprise, si on suit les remarques de Bachelard, dans un sens statique, comme si les deux pôles étaient placés en face-à-face. Elle se caractérise au contraire par un mouvement dialectique, dans la mesure où les deux valeurs s'affectent l'une l'autre dans leur irréductible relation. Bachelard souligne ainsi, à propos de la polarisation des valeurs à l'œuvre dans la pensée alchimique : il faut « salir *pour* nettoyer – corrompre *pour* régénérer – perdre *pour* sauver – se perdre *pour* se sauver »[4], car « la valorisation, quel qu'en soit l'objet, ne peut avoir d'élan que si elle prend d'abord un recul. La valeur doit jaillir d'une antivaleur. L'être n'a de valeur que s'il émerge du néant[5].On retrouvera cette dialectique des valeurs dans le cadre du perfectionnisme bachelardien en morale (chapitre 7). Nous retiendrons simplement ici, pour rassembler le propos, que le phénomène de valorisation semble être à la racine de l'activité de l'imagination, qui n'est jamais indifférente, mais aussi que la dialectique des contraires semble être une loi du fonctionnement naturel de l'esprit.

[1] TRV, p. 238.
[2] TRV, p. 235.
[3] TRV, p. 235.
[4] TRV, p. 236.
[5] TRV, p. 236.

5. Je-tu-nous : les dialectiques de l'intersubjectivité

La dialectique interne de l'activité psychique, dont avons pu voir qu'elle se distribue et se pluralise selon différents points de vue, qu'il s'agisse des dialectiques de la raison et de l'imagination ou des dialectiques internes et externes dans lesquelles s'alertent les fonctions psychologiques, nous conduit finalement à l'idée que la division et le partage interne sont des éléments constitutifs de la vie de l'esprit, et non des accidents ou des dérives pathologiques de l'expérience psychologique. Aussi, il nous faut maintenant voir dans quelle mesure le schéma général du partage interne de l'expérience se manifeste dans la conception bachelardienne de la structure de la subjectivité, qui devrait elle aussi obéir à une logique dialectique. Si tel est le cas, la subjectivité serait par principe inter-subjectivité, voire tanssubjectivité, et l'altérité, au lieu d'apparaître comme une figure du dehors, représenterait alors un motif interne de division du sujet, comme nous le suggérait déjà la réappropriation de la métapsychologie psychanalytique par Bachelard, qui le conduit à défendre la réalité irréductible d'une « diphénoménologie », c'est-à-dire d'une expérience de la conscience foncièrement divisée. On en trouve une analyse précise et explicite dans l'introduction générale du *Matérialisme rationnel*, où Bachelard s'efforce de mettre en évidence la persistance, en marge du matérialisme scientifique, d'un matérialisme imaginaire. On doit souligner ici que Bachelard laisse alors de côté l'analyse détaillée du matérialisme ordinaire (pragmatisme naïf), dont la prise en compte est pourtant récurrente dans les œuvres poétiques et épistémologiques, ce qui permet au passage de compliquer le tableau général de la matériologie bachelardienne, qui n'est pas binaire mais au moins ternaire. Il s'agit alors pour Bachelard, dans le cadre de cette introduction, de distinguer les convictions par les songes et les images (onirisme) des convictions par la raison et l'expérience (intellectualisme). Dans ce contexte, on constate que cette situation de partage de l'esprit est décrite à l'aide du néologisme « dipsychanalyse »[1], qui désigne une pratique, dont l'enjeu n'est rien moins que de libérer les valeurs d'impression de l'imagination et les valeurs d'instruction de l'expérience rationalisée. A l'encontre du mauvais mélange opéré par l'expérience commune, qui fait interférer indûment ces deux ordres de valeurs, Bachelard nous invite à bien distinguer la tendance à l'image et la tendance à l'idée, le règne de l'imaginaire et le règne de la rationalité.

[1] MR, p. 20.

Toujours est-il que cette thématique de la division intime de l'esprit et du partage interne de l'expérience se trouve des expressions plus intéressantes, et moins classiques, sous la plume de Bachelard lui-même, ce qui le qui le conduit même jusqu'à affirmer, au détour d'une formule aux accents rimbaldiens : « Si je m'observe, « je est un autre ». Le redoublement de la pensée est automatiquement un dédoublement de l'être » [1].Nous allons suivre ici la piste de cette altérité introjectée ou intériorisée, car elle nous permettra de montrer que la conception bachelardienne de la subjectivité prend résolument ses distances avec la tradition égologique issue du cartésianisme et du kantisme, au profit d'une théorie de l'action pour ainsi dire transposée à la vie de l'esprit. Néanmoins, si on commence par restituer les idées directrices de la tradition idéaliste du sujet, on doit rappeler que celle-ci se constitue sur le présupposé de l'unité et de l'identité du « je pense », qui est censé assurer la continuité et la cohérence de l'expérience subjective dans le temps, à travers la diversité des représentations, qu'elles soient intuitives ou discursives, internes ou externes. La tradition de la philosophie moderne se caractériserait ainsi, en tant que philosophie de la conscience et en tant que philosophie du sujet, par la position du moi comme vérité première et indubitable. C'est ce que souligne Paul Ricœur dans *De l'interprétation*, ouvrage dans lequel il entame son dialogue critique avec les acquis de la psychanalyse depuis Freud :

> J'admets ici que la position du soi est la première vérité pour le philosophe placé au cœur de cette vaste tradition de la philosophie moderne qui part de Descartes, se développe avec Kant, Fichte et le courant réflexif de la philosophie européenne. Pour cette tradition, que nous considérons comme un tout avant d'en opposer les principaux représentants, la position du soi est une vérité qui se pose de soi-même ; elle ne peut être ni vérifiée, ni déduite ; c'est la position d'un être et d'un acte ; la position d'une existence et d'une opération de pensée : Je suis, je pense : exister, pour moi, c'est penser ; j'existe en tant que je pense ; puisque cette vérité ne peut être vérifiée comme un fait, ni déduite comme une conclusion, elle doit se poser dans la réflexion ; son autoposition est réflexion[2].

Or une telle position de soi devient problématique dès lors que l'on tient compte, ainsi que le font notamment Ricœur et Bachelard en se risquant à examiner l'intérêt et les enseignements philosophiques de la psychanalyse, de la mise en demeure des prétentions

[1] DR, p. 235.
[2] P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, 1965, p. 53.

de la conscience par la psychanalyse, qu'il est désormais problématique de poser comme le centre et le maître de la vie psychique[1]. Car c'est bien là que l'on peut identifier la difficulté majeure que la psychanalyse adresse à la philosophie idéaliste de la souveraineté du sujet, par l'introduction de l'hypothèse d'un inconscient psychique qui vient problématiser l'identité et l'unité de l'expérience psychologique. Avec la psychanalyse freudienne, l'inconscient n'est plus défini par rapport à la conscience comme un manque, comme une absence ou une interruption de la conscience, mais comme un autre « lieu » dans lequel naissent des représentations qui peuvent rester actives en dehors de l'activité de la conscience. On débouche sur la conception d'un autre mode de fonctionnement du psychisme, faisant éclater l'unité du sujet classique, dans la mesure même où celui-ci apparaît comme un être divisé en différentes instances psychiques, en proie à des conflits et tissé de contradictions, le désaccord avec soi devenant la situation « normale » du sujet humain et non un dérivé accidentel. A la position du soi comme vérité première, à laquelle le sujet accède par intuition, et comme fondement invariable de la vie psychique, la psychanalyse substitue un décentrement du sujet, ainsi qu'un déplacement du sens de l'expérience vécue vers l'inconscient. Caractérisée par une inadéquation irréductible, la conscience se trouve alors dessaisie d'elle-même au profit d'une autre instance du sens, enracinée dans le désir et la vie pulsionnelle, en sorte que la question de l'altérité se déplace sensiblement : l'altérité n'est plus au-dehors mais en soi, l'autre n'est pas toujours l'individu qui est extérieur, mais moi-même. Si tel est le cas, la façon classique du poser le problème de l'altérité, en accordant un primat indiscuté à la question de la reconnaissance d'autrui comme autre sujet dans l'horizon d'une communication des consciences, peut apparaître comme étant un problème mal posé, ce qui n'avait d'ailleurs pas échappé à d'autres philosophes que Bachelard ou Ricœur, et qui ne s'inscrivent pas nécessairement dans le sillage de la révolution freudienne.

Pour prolonger ces considérations, nous pouvons partir des analyses consacrées par Sartre à la figure autrui dans *L'Être et le Néant*, dans la mesure où nous y sont proposées, à l'occasion d'une réflexion sur le solipsisme, des éléments de compréhension pour saisir le ressort interprétatif de ce que nous désignerons ici comme le « faux problème » d'autrui. Voici en effet ce que nous explique Sartre, dans un long passage, que nous restituons dans son intégralité en raison de sa pertinence pour notre problème :

[1] Sur la question de l'« humiliation » que la psychanalyse fait subir aux prétentions de la conscience, cf. S. Freud, *Une difficulté de la psychanalyse*, et *Introduction à la psychanalyse*, Payot, Petite Bibliothèque Payot, 1962, p. 266.

> A l'origine du problème de l'existence d'autrui, il y a une présupposition fondamentale : autrui, en effet, c'est l'autre, c'est-à-dire le moi qui n'est pas moi ; nous saisissons donc ici une négation comme structure constitutive de l'être-autrui. La présupposition commune à l'idéalisme et au réalisme, c'est que la négation constituante est négation d'extériorité. Autrui, c'est celui qui n'est pas moi et que je ne suis pas. Ce ne-pas indique un néant comme élément de séparation donné entre autrui et moi-même. […] Ce néant ne tire pas son origine de moi-même, ni d'autrui, ni d'une relation réciproque d'autrui et de moi-même ; mais il est, au contraire, originellement le fondement de toute relation entre autrui et moi, comme absence première de relation. C'est que, en effet, autrui m'apparaît empiriquement à l'occasion de la perception d'un corps et ce corps est un en-soi extérieur à mon corps ; le type de relation qui unit et sépare ces deux corps est la relation spatiale comme le rapport des choses qui n'ont pas de rapport entre elles, comme l'extériorité pure en tant qu'elle est donnée[1].

Nous retenons de ce passage que ce que l'on appelle le problème d'autrui dans la philosophie contemporaine, à savoir la possibilité pour un être, dont la conscience de soi s'éprouve directement, d'entrer en relation avec une autre conscience de soi et de former par-là une communauté de *cogito*, se constitue sur le fond d'une précompréhension du rapport à l'autre, qui prédétermine la façon de penser les relations du moi à un autre moi. Or il s'agit justement de poser autrui comme un *non-moi* avant même que ne se pose la question de le reconnaître comme un *autre moi*. Sartre met ainsi en évidence le cercle vicieux qui caractérise la façon classique de penser le rapport à autrui : si l'autre est avant tout un non-moi, un être distinct du pour-soi que je suis, et que je ne saisis en premier lieu que comme un en-soi dépourvu de conscience, alors toute tentative pour penser une réelle rencontre entre deux consciences semble devoir échouer. Dans cette perspective, si c'est l'expérience effective de la rencontre entre deux corps qui permet la manifestation de l'autre au moi, autrui se présente comme une extériorité, en raison de la séparation spatiale du moi avec un non-moi, reléguant autrui au statut d'entité située au-dehors. Dès lors, la relation à l'autre est pensée comme une relation de pure extériorité, dans le sens d'un non-apport inaugural qui précéderait toute mise en relation. Autrui se rencontrerait d'abord comme un corps étranger et distinct, situé dans le monde extérieur comme un étant quelconque, voire comme un objet, occupant une place qui n'est pas la mienne.

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1943, pp. 269-270.

Il résulte d'une telle position du problème une question quasi insoluble, consistant à essayer de penser la possibilité d'une relation à l'autre à partir d'une non-relation originelle du moi avec un non-moi dont il est originairement séparé et disjoint. On trouve un échantillon significatif de ces difficultés et embarras théoriques jusque chez Husserl, notamment dans les *Méditations cartésiennes*, qui renouvellent pourtant la perspective en renvoyant le problème de la communauté des consciences à la possibilité d'une constitution d'autrui à partir de l'*ego*. Sans entrer dans les détails de ce texte difficile, dont on ne peut restituer ici toute la complexité, nous proposons d'en esquisser le contexte problématique et d'en restituer quelques points forts, afin de suivre le cheminement husserlien dans la Cinquième Méditation. Bien que le thème principal ne soit pas directement celui de la présence de l'autre, mais celui de l'intersubjectivité, la question du rapport à l'autre se trouve évoquée dès le § 42, et la question de la communauté apparaît dans toute son ampleur à partir du § 55. La façon même dont Husserl pose le problème et tente de le résoudre, en recherchant la façon dont l'autre est constitué en nous, permet de mettre en évidence les problèmes que rencontre également sur ces questions la démarche phénoménologique. Pour Husserl, il ne s'agit pas d'envisager l'existence de l'autre en termes d'expérience perceptive et empirique de la présence d'autrui, en se demandant par exemple comment on le rencontre effectivement ou comment on peut le connaître, ce qui relève pour lui de la simple introspection, et donc du simple psychologisme. Le problème de l'existence d'autrui pour la conscience est considéré par Husserl comme un problème transcendantal, dans la mesure où il consiste à comprendre comment l'autre est constitué en moi, c'est à dire comment mon attitude intentionnelle à son égard fait de lui non pas un simple objet mais un sujet, le faisant apparaître comme un sujet donateur de sens au même titre que je le suis moi-même. Mais l'ego transcendantal étant posé comme un moi pur atteint au terme de la réduction phénoménologique, par laquelle le monde objectif est mis entre parenthèses (*épochè*), on but sur le problème de savoir comment l'intersubjectivité et la communauté des consciences individuelles deviennent possibles en partant de la saisie d'un moi pur, dans la mesure où en se découvrant comme ego transcendantal le moi méditant semble se présenter comme un *solus ipse*, comme un soi seul, séparé du monde des autres *ego*. En renouvelant le geste cartésien consistant à faire de la conscience de soi le point inaugural de l'expérience du sujet, et le pivot fondamental de toute connaissance, Husserl s'expose ainsi à la question du solipsisme, à l'idée qu'il n'y aurait pour le moi pensant d'autre réalité absolument évidente et certaine que lui-même, et ses représentations. C'est ce que nous suggèrent certaines analyses husserliennes :

> Une première direction nous est offerte par le sens du mot autre, autre je ; alter veut dire *alter ego*, et l'ego qui est ici impliqué, c'est celui que je suis moi-même, constitué à l'intérieur de ma spécificité primordiale, de manière unique comme unité psychophysique (comme être humain primordial), comme je personnel, régnant immédiatement sur mon corps propre unique, agissant immédiatement sur le monde environnant primordial ; en outre, sujet d'une vie intentionnelle concrète, d'une sphère psychique se rapportant à elle-même et au monde[1].

Husserl tente toutefois d'échapper à la position d'une subjectivité monadique en réintroduisant la figure d'autrui par l'intermédiaire d'une expérience originale de *l'ego* impliquant la corporéité, en partant de la sphère d'expérience propre de l'*ego*. L'*ego* ne serait pas défini par un repli solipsiste de la conscience sur elle-même. C'est ce que souligne la dimension intentionnelle de la vie psychique évoquée par Husserl à la fin de l'extrait cité. Si la sphère psychique qui caractérise le moi se rapporte à elle-même, elle se rapporte également au monde, c'est-à-dire à ce qui lui est étranger, et qu'elle vise à travers ses actes intentionnels. On retrouve ici le thème de l'intentionnalité de la conscience, développé auparavant dans la Deuxième Méditation (§14) : toute conscience est conscience de quelque chose, le *cogito* et son objet – le *cogitatum* – sont donnés simultanément. Il faut comprendre par-là que la conscience n'est pas une substance à la manière du *cogito* cartésien, mais se caractérise par un mouvement de transcendance par quoi elle se dépasse vers autre chose qu'elle-même. La conscience se comprend ainsi par son mouvement vers des objets qu'elle vise, et qui deviennent par-là les objets d'une intention signifiante. Mais si la rencontre effective de l'autre se produit avec le surgissement d'un autre homme dans la sphère de l'expérience perceptive, la constitution de cet autre sujet comme *alter ego* se fonde sur le transfert à autrui du sens même de l'*ego*, qui est apparu au sujet avec la prise de conscience de son corps propre, et de son existence personnelle. La signification d'autrui serait « apprésentée » par un processus de transposition et d'assimilation. Il faut comprend ici que par l'intermédiaire de son existence incarnée et de son expérience propre se joue pour le *cogito* la rencontre d'autrui comme autre moi, selon un processus d'assimilation qui dissout dans une certaine mesure l'altérité première du non-moi, pour lui donner le statut intermédiaire d'un autre moi autre que moi.

[1] Cf. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 50, Paris, PUF, 1994, p. 159.

Néanmoins, il n'en demeure pas moins une distance irréductible entre moi et autrui. Bien qu'autrui soit reconnu dans sa dimension d'*alter ego*, tout se passe comme si l'analyse husserlienne tendait dans ses ultimes conséquences à réduire la rencontre d'autrui à une simple modalité de la perception externe, comme le suggérera par exemple un Sartre dans les analyses qu'il consacre à cette question[1], non seulement dans la mesure où les processus d'aperception assimilatrice et d'apprésentation perceptive risquent de nous faire assimiler autrui à un objet extérieur que la conscience constitue comme autre conscience dans le secret de son intériorité, mais aussi dans la mesure où le moi ne peut se prévaloir d'aucune relation directe avec les autres *ego* : la vie psychique d'autrui nous échappe, car autrui est un autre moi, on ne peut ressentir ou penser ce qu'il ressent ou pense autrement que sur le mode différé de la représentation ou sur le mode imaginé de l'empathie, au risque de rendre incompréhensible la communication des consciences, comme la communauté des *cogito*.

Ne faut-il pas repenser la relation à l'autre à partir d'autres présupposés, selon un schème qui ne soit pas celui de la séparation entre des entités distinctes dans le cadre d'un rapport d'extériorité ? Quel serait dans ce cas le mode d'accès à l'autre ? Peut-on penser qu'il s'agit de découvrir la sphère de l'étranger au sein même de la sphère de l'intime, au cœur de ce qui semble être propre au sujet dans sa solitude pensante ? L'autre ne peut-il pas se découvrir paradoxalement au sein l'intériorité, l'autre en soi préfigurant la rencontre de l'autre au dehors ? Peut-on penser que la rencontre d'autrui dépende, non pas du rapport à un non-moi extérieur, mais d'une division interne de l'être ? N'est-ce pas au fond, comme nous l'avons suggéré dans nos considérations préliminaires, ce que nous invite à penser Bachelard dans le sillage de la psychanalyse ? Mais en quel sens peut-on découvrir ce qui est autre dans le cadre d'un rapport à soi ? Pour apporter des éléments de réponse à ces questions et éclairer les propositions bachelardiennes sur l'altérité originaire inscrite au cœur même de l'expérience psychique, nous allons examinerons en quel sens l'être humain peut se comprendre en son être intime comme un être double, puis nous analyserons dans quelle mesure la division interne du sujet peut constituer un caractère non seulement normal, mais surtout fécond du développement du psychisme. Nous allons ainsi examiner la question du dédoublement de soi et de l'altérité chez Bachelard, à partir de ce qui se présente en première approximation comme un paradoxe, à savoir que l'être humain découvrirait une altérité originaire au cœur même de la solitude, et rencontrerait l'autre au fond de son être intime.

[1] J-P. Sartre, *L'Être et le Néant, op. cit.* Cf. le chapitre consacré à « L'existence d'autrui », pp. 259-341.

Il semble bien s'agir là en première instance d'une proposition paradoxale, dans la mesure où la manifestation de l'autre à la conscience se présente habituellement comme le surgissement d'une extériorité qui vient troubler la paisible présence à soi d'un sujet replié sur son intériorité. A partir de l'évidence première du *cogito*, tout nous porte à croire que c'est dans la confrontation du moi à un non-moi extérieur, sous la figure d'autrui ou des choses, que la présence d'une altérité pourrait se dévoiler à la conscience. Bachelard semble cependant nous inviter à renverser la perspective. L'autre ne se rencontrerait pas au-dehors dans une relation de confrontation avec l'extériorité. Bien au contraire, Bachelard insiste sur le fait que l'autre est déjà présent en nous, rompant ainsi avec la tradition qui pense le rapport au non-moi à partir de la position initiale d'un moi défini par son identité première, et l'unité de son expérience subjective. C'est ce qui constitue selon nous la fécondité des propositions bachelardiennes sur le rapport à l'autre et la relation à autrui, en évitant l'objection de solipsisme et les difficultés sur lesquelles on achoppe en essayant d'y répondre dans le cadre d'une philosophie de la conscience unitaire et indivise. Car la question du rapport à l'autre soulève de grandes difficultés, au risque de paraître insoluble comme nous l'avons signalé plus haut en restituant schématiquement les analyses husserliennes, si autrui est en effet renvoyé à une extériorité non seulement secondaire en raison du primat de l'intériorité de la conscience, mais surtout énigmatique dans son surgissement vis-à-vis de ce moi prenant conscience de son existence comme être pensant indépendamment de toute altérité. Si je pose autrui comme un autre séparé de moi, comme un non-moi situé originairement au-dehors dans le monde, autrement dit si je substantialise autrui comme une entité ou une chose, alors de difficiles questions surgissent, dont celle de savoir comment je vais pouvoir entrer en relation avec cet autre qui se présente à moi comme un non-moi avant même de pouvoir être ressaisi comme un autre moi. Une alternative consisterait alors à se demander s'il ne faut pas retravailler la question de l'altérité et de la relation à l'autre à nouveaux frais, sur un mode qui ne relève pas de la philosophie du sujet inaugurée par la tradition égologique. N'est-il pas possible de repenser la relation à autrui, non seulement sans présupposer la primauté d'un sujet replié sur son intériorité psychique et son unicité personnelle, mais aussi sans réduire l'instance de l'autre à n'être qu'une figure extérieure de l'altérité, dont la rencontre devient problématique ? Ne pourrait-on pas penser que le problème d'autrui tel qu'il est posé dans les termes de la tradition du *cogito* constitue un faux problème au sens bergsonien, c'est à un dire un problème mal posé d'emblée, dans ses conditions initiales ?

Dans le chapitre II de *La poétique de la rêverie*[1], Bachelard nous invite en ce sens à penser que la dualistique du masculin et du féminin est une dualité de genre inscrite dans tout être humain, qu'il soit homme ou femme, en sorte qu'« un homme et une femme parlent dans la solitude de notre être »[2]. Toute âme humaine contiendrait en elle-même une altérité essentielle, représentée par la relation de deux puissances psychiques propres, que Bachelard préfère désigner de façon plus générale par les termes d'*animus* et d'*anima*, afin de se distinguer du réductionnisme physiologique, sexuel ou social. Dans cette perspective, Bachelard nous demande de repenser l'altérité en dépassant la question du rapport à l'autre dans le contexte de la vie positive et des activités sociales. Si l'altérité du masculin et du féminin se présente comme un outil d'analyse pour discriminer les puissances à l'œuvre dans le psychisme, cette dualité essentielle apparaît au niveau de la vie psychique comme une catégorie constitutive pour penser notre propre solitude, et notre être intime. Bachelard pose ainsi les jalons théoriques d'une véritable « génoanalyse » de l'être humain, en tentant par l'examen des rapports entre les deux genres de l'être de mettre évidence une dialectique interne qui anime tout psychisme en se déroulant « sur un rythme de la profondeur »[3] . Or Bachelard précise dès les premières analyses de ce chapitre que le dédoublement de soi dont il est question s'inscrit dans la division de l'être en être réel et en être idéalisant, dans le cadre de « la vie en parole, de la vie qui prend un sens en parlant »[4]. C'est avant tout dans le langage de la parole poétique que nous pouvons nous connaître comme être double. L'expression la plus significative du dédoublement se trouvant comme nous l'avons dit dans la dualistique du masculin et du féminin au sein du même psychisme, Bachelard peut affirmer que « plus on descend dans les profondeurs de l'être parlant, plus simplement l'altérité essentielle de tout être parlant se désigne comme l'altérité du masculin et du féminin »[5]. Il s'agit de prendre en compte le dédoublement de l'être sous le signe de la parole, mais en rompant également avec l'usage courant du langage. Pour atteindre à cette altérité essentielle du féminin et du masculin, il faut se défaire du prosaïsme de la vie commune, et se placer sur l'axe de la rêverie poétique. Dans ce contexte, Bachelard se réfère notamment à Jung, et à la psychologie des profondeurs, dans le but de souligner l'androgynie primitive de l'esprit humain. C'est pourquoi il réinvestit pour son propre discours les notions d'*animus* et d'*anima*, qui sont initialement proposées par Jung, pour

[1] PR, chapitre II : « Rêveries sur la rêverie. Animus – Anima », pp. 48-83.
[2] PR, p. 50.
[3] PR, p. 51.
[4] PR, p. 49.
[5] PR, p. 50.

rendre compte de la nature duelle de la vie psychique, articulée autour des deux pôles antagonistes que constituent la *fonction de réel* (adaptation à la réalité et à la vie sociale) et la *fonction de l'irréel* (solitude rêveuse), la pensée surveillée (vigilance critique, censure) et la libre rêverie (sympathie, accueil, adhésion), l'activité laborieuse (effort) et le repos (détente), le souci (projets, anticipation) et la tranquillité (présence à soi) – autant de bipolarités psychiques et comportementales qui sont souvent figées dans la démarcation de l'esprit scientifique et sa conscience d'*animus* (concepts, savoir, commerce des esprits) et de l'âme poétique enracinée dans la conscience d'*anima* (images, communion des âmes).

Cependant, si l'être humain est divisé dans ses activités psychiques, s'il ne peut prétendre à se fixer dans une quelconque unité, qu'en est-il du thème du dédoublement si l'on se rapporte au domaine de la pensée claire ? Si l'être rêveur se caractérise par un dédoublement originaire idéalisé, en quel sens peut-on considérer que le *cogito* pensant est également déterminé par des facteurs de division ? Est-il question d'un mécanisme de projection et d'idéalisation, comme pour l'être en *anima*, ou faut-il envisager d'autres opérations de différenciation pour le sujet en *animus* ? Ces questions se posent en raison même l'insistance de Bachelard sur le partage interne des activités de l'esprit humain, notamment sous l'angle de l'opposition entre savoir et poétique. L'*anima* ne pouvant constituer, aux dires mêmes de Bachelard, l'être de toute notre vie[1], sinon au risque de se contenter d'une « moitié de vie »[2], il est nécessaire d'examiner dans quelle mesure le dédoublement de l'être peut se trouver une expression significative dans le champ de la psychologie de l'esprit scientifique. Le questionnement se distribue alors selon deux axes. Selon le premier, dans la mesure où l'*anima* nous précipite dans le champ de la solitude rêveuse et dans la sphère intime de l'être dédoublé, il importe de savoir si la solitude peut avoir une place et un rôle au sein de la dimension sociale de la cité scientifique, alors que cette dernière semblerait plutôt renvoyer à la « vie active », dont Bachelard nous dit qu'elle constitue « une vie morcelée, morcelante hors de nous et en nous », en sorte que « nous sommes toujours dehors […] toujours vis à vis des choses, vis-à-vis du monde, vis-à-vis des hommes à l'humanité bigarrée »[3]. Par ailleurs, selon un deuxième axe d'analyse, il est nécessaire de s'interroger sur la nature et les instances de l'activité psychique à l'œuvre dans la division de la pensée rationnelle, afin d'examiner dans quelle mesure la pensée scientifique peut rendre également manifeste une division originaire du sujet pensant.

[1] PR, p. 183.
[2] FC, p. 111.
[3] PR, p. 140.

Commençons par la question de la solitude, qui en première approximation peut sembler surprenante dans le contexte global de la philosophie bachelardienne des sciences, tant Bachelard insiste sur la dimension intersubjective de l'activité scientifique et sur la socialisation de la recherche de la connaissance objective. Si l'on se réfère par exemple au *Rationalisme appliqué*, on ne peut manquer de constater l'importance de l'intersubjectivité dans la pratique de la science, que ce soit au regard du dialogue de l'expérimentateur (activité technique) et du mathématicien (activité rationnelle), ou encore sous l'angle du rapport entre professeur et élève. Le sujet effectif de la pensée scientifique n'est pas un *je*, isolé et replié sur son intériorité réflexive, mais bien plutôt un *nous*. Autrement dit, il ne s'agit pas d'un *cogito* originaire, mais d'un *cogitamus* institué, par l'intermédiaire des pratiques d'enquête et d'inter-objectivation sans lesquelles il ne peut y avoir de véritable science. La pratique effective de la science est comprise par Bachelard comme un « co- » ou « inter- » rationalisme ». Elle met en jeu un inter-subjectivisme et une interpsychologie impliquant une collaboration dialectique, au sein d'une communauté de sujets pensants caractérisée par des institutions de recherche et d'enseignement, entre des scientifiques qui sont autant de « travailleurs de la preuve ». Bachelard souligne en ce sens dans le deuxième chapitre de l'ouvrage, qui est consacré à la dialectique du « rationalisme enseignant » et du « rationalisme enseigné », que le rapport entre l'enseignant et l'enseigné au sein de la culture scientifique se joue dans un champ interpsychologique, articulé autour de deux pôles : le maître et l'élève, celui qui met son savoir à l'épreuve de l'enseignement et celui qui en fait l'épreuve dans la conscience d'apprendre. C'est pourquoi, dans la mesure même où « avant d'appliquer le rationalisme aux choses, il faut l'appliquer aux esprits »[1], Bachelard désigne la dialectique maître-disciple à l'œuvre dans l'enseignement scientifique non seulement comme un rationalisme psychologiquement vérifié, mais aussi comme un « interrationalisme en formation »[2]. En s'opposant aux convictions immédiates de l'élève (représentations et valorisations affectives) comme à ses habitudes intellectuelles initiales (mémoire, culture initiale), de même qu'en polarisant les intérêts premiers et immédiats du sujet vers les progrès de culture, le maître agit sur l'« intimité du sujet »[3] en lui apprenant à dépasser la contingence du savoir (connaissances sous forme de résultats, pensée naturelle) pour ressaisir, par des efforts d'intellectualité appliqués sur lui-même, le savoir en pleine de conscience de rationalité (ordre des connaissances, normativité de la pensée). En sorte que

[1] RA, p. 13.
[2] RA, p. 20.
[3] RA, p. 14.

la cité scientifique s'institue selon Bachelard « en marge de la cité sociale »[1], étant donné qu'elle exige nécessairement de rompre avec le consensus vulgaire issu des données de l'expérience commune, au profit de l'accord dialectiquement vérifié de l'expérience savante. C'est ce qui conduit même Bachelard à considérer la cité scientifique comme l'expression exemplaire d'un modèle pédagogique, voire d'un idéal de socialité, où règnent la différenciation des points de vue et la discussion rationnelle, en vue de s'instruire. Car le savant doit rester lui-même un écolier permanent. Comme le dit Bachelard : « rester un écolier doit être le vœu secret d'un maître »[2]. Cela se comprend au moins à deux niveaux : non seulement dans la perspective du rapport entre maître et élève, dans la mesure où enseigner implique de mettre son savoir à l'épreuve d'une transmission et d'une communication réelle qui n'est pas donnée, mais à construire ; mais aussi dans la perspective du rapport effectif entre les esprits scientifiques, dans la mesure où la culture scientifique implique que les savants se mettent à l'école les uns des autres, dans le cadre de la diffusion des nouvelles connaissances et des nouveautés de la recherche. Sur ce point, par exemple, Bachelard évoque la possibilité qu'un jeune chercheur puisse acquérir une meilleure connaissance que son maître sur une technique expérimentale ou une construction théorique, au point de déterminer une inversion de la dialectique enseignant-enseigné.

Faut-il pour autant en conclure que l'intersubjectivité épistémique conduise à la suppression de toute forme de solitude dans la recherche scientifique ? Bien que l'activité scientifique implique différentes formes de dialectiques, allant de la pédagogie à la diffusion de la science en passant par les discussions polémiques entre savants, doit-on penser que la division du sujet connaissant ne se détermine que de façon secondaire et dérivée, sur l'axe principal de l'intersubjectivité sociale, et dans le cadre d'un rapport entre des sujets distincts les uns des autres ? N'y a-t-il pas une forme de dédoublement de soir, et donc de solitude, au cœur même du sujet épistémique en quête d'idées nouvelles ? Le progrès des connaissances n'implique-t-il pas aussi des ruptures et des discontinuités vis-à-vis de la cité savante et de l'état des sciences à un moment donné de leur histoire, dont la première condition serait la possibilité pour le sujet de se diviser d'abord lui-même ? Si tel était le cas, quelles seraient les modalités de cette solitude paradoxalement dialoguée ? Dans quelle mesure et en quel sens pourrait-elle contribuer au progrès des sciences sans nuire à l'« entente des esprits », c'est à dire sans faire éclater la structure dialogique de la culture rationnelle et de la pédagogie scientifique ?

[1] RA, p. 23.
[2] RA, p. 23.

Un premier axe de réponse consiste à incorporer la thématique du dédoublement dans le cadre de la structure dialoguée de la connaissance. Car Bachelard va jusqu'à intérioriser la structure dialogique au cœur même du sujet épistémique, et appliquer le schème de la bipolarisation à chaque sujet, non seulement en affirmant qu'en chaque esprit scientifique se joue un dialogue entre le rationaliste (le théoricien) et l'empiriste (l'expérimentateur), mais aussi en soulignant que la pensée scientifique, dans la mesure où elle se surveille en vérifiant ses opérations, se dédouble en professeur (pensée apodictique et normative) et en écolier (pensée assertorique et factuelle) dans son activité. Revoir un calcul pour vérifier que l'on ne s'est pas trompé, par exemple, c'est se diviser soi-même en celui qui exécute les opérations, et en celui qui en contrôle la validité. Par ailleurs, en raison d'un « goût jamais apaisé d'apprendre »[1] le conduisant à des réorganisations théoriques et à de nouvelles découvertes, l'esprit scientifique manifeste la tension interne qui dynamise et divise la pensée rationnelle. Bachelard inscrit par-là au cœur de la raison une double activité, exprimée à l'aide de plusieurs catégorisations, que ce soit comme dialectique de prudence et d'imprudence, de contrôle rigoureux et de libre invention, ou encore de vérification technique par des preuves expérimentales et d'invention théorique risquée par de nouvelles hypothèses. Or Bachelard va prendre en compte, dans ce contexte, la possibilité d'une solitude du sujet épistémique. Dans un passage du *Rationalisme appliqué*[2], il nous invite en effet à examiner la solitude et le risque d'isolement qui sont associés à toute découverte ou invention :

> Il est temps que nous examinions toutes ces solitudes particulières, ces idées de nouvelle base qui sont des facteurs de solitude et que nous abordions ce solipsisme qui traverse les cultures les mieux organisées et qui nous fait sentir la nostalgie d'une fraternité dans la pensée[3].

Une telle proposition sur la « solitude de pensée », que ce soit par exemple celle d'un Einstein critiquant le concept de simultanéité pour aboutir à la théorie de la Relativité, ou bien encore celle d'un Louis de Broglie proposant à la base de la mécanique la dualité de l'onde et du corpuscule, pourrait ici nous surprendre au cœur d'un chapitre consacré à l'interrationalisme et à l'« union des travailleurs de la preuve ». Mais c'est qu'après avoir

[1] RA, p. 45.
[2] RA, chapitre III : « Rationalisme et corrationalisme. L'union des travailleurs de la preuve » ; cf. tout particulièrement la section VI, p. 49 sq.
[3] RA, p.49.

montré que la pensée scientifique se dédouble en fonction de plusieurs niveaux et selon diverses circularités, il reste encore à tirer toutes les conséquences de l'hypothèse du dédoublement interne de la pensée scientifique, pour savoir si le sujet épistémique peut se dédoubler intimement avant même de se confronter avec des professeurs ou d'autres savants. C'est pourquoi Bachelard évoque le risque de solitude et d'isolement qui guette tout scientifique quand il entre en rupture avec la cité savante de son temps, en remettant en question les idées de base de la science constituée. Dans cette perspective, Bachelard suggère que la découverte du génie scientifique doit se comprendre sous l'angle d'un dédoublement redoublé. En première instance, il s'agit bien de souligner que toute découverte doit être transmise et communiquées aux autres savants au moyen de preuves, afin de passer de l'isolement initial à la possibilité d'un nouvel accord des esprits, grâce à la communication de l'idée nouvelle. De ce point de vue, Bachelard précise que « toute idée nouvelle, qui est d'abord dans un esprit un facteur de solitude, devient dans l'interrationalisme un besoin de prosélytisme »[1]. Mais il convient de remarquer que la communicabilité de l'idée nouvelle ne s'établit pas fondamentalement sur l'accord effectif des esprits, au terme d'un processus socialisé de vérification et d'un mouvement de constatation mutuelle. Au contraire, la possibilité pour l'idée nouvelle de se communiquer à autrui, et de la convaincre, se fonde au préalable sur une division interne du sujet, dans le cadre d'une introjection du travail de la preuve au cœur du *cogito* rationaliste. Par un dédoublement de soi et le couplage interne entre instance contrôlée et instance contrôlante, le *cogito* rationaliste se divise en lui-même en un *je* et en un *tu* qui rendent possible la constitution du *nous* de la certitude vérifiée (accord discursif). Le sujet se rapporte ainsi en lui-même à un *tu* dont la fonction de surveillance consiste à juger la pensée nouvelle en lui demandant ses preuves, en vue de constituer un *nous* compris comme *cogitamus* intériorisé.

De sorte que le *cogito* rationaliste, jusque dans la solitude de la découverte, se manifeste comme divisé, dans le cadre d'une « psychologie duelle »[2] dont la structure dialoguée se répercute sur la coopération des esprits. Avant de se confronter à un autre esprit extérieur au sien, le sujet rationaliste qui examine rigoureusement ses propres pensées achoppe sur un « autre » à l'intérieur de lui-même, sur la base d'une intériorisation des processus de surveillance et de contrôle de la pensée réfléchie. Un sujet qui pense vraiment, qui se surveille et se contrôle, est un *je* qui discute avec soi mais qui polémique intérieurement avec un *tu*. Comme le dit Bachelard à propos du *cogito* rationaliste :

[1] RA, p. 50.
[2] RA, pp. 59, 64).

> Il apparaît, en sa première forme, dans le sujet solitaire, comme une certitude d'accord avec l'autrui rationnel, une fois établis les préliminaires pédagogiques[1].

Nous comprenons par-là que le *cogito* de seconde position institué par l'activité rationnelle se constitue par un dialogue interne, en soi, du maître et de l'élève. C'est ce que souligne encore Bachelard dans le chapitre sur « La surveillance intellectuelle de soi », par une formule ramassée qui explicite son intuition directrice :

> La constitution d'une rationalité se fait dans un dialogue de maître et d'élève. Mais d'une manière plus générale nous pouvons dire : l'esprit est école, l'âme est confessionnal. Toute intimité profonde est dualisée[2].

Ainsi l'esprit se caractérise par une structure dialoguée, et il s'agit pour le sujet, non seulement de prendre conscience de lui-même comme étant divisé, mais aussi de se transformer activement par une volonté de division de soi, double conscience dont il s'agit néanmoins de favoriser l'heureux développement contre toute forme de conflit psychique. C'est pourquoi Bachelard insiste sur le caractère anagogique ou inducteur de la division. Bien que la psychanalyse classique établisse que la structure de la personnalité psychique normale comporte une instance de contrôle et de surveillance (le *surmoi*), Bachelard tente d'y voir autre chose que l'instance punitive inconsciente à l'origine des divers conflits intérieurs qui se manifestent par les névroses, et qui assaillent le *moi* dans la vie quotidienne. Il s'agit au contraire d'étudier les principes d'une « heureuse division » du moi, en montrant que le surmoi rationnel et les fonctions de surveillance peuvent représenter un motif de développement psychique, et suggérer des progrès culturels. Seulement, pour que s'instaure une vie franchement dialoguée au sein d'un esprit divisé, et se développe une existence en tension vers un devenir d'augmentation de la puissance de penser, il est nécessaire selon Bachelard de dépersonnaliser et désocialiser les instances de surveillance de soi. Si le surmoi freudien se manifeste concrètement sous la figure des personnes qui nous jugent ou qui nous ont jugé (intériorisation d'un interdit socio-parental), le « surmoi culturel » se présente plutôt chez Bachelard comme un juge intellectuel « séparé des liens sociaux généraux »[3], se substituant au surmoi socio-familial qui se constitue de

[1] RA, p. 58.
[2] RA, p. 68.
[3] RA, p. 71.

façon contingente au cours de notre histoire personnelle. Dans cette perspective, loin de se comprendre comme un instance de censure autoritaire ou de sévérité systématique, exaltant toutes deux des formes de domination arbitraire qui se révèlent bloquantes sinon « castratrices » pour le développement du psychisme qui est pourtant nécessaire à tout devenir de culture, la surveillance intellectuelle de soi doit favoriser au contraire l'induction psychique. Contre le dogmatisme du savoir constitué, propre aux parents et aux maîtres, et constituant pour Bachelard une véritable « négation de culture »[1], il s'agit de favoriser une surveillance ou un contrôle qui « donne ses raisons »[2], et institue une dialectique interne du contrôle de soi et de la confiance en soi. Car comme l'indique Bachelard, le besoin d'avenir du psychisme emporté dans devenir de culture rend tout autant nécessaire la confiance et l'encouragement :

> Sur le problème qui nous occupe, on voit donc la nécessité de réunir à la fonction de surveillance de soi la fonction d'encouragement de soi-même […] qui a besoin de la constitution d'un sur-moi de la sympathie intellectuelle. Confiance et surveillance se développent d'une manière rythmanalytique : la confiance tendant à l'induction, la surveillance à la réduction[3].

Une reconfiguration de la métapsychologie classique se profile alors, qui consisterait à établir comme pivot central de la structuration du psychisme un *surmoi positif* qui inspire, stimule et encourage, dans le cadre d'une dialectique temporelle intime (rythmanalyse) oscillant au gré des opérations de réduction et d'induction du psychisme, autrement dit en couplant les deux exigences de la responsabilité et de la liberté de l'esprit. Cependant, si l'altérité et le dialogue s'instituent au cœur de la vie psychique, au plus profond de la méditation solitaire, alors il faut bien considérer que la relation à autrui est fondamentale pour Bachelard, au point qu'on peut penser qu'il transpose finalement à l'intérieur de la subjectivité la structure de partage et de communication de l'intersubjectivité, sur le modèle de la triangulation des consciences et de l'échange possible des rôles dans la relation. On comprendrait ainsi l'importance que Bachelard accorde à « la philosophie de la rencontre »[4] de Martin Buber, dont il a plébiscité la traduction en français et repris pour son propre compte le doublet je-tu, en le transposant dans l'analyse de l'intersubjectivité épistémique,

[1] RA, p. 75.
[2] RA, p. 75.
[3] RA, p. 72.
[4] G. Bachelard, Préface à M. Buber, *"Je" et "Tu"*, trad. G. Bianquis, édition revue et augmentée, Paris, Aubier, 2012, p. 25.

dont on voir bien qu'elle se partage selon une dialectique interne (sujet divisé) et une dialectique externe (cité scientifique) de l'activité de l'esprit. A l'encontre du solipsisme de la conception cartésienne de la subjectivité, la philosophie bachelardienne défend la dimension constitutive de l'intersubjectivité pour la formation et la subjectivation, qui semblent dans ce cas inséparables de la vie sociale et de pratiques communautaires, que ce soit selon des modalités communes (socialité ordinaire), que le bachelardisme désignent souvent comme un obstacle à la réelle rencontre ou coopération des individus, ou alors selon des modalités majorées, qui sont celles de la pratique scientifique et de la cité savante telles qu'elles sont idéalisées par Bachelard. En sorte que Bachelard nous paraît affirmer fermement l'irréductibilité de la constitution intersubjective de la psyché, intersubjectivité qui n'a plus à être soutenue par un fondement transcendantal ou originaire, dans la mesure où elle se confirme pour ainsi dire « en marchant », non dans la solitude d'une conscience livrée à ses cogitations solitaires, mais dans les échanges concrets que le sujet individuel entretient avec d'autres sujets dans le cadre de pratiques interhumaines. C'est ce que dit très explicitement Bachelard à propos de la science :

> Mais permettez-moi ici de vous proposer une des thèses philosophiques qui me hantent : la science nous enseigne une nécessité en action. Elle nous entraîne nécessairement. Et nous devons comprendre que cette nécessité est une valeur humaine. L'interhumanisme nécessaire à la science progressive a une valeur agissante bien supérieure à l'universalisme du rationalisme classique. L'interrationalisme est en quelque sorte un universalisme incarné et un universalisme en acte. L'universalité du vrai, aussi bien que l'universalité du vérifié, est, dans la science, formulée comme une actualité du rationnel. […] Je crois qu'il y a là un véritable domaine de recherches pour l'anthropologie philosophique. Sans doute la contexture des passions nous livre un interhumanisme particulièrement serré. Il est même si serré qu'il peut devenir opprimant. Raison de plus pour examiner ce réseau à large maille, ce réseau qui vise la régularité que représente l'interhumanisme de l'activité scientifique. Une fois qu'on a goûté à ces valeurs de régularité, à ce soutien qu'est entre hommes de science l'égalité du savoir prouvé, de l'expérience vérifiée, on unit les deux contraires : l'orgueil d'être homme et l'humilité de n'être qu'un homme parmi les hommes, bref on a une conscience de travailleur[1].

[1] G. Bachelard, « La vocation scientifique de l'âme humaine », in *L'homme devant la science, op. cit.*, p. 27.

On retrouve là deux thème récurrents : le savant n'est pas un esprit solitaire, la science se réalise comme réalité sociale, subsumés sous le concept de « cité scientifique » (ou « cité savante »). Ainsi, la pensée en acte ne dépend plus de l'impérialisme du sujet. Pour se constituer en sujet rationnel, un individu doit s'engager et participer à l'activité de la communauté des chercheurs. Le sujet épistémique n'est pas un sujet empirique livré à la connaissance immédiate, ni un pur sujet transcendantal : c'est un inter-sujet, voire même un sur-sujet. Or cette intersubjectivité épistémique doit se comprendre dans la perspective de la rencontre effective des esprits. La pensée objective est personnellement conquise, mais inter-subjectivement partagée, et mutuellement contrôlée. C'est par une collaboration rendue possible par la discussion et la communication des idées, par le livre ou par l'école, qu'adviennent les transformations et progrès culturels. En sorte que l'universel humain n'a plus rien chez Bachelard d'un universalisme abstrait. Il s'agit d'un universalisme en acte, incarné dans des pratiques réelles qui impliquent la collaboration des hommes dans une réalité sociale. Mais la valorisation de l'intersubjectivité et de la transmission sans lesquelles il n'y a pas de culture réelle, ne doit pas nous conduire occulter l'autre « bord » de la psyché humaine, dont Bachelard maintient l'irréductibilité, en restant fidèle à ce qu'il pense être la leçon fondamentale de la psychanalyse, qui n'est rien moins que la découverte de l'« homme éternel »[1], l'homme anonyme qui demeure présent chez l'homme moderne, invariable malgré les progrès socioculturels. C'est la dimension de transsubjectivité des archétypes inconscients, qui rend possible la communion des âmes au-delà du commerce des esprits et inscrit tout sujet dans une perspective la immémoriale d'une primitivité. Ainsi la communauté humaine se réalise pour ainsi dire par « en haut », selon le fil contingent des rencontres avec les autres dans la réalité sociale (histoire personnelle, biographie), mais aussi par « en bas », en fonction des nécessités psychoaffectives et anthropocosmiques de l'inconscient (l'ancestral, le primitif, l'archaïque), inconscient naturel qui relie les hommes « dans une zone anténatale », par l'action irréductible des « appareils psychiques solidaires d'expériences qui dépassent l'homme individuel »[2]. Dans cette perspective métaphysique et anthropologique, il faut tenir compte d'un « fonds imaginaire naturel »[3] qui persiste en marge de l'expérience rationalisée et socialisée, et dont la réalité psychique et symbolique toujours actuelle est ce qui permet de tisser les liens de l'homme au monde.

[1] G. Bachelard, Préface à P. Mullahy, *Œdipe. Du mythe au complexe*, *op. cit.*, p. 8.
[2] *Idem*, p. 7.
[3] TRR, p. 310.

DEUXIÈME PARTIE

Les espaces-temps de l'être

> La méditation solitaire nous rend à la primitivité du monde. […] Dès qu'une âme est bien enfermée dans sa solitude, toute impression est occasion d'univers. Sans doute, par la suite, en se brouillant, ses univers multiples font un monde complexe. Mais le monde est intense avant d'être complexe. Il est intense en nous. Et l'on sentirait mieux cette intensité, ce besoin intime de projeter un univers, si l'on obéissait aux images dynamiques, aux images qui dynamisent notre être. Ainsi, nous croyons qu'avant les grandes métaphysiques synthétiques, symphoniques, devraient apparaître des études élémentaires où l'émerveillement du moi et les merveilles du monde seraient surpris dans leur étroite corrélation. Alors la philosophie serait bien heureusement rendue à ses dessins d'enfant.
>
> G. Bachelard[1]

L'enquête de Bachelard sur la vie de l'esprit nous a conduit à une conception pluraliste du mental, en développant la thèse d'un partage interne de l'expérience de la conscience. Mais elle semble impliquer par ailleurs des engagements ontologiques, concernant la nature humaine, le rapport de l'esprit à la réalité et l'être-au-monde de l'homme. Les descriptions métapsychologiques font en effet émerger des éléments de réflexion qui pointent en direction d'une spéculation de type métaphysique, excédant les limites de l'épistémologie, de l'esthétique ou de la psychologie. Nous allons donc examiner, dans cette deuxième partie, le « fond métaphysique » du bachelardisme, qui recèle un potentiel spéculatif indéniable, mis en œuvre par la reprise de catégories topiques de la pensée métaphysique, qu'il s'agisse de l'Être et du Néant, de l'Un et du Multiple, de la Nécessité et de la Contingence, du Réel et du Possible, de la Matière et de l'Esprit, de l'Instant et de l'Eternité ou encore de l'Homme et du Monde.

[1] DR, pp. 236-237.

Mais que devons-nous entendre ici par le terme de « métaphysique » ? S'agit-il d'affirmer, en faisant un usage inflationniste du substantif, qu'une métaphysique au sens fort est présente chez Bachelard, bien qu'elle ne soit pas systématisée ? Ou alors faut-il se contenter, en faisant un usage déflationniste de l'adjectif, de montrer que des enjeux métaphysiques surgissent au cœur des enquêtes bachelardiennes, qui sont à identifier comme tels en raison de leurs caractéristiques propres ? En quoi cette dimension « métaphysique » du bachelardisme peut-elle consister ? Possède-t-elle ses problèmes, ses objets, sa méthode et ses thèses, que Bachelard développerait ? Ou nous faut-il, au risque de l'« amplification herméneutique », reconstruire à partir des textes sur la science ou la poésie la logique et les éléments typifiants de cette métaphysique bachelardienne ?

Nous soulignerons, en tout premier lieu, que le terme de métaphysique ne fait pas l'objet d'une thématisation explicite ou d'une clarification conceptuelle rigoureuse sous la plume de Bachelard. Pourrait-il d'ailleurs en aller autrement, diraient certains, quand on connaît les difficultés théoriques, ainsi que les apories conceptuelles, que la notion de métaphysique charrie avec elle depuis les spéculations inaugurales des Grecs, jusqu'aux développements contemporains de la philosophie analytique, en passant par les polémiques issues du positivisme logique et de l'ontologie fondamentale ? Au-delà de la « boutade » historiographique, la relative indétermination sémantique du concept de métaphysique dans le discours bachelardien nous paraît explicable, comme nous avons pu le constater par ailleurs avec d'autres notions, comme celle de dialectique, par la manière que celui-ci a de déployer l'analyse des notions, en faisant varier la compréhension par le jeu de l'extension, en faisant jouer la diversité des sens du mot contre l'identité univoque du concept, autrement dit en mettant en tension la multiplicité des domaines d'application de la notion et les exigences de clôture d'un champ disciplinaire caractérisé par une thématique et une méthodologie rigoureusement déterminées. Comme c'est souvent le cas avec les notions qui sont héritées de la philosophie traditionnelle, Bachelard procède de manière très libre avec la notion de métaphysique, ce qui peut susciter soit l'étonnement, soit l'agacement, d'un lecteur soucieux de clarté logique et de rigueur discursive. On rappellera ici, pour donner un exemple paradigmatique de la situation que nous venons de décrire de manière un peu abstraite, un passage cursif où Bachelard déclare fermement, mais sans précisions supplémentaires, que « toute psychologie est solidaire de postulats métaphysiques. L'esprit peut changer de métaphysique ; il ne peut se passer de métaphysique »[1].

[1] PN, p. 13.

Que faut-il penser d'une telle assertion ? Quel est son sens, sa valeur ou sa portée ? Que veut dire Bachelard quand il suggère que l'esprit humain ne peut pas se concevoir sans quelque chose qui est de l'ordre de la « métaphysique », avec le flou sémantique qu'implique une expression qui joue allègrement de l'adjectif et du substantif ? En quel sens faut-il comprendre qu'il y a un lien de dépendance entre des aspects psychologiques et des aspects métaphysiques ? Un tel lien serait-il une nécessité ?

La situation est plutôt confuse et insatisfaisante, malgré le caractère enjoué du propos bachelardien dans les lignes qui suivent la citation, et l'effet de séduction immédiat qui en découle sur le lecteur, qui est sensibilisé par Bachelard au caractère vivant de la pensée scientifique, et à l' « *a priori* de la rêverie mathématique », notion vague, qui au-delà de la métaphore (douteuse ?) semble désigner en fait l'importance du travail théorique qui préside à la mise en ordre des données observables, sans lesquelles il n'y a pas science. Si on comprend assez rapidement, en relisant la formule et le passage qui la prolonge, que la métaphysique se présente pour Bachelard comme une nécessité de l'esprit humain, on ne sait toujours pas, en revanche, ce qu'elle dénote et quelle est sa signification, car Bachelard ne donne pas d'explications précises sur ce point, alors qu'il faudrait sans doute procéder à la clarification des propriétés qui en permettraient une détermination claire et distincte.

On pourrait penser, en première approximation, que la notion de métaphysique telle qu'elle est reprise dans un passage comme celui-ci s'inscrit dans une orientation de type criticiste (pour ne pas dire délibérément kantienne), à savoir dans le sens de l'élucidation des conditions de possibilité de l'exercice de la pensée dans la connaissance. Il s'agirait alors d'analyser les conditions sous lesquelles nous pouvons connaître et penser les choses que nous rencontrons dans le champ de l'expérience, mais en faisant l'économie du transcendantal (structure *a priori* de la raison) afin de se contenter de l'examen des postulats théoriques, des présupposés méthodologiques et des facteurs cognitifs qui interviennent dans la construction réelle de la connaissance. Cette ligne d'interprétation semble corroborée par le contexte d'ensemble dans lequel s'inscrit la citation, non seulement parce que Bachelard souligne à plusieurs reprises dans *La Philosophie du non* que sa réflexion philosophico-épistémologique s'inscrit dans l'idée d'un « non-kantisme » et d'un « kantisme de seconde approximation », ce qui signifie pour lui un kantisme élargi, et surtout renouvelé ; mais aussi parce que le passage qui prolonge la citation nous montre clairement qu'il s'agit d'examiner la manière dont la liberté de pensée des savants, leurs idées spéculatives, leurs intuitions et leurs hypothèses (Bachelard parle même de rêverie !), orientent de manière déterminante le travail de recherche, ce qui nous conduit à penser que

leur considération doit permettre d'éclairer les conditions effectives de production de la connaissance objective dans l'histoire. On pourrait d'ailleurs identifier dans ce texte une résonance singulière avec certains développements de *La Valeur inductive de la relativité*, notamment les passages où Bachelard affirme que les doctrines de la Relativité impliquent une authentique « préoccupation métaphysique », que nous sommes invités à comprendre dans le sens d'une « métaphysique de la méthode » et d'un « criticisme mathématique », et non dans le sens plus traditionnel d'une « métaphysique ontologique »[1]. Dans une telle perspective, on pourrait dire que l'une des acceptions principales de la métaphysique chez Bachelard est sa dimension d'*a priori* méthodologique, relative à l'enquête sur les moyens de connaissance, dont la position découle d'un déplacement théorique concernant l'objet de la réflexion métaphysique, soustrait à la nature de la réalité pour s'appliquer à l'esprit et à ses opérations. Comme le disait alors Bachelard : « on y cherche moins les conditions positives de la réalité que les conditions restrictives d'une méthode prudente »[2].

Cependant, la situation n'est simple qu'en première approximation, et une lecture attentive du texte bachelardien nous révèle des tentations métaphysiques d'un autre ordre, outrepassant les réquisits austères d'une prudence épistémologique teintée de positivisme. En effet, dans cet ouvrage examinant les révolutions scientifiques et épistémologiques inaugurées par les théories de la Relativité, on peut observer par ailleurs que la physique relativiste entraîne le modeste philosophe des sciences expérimentales à des considérations et à des spéculations qui vont bien au-delà de l'analyse réflexive des conditions de la pensée, ce que nous avons désigné plus haut comme « métaphysique de la méthode ». Un passage est sur ce point des plus suggestifs, et des plus éclairants. Au chapitre VII du livre, intitulé « Relativité et Réalité », Bachelard affirme que les « conséquences métaphysiques » de la théorie de la Relativité devraient nous conduire à un engagement ontologique à propos des mathématiques dans l'horizon d'un réalisme des relations, concernant plus précisément leur statut ontologique, et la nature de leur relation à la réalité. On peut alors lire que la Relativité engage une « ontologie d'essence mathématique », et même que « les conditions mathématiques indiquent l'être parce qu'elles sont elles-mêmes une partie de l'être »[3]. Il s'agit alors de mettre en valeur une conception de la nature de la réalité, dérivée de la nouvelle physique, au sein de laquelle la relation reçoit le plus grand coefficient de réalité d'un point de vue ontologique, et non pas épistémologique ou méthodologique.

[1] VIR, p. 64.
[2] VIR, p. 64.
[3] VIR, p. 211.

On voit donc que la situation de la métaphysique chez Bachelard est complexe, compliquée et embrouillée, dans la mesure où elle peut se comprendre à différents niveaux : sa signification est distribuée selon divers contextes de réflexion, et par conséquent placée sous la dépendance du type de question envisagé, sans pour autant que le passage d'un domaine problématique à un autre ou d'un niveau de signification à un autre ne soit explicitement signalé par Bachelard. Nous pensons que cela permet peut être d'expliquer le caractère intriqué des analyses épistémologiques, qui passent souvent, sans transition, de l'examen des objets et des méthodes scientifiques (métaphysique de la méthode) à l'identification des enjeux métaphysiques de la science (métaphysique ontologique) ; mais aussi le sentiment de perplexité qui peut affecter le lecteur, qui ne parvient pas toujours à déterminer de manière claire et assurée où s'arrête l'enquête épistémologique et où commence la spéculation de type métaphysique, et ce qu'il faut retenir de tout cela pour comprendre de l'intérieur l'évolution de la connaissance objective de la réalité.

On pourrait être tenté d'en déduire que la philosophie des sciences de Bachelard se caractérise par une ambivalence méthodologique intrinsèque, étant donné qu'elle semble soumise à deux tendances contraires, possiblement exclusives l'une de l'autre : la prudence et l'audace intellectuelles. La première tendance, de nature plutôt normative, pourrait être qualifiée de « prudence métaphysique »[1] : elle consiste dans le devoir, pour le philosophe, de ne rien affirmer sur la nature de la réalité en l'absence de preuves effectives, issues de l'expérience objective (règle 1), et de ne pas mélanger des plans de phénomènes différents dans une même enquête épistémologique (règle 2). La seconde tendance, de nature plutôt optative et incitative, pourrait être qualifiée d'« audace spéculative » : elle se caractérise par le désir de pousser le plus loin possible la spéculation philosophique à partir des résultats de d'une enquête spéciale. Sa formule nous est donnée par Bachelard lui-même, à l'occasion d'un développement sur la nouvelle physique, quand souligne qu'elle nous invite à penser, contre « un réalisme totalitaire et unitaire »[2], qu'il y a plusieurs types d'existence, mais aussi des plans et des coefficients différents de réalité : « On le voit, la porte est ouverte à toutes les aventures, à toutes les anticipations. Seul un philosophe peut prétendre avoir le droit de proposer de telles aventures à l'esprit de recherche »[3]. On comprend par-là que le philosophe peut engager une réflexion qui excède le strict cadre des résultats scientifiques, pour voir quelles en sont les conséquences possibles pour la conception de la réalité.

[1] Nous empruntons cette formule à Bachelard dans *La Dialectique de la durée* (cf. DR, p. 28).
[2] PN, 54.
[3] PN, p. 69.

Pour détailler cette ambivalence, qui nous révèle une tension interne entre l'épistémologique et le spéculatif chez Bachelard, il nous faudra examiner attentivement ce « double aspect » du rapport qu'entretiennent la science, la philosophie et la métaphysique, en nous consacrant au cas particulier de la question du temps, car Bachelard nourrit très tôt le projet ambitieux d'élaborer une métaphysique temporelle sur la base des acquis nouveaux de la science physique de l'époque, en se fondant sur la notion de rythme. En sorte nous soulèverons la question, pour le moins aiguë et polémique, de la relation que doivent entretenir la science et la métaphysique : faut-il remplacer la métaphysique par la science, dans le sens d'un positivisme radical (version forte), ou alors peut-on laisser libre cours à une spéculation amplifiée, dans le sens d'une philosophie de la nature rénovée, et circonscrite dans les limites autorisées par la science (version faible) ? Dans ce cas, est-ce que la métaphysique doit être placée sous la tutelle de la science, en fondant la spéculation sur les acquis positifs de la recherche, dans le sens d'une « métaphysique scientifique » ? Ou alors faut-il penser que la science vient tout au plus confirmer, ou simplement illustrer, des intuitions métaphysiques préalables et sous-jacentes, qui l'accompagnent ?

Dans la perspective problématique ouverte par ces questions, pour le moins massives, nous nous efforcerons de montrer que les œuvres épistémologiques de Bachelard, ainsi que les ouvrages qu'il consacre à la réflexion sur le temps, nous donnent à nouveaux frais l'occasion de nous expliquer avec des problèmes dont le traitements répété au XX^{e} siècle expose au risque de la banalisation du débat, et de sa réduction à une question d'école.

Mai qu'en est-il du côté dit « nocturne » de l'œuvre ? Ne faut-il pas nécessairement le prendre en compte si l'on veut enrichir et compliquer le tableau global de la dimension métaphysique de la pensée bachelardienne ? Peut-on alors dire qu'une métaphysique est associée à l'imagination poétique, aux images littéraires et aux rêveries des poètes ? Est-il possible d'identifier des élans spéculatifs, des déclarations métaphysiques, des inspirations ontologiques en creux des études littéraires et esthétiques de Bachelard sur les images ? Retrouve-t-on par ailleurs dans la poétique bachelardienne la même ambivalence, la même tension interne, que celles qui nous avons pointées dans le cadre de la réflexion sur la science ? Peut-on identifier dans ce domaine-ci une distinction semblable à celle que nous avons pointée plus haut avec l'épistémologie, bien qu'ajustée ici à son objet propre, entre d'un côté une métaphysique de la pensée, soucieuse de déterminer les conditions sans lesquelles il ne pourrait y avoir ni expérience ni connaissance des images, et de l'autre une métaphysique de l'être, ayant pour visée de déterminer quel est le statut ontologique des images ou le degré de réalité des êtres de l'imagination ?

Si Bachelard va chercher dans les œuvres des poètes le matériel documentaire nécessaire à ses travaux de critique littéraire et de philosophie de la poésie, qui culminent sous l'appellation de « poético-analyse », on trouve également dans les ouvrages sur la conscience rêveuse et l'imaginaire des textes qui, de manière indirecte mais explicite, engagent une réflexion ayant une portée métaphysique et ontologique, avec cependant la même ambiguïté, à première vue, en ce qui concerne la dénotation et la signification de la métaphysique dans ce champ de réflexion. Sans entrer ici dans le détail des analyses, que nous développerons dans les prochains chapitres, il convient de souligner dès maintenant que Bachelard semble empêtré dans une ambivalence et des hésitations irrésolues, au risque de l'ambiguïté. Ainsi, par exemple, on constate chez lui un usage fréquent du syntagme « métaphysique de l'imagination », à nos yeux révélateur de son ambition spéculative. L'étude qu'il consacre par exemple à l'imaginaire de l'élément aérien nous donne des illustrations significatives et représentatives de cette transcendance spéculative à laquelle sa pensée aborde parfois. Bachelard nous y rappelle en effet clairement, dès l'introduction, qu'il veut « prendre prétexte des observations psychologiques pour développer [ses] propres thèses sur la métaphysique de l'imagination, métaphysique qui reste partout [son] but avoué »[1]. Il parlera aussi dans la conclusion, à l'occasion d'une discussion critique de la philosophie du mouvement du bergsonisme, de « métaphysique de la liberté »[2]. Cependant, d'un autre côté, on a régulièrement l'impression que Bachelard semble s'excuser de développer ce genre de considérations, jugées par lui comme étant « trop philosophiques », ou alors comme prenant les choses de « trop haut », dans la mesure où elles excèdent non seulement le champ propre de l'expérience subjective des images (lecture des œuvres), mais aussi le plan de la critique littéraire proprement dite (herméneutique des œuvres), et surtout celui de la sublimation poétique de l'imagination (psychanalyse des images). Toujours est-il que Bachelard persiste, tout au long de ses œuvres poétiques, et cela malgré de nombreuses réserves ou retenues, à souligner la dimension métaphysique de son travail sur la poésie et sur l'imagination, en employant le substantif « métaphysique » pour désigner l'horizon de son enquête sur les images, et l'adjectif pour qualifier les tâches qu'il se donne alors en tant que philosophe, sans pour autant que l'on sache vraiment s'il faut restreindre la portée de la métaphysique de l'imagination à l'élucidation des structures de l'imaginaire ou des conditions *a priori* de l'expérience onirique, ou s'il faut au contraire l'élargir sa visée à une profondeur ontologique qui donnerait accès à l'être par les images.

[1] AS, p. 24.
[2] AS, p. 300.

Quelle sera dès lors notre approche de la métaphysique impliquée par la pensée bachelardienne, dont on voit qu'elle semble là encore se dédoubler selon les axes de la science et de la poésie, mais aussi qu'elle pointe, au-delà ou en deçà de cette ligne de partage, en direction d'interrogations et de préoccupations communes aux réflexions sur la science et sur la poésie ? Faut-il prendre le parti de procéder à une étude relationnelle exhaustive des essais de métaphysique ébauchés par Bachelard dans les domaines de l'épistémologie et de la poétique, en examinant par exemple la manière dont sont traités les catégories classiques de l'être et du néant, du réel et du possible, de la nécessité et de la contingence ou de l'universel et du particulier, autant de notions décisives pour la métaphysique traditionnelle, remises notamment au goût du jour par la métaphysique analytique contemporaine ? Ou alors est-il préférable de prendre le problème autrement, par un autre bout, en suivant en particulier un axe directeur de la métaphysique bachelardienne, c'est-à-dire en privilégiant la délimitation sur un aspect de cette métaphysique plutôt qu'en visant une étude en extension, cherchant à être exhaustive ?

Etant donné que la détermination sémantique du terme « métaphysique » chez Bachelard souffre, comme nous l'avons souligné, d'un défaut de rigueur logique et de précision définitionnelle, il semblerait à première vue plus pertinent d'aborder la question du sens que prend cette notion en fonction de ses usages au sein de l'œuvre, pour révéler sa « grammaire philosophique » et les ramifications de ses « airs de familles ». Néanmoins, une telle étude ne serait pas possible dans le cadre restreint de notre reconstruction globale du « pluralisme cohérent » de la philosophie de Bachelard, car elle nécessiterait un travail approfondi, spécialisé et dédié. De ce fait, au lieu de jouer le jeu de l'extension, nous irons plutôt dans le sens de la compréhension, en prenant le parti qu'il est plus intéressant ici de travailler de manière détaillée sur une seule bande du spectre problématique de la métaphysique bachelardienne. Ce choix nous paraît d'autant plus justifié que nous examinerons dans cette perspective, tout au long de la deuxième partie, une dimension peu connue de la pensée et de l'œuvre bachelardiennes, mais surtout l'arrière-plan ontologique des préoccupations métapsychologiques examinées dans la première partie, qui renvoie chez Bachelard à une thématisation singulière de la notion d'existence, associé à une réflexion fouillée sur la relation de l'homme au monde, considérée comme un fait primitif. Mais quelles sont les implications de cette orientation de l'enquête vers la question générale de l'être-au-monde ? Quel crédit peut-on donner à l'hypothèse curieuse selon laquelle la notion d'existence constitue une articulation centrale de la pensée de Bachelard ? Peut-on aller jusqu'à soutenir que la philosophie bachelardienne est une forme d'existentialisme ?

Bien que l'identification de la philosophie de Bachelard à l'existentialisme puisse paraître ahurissante, voire délirante, étant donné qu'elle se rangerait plus facilement sous la catégorie des philosophies du concept, avec au mieux une extension vers la philosophie des images, nous défendrons la thèse selon laquelle la métaphysique bachelardienne est interprétable dans le sens d'un existentialisme singulier, et méconnu. Car il nous semble indéniable que la pensée de Bachelard exemplifie, dans le cadre d'une réappropriation pour le moins inédite, certaines des caractéristiques communes du « moment existentialiste » de la philosophie française tel qu'il est décrit par Frédéric Worms[1]. Nous retiendrons tout particulièrement ici les aspects suivants : 1) le refus de tout fondement transcendant et de tout système totalisant ; 2) la position d'un fait primitif dont dérive la dialectique de la conscience et du monde ; 3) la relation comme dimension fondamentale de l'existence et comme révélation de l'être-au-monde ; 4) le dépassement du donné dans le cadre d'une immanence spatio-temporelle radicale. Dans cette perspective, ce n'est pas seulement parce qu'il emprunte des notions aux philosophes de son époque, ou parce qu'il les mentionne, que Bachelard pourrait être rapproché du mouvement existentialiste. Nous soutenons au contraire fermement qu'il existe un lien intime entre le bachelardisme et l'existentialisme, dans le sens où Bachelard pose en fait selon nous les jalons d'une philosophie existentielle, par sa réappropriation singulière du problème de l'existence, par son adhésion au motif d'un retour vers le concret, et par sa réflexion sur les multiples implications des modes d'expériences de la conscience pour la relation de l'homme au monde.

Dans cette perspective, il sera nécessaire de reconstituer le cheminement sinueux de Bachelard vers une métaphysique de l'existence et une pensée de l'expérience concrète, inspirées par des intuitions puissantes, mais enrayées par de multiples tergiversations. Il sera tout d'abord question d'analyser en détail la tentation bachelardienne d'élaborer une métaphysique temporelle de type anti-substantialiste, fondée sur le rythme et la vibration comme réalités premières (Chapitre 4). Nous examinerons par la suite les divers aspects de la métaphysique de l'imagination inaugurée par Bachelard, oscillant entre un réalisme de l'imaginaire et un idéalisme subjectif, la saisie ontologique l'être même et la description phénoménologique de l'expérience du sujet parlant et rêvant (Chapitre 5). Finalement, il sera question de reconstituer la structure d'ensemble et les orientations fondamentales de l'existentialisme problématique développé par Bachelard, culminant ultimement dans une expérience poético-onirique et anthropocosmique de l'être-au-monde (Chapitre 6).

[1] F. Worms, *La philosophie en France au XX^e^ siècle, op. cit.*, pp. 203 sq.

CHAPITRE 4

Métaphysique du temps et ontologie rythmico-vibratoire

> Croire à la permanence des choses, c'est ouvrir les yeux toujours à la même phase de leur rythme.
>
> G. Bachelard[1]

La notion de rythme, associée au réseau sémantique de la vibration, de l'oscillation ou encore de l'ondulation, jouit d'une importance singulière dans la pensée et l'œuvre de Bachelard. Dès les premiers textes épistémologiques, inaugurés par la thèse de doctorat intitulée *Essai sur la connaissance approchée*, Bachelard accorde un primat, qui ne sera jamais démenti, à une pensée dynamique et à une ontologie rythmico-vibratoire, qui se constitue sur fond d'une critique du substantialisme et de la pensée « chosiste ». Le rythme opère alors comme vecteur principal de ce nouveau paradigme général, que l'on peut bien qualifier en premier lieu de « rythmologique ». Elaboré initialement dans le cadre de l'interprétation philosophique que Bachelard propose des bouleversements de la nouvelle science physique au début du XX^{e} siècle, il sera plus tard renommé « dynamologie » dans *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* (1951), mais se cherche bien dès les premières œuvres une expression philosophique appropriée. Contre la substance, Bachelard fait en effet jouer très tôt la vibration et le rythme[2]. Contre le primat classique d'une pensée de la localisation des choses, taxée de matérialisme spatial, l'épistémologue met en évidence les paramètres temporels, fréquentiels et énergétiques, qui caractérisent les phénomènes de la microphysique. S'instruisant au contact de la nouvelle physique et des acquis les plus récents de la science de son temps, Bachelard est tenté de proposer une nouvelle métaphysique, qui aurait satisfait la condition suivante : faire l'effort de

[1] DD, p. 64.
[2] Dans « Lumière et substance » (1934), Bachelard affirmait : « Il faut expliquer la matière par la lumière, la substance par la vibration » (ETU, p. 67).

l'intégration des nouvelles données scientifiques objectives. C'est ce que nous pouvons observer dans un certain nombre de textes, et tout particulièrement dans l'ouvrage présenté par Bachelard comme enquête de nature métaphysique, à savoir *La Dialectique de la durée*. Cependant, nous verrons que Bachelard ne poursuivra pas jusqu'au bout cette entreprise de refonte de la métaphysique sur la base d'une conception rythmique du temps, et du réel. C'est ce qui nous autorise à parler, dans cette perspectives, d'un véritable « pas en arrière », dont il faudra tenter de rendre raison de manière détaillée et précise. Nous suivrons ainsi les modulations des usages bachelardiens de la notion de rythme, dont le point de départ est une prétention spéculative que l'on peut qualifier de « métaphysique », qui va culminer dans le projet d'établir une conception du réel fondée sur une base rythmico-vibratoire appuyée sur les connaissances positives de la physique contemporaine,

1. Le défi de l'intégration de la nouvelle physique

Le corpuscule de matière, selon les enseignements de la physique subatomique, doit se comprendre comme existant sous forme de fréquence déterminée, autrement dit sous forme d'énergie déployée dans le temps. D'une certaine manière, on ne parle même plus « matière », au sens commun du terme, c'est-à-dire de quelque chose de localisable, dont les propriétés essentielles sont la solidité, l'imperméabilité et la permanence substantielle, mais plutôt de rayonnement. C'est la leçon de la physique nouvelle, dont Einstein est pour Bachelard la figure magistrale, qui est vulgarisée sous l'idée de réversibilité de la matière et de l'énergie (ou rayonnement). Comme le dit Bachelard dans *La Dialectique de la durée* :

> Que la matière se transforme en rayonnement ondulatoire et que le rayonnement ondulatoire se transforme réciproquement en matière, c'est là désormais un des principes les plus importants de la Physique contemporaine. […] La matière n'est pas étalée dans l'espace, indifférente au temps ; elle ne subsiste pas toute constante, toute inerte, dans une durée uniforme. Elle n'y vit pas non plus comme quelque chose qui s'use et se disperse. Elle est, non seulement sensible aux rythmes ; elle *existe*, dans toute la force du terme, sur le plan du rythme, et le temps où elle développe certaines manifestations délicates est un temps ondulant, temps qui n'a qu'une manière d'être uniforme : la régularité de sa fréquence[1].

[1] DD, p. 130.

Dans le sillage du thème des bouleversements épistémologiques introduits par le nouvel esprit scientifique, on constate ainsi, sous la plume bachelardienne, une inflation sémantique des notions associées au rythme et à la vibration, et faisant signe vers une dynamologie qui devrait se substituer à l'ontologie. Or la thématisation du paradigme rythmologique se trouve une première expression dans le projet de « rythmique généralisée » que Bachelard place à la base de la « métaphysique temporelle » esquissée dans *La Dialectique de la durée*. Dans ce cadre théorique, où le rythme impose une conception dialectique de la durée, ainsi qu'un pluralisme temporel, Bachelard cherche un nouveau langage pour rendre compte de la manière la plus adéquate possible du réel à l'échelle microphysique, en se réappropriant des mots et des expressions qui lui permettent de dégager les leçons philosophiques et métaphysiques de la science contemporaine. Il présente alors la rythmanalyse, dont le concept est emprunté au philosophe portugais Pinheiro dos Santos, comme une « nouvelle intuition » nous conduisant à une véritable « inversion métaphysique » du réalisme substantialiste, tout en cherchant néanmoins à se démarquer d'une dérive irrationaliste, qui tendrait à faire du rythme ou de la vibration l'être originaire de toute chose prise à la racine. Bachelard s'empresse en effet de préciser qu'il n'est pas question d'une « mystique du rythme », bien que soit en jeu une « vue métaphysique générale » pour laquelle être c'est vibrer[1]. Comme le précise en effet clairement Bachelard :

> Ce n'est pas là, comme trop souvent, une déclaration inspirée par une mystique du rythme ; c'est vraiment une intuition nouvelle solidement fondée sur les principes de la physique ondulatoire contemporaine […] A l'espace-temps doublement uniforme en usage dans l'ère prébroglienne, le métaphysicien, qui veut fonder des intuitions en accord avec les besoins scientifiques actuels, doit substituer la symétrie-rythmie[2].

Dans une conférence publique à la Société française de philosophie, lors de la séance du 13 mars 1937 où il discute les thèses défendues dans *La Dialectique de la durée*,

[1] En référence à l'étude consacrée par Koyré à la conception du temps de Hegel pendant la période d'Iéna, présente dans *La Dialectique de la durée* (note 1, p. 17), et que nous avons déjà rencontrée, Bachelard demeure sur le plan d'une logique de l'action et du verbe (penser « non pas en substantifs, mais en verbes »). Il faut donc comprendre ici « être » au sens du « fait d'être », et non pas comme substantif, ce qui paraît conforme à la critique du substantialisme.
[2] DD, p. 132.

Bachelard ira même jusqu'à affirmer que l'« être est rythmique », que la relation nécessaire entre être, temps et espace nous impose, si nous tâchons d'être conséquents avec les enseignements de la science et l'étude discursive de la diversité temporelle, de « poser une réalité rythmique, sans cesse recommencée »[1]. On trouve là, d'une certaine manière, la proposition la plus audacieuse que Bachelard formulera à propos du rythme, qui consiste à établir une équivalence ou une réversibilité entre rythmologie et ontologie. Mais il convient dès maintenant de souligner que Bachelard ne développera pas, après l'*acmé* de cette conférence sur la multiplicité temporelle, toutes les conséquences de la « rythmologie » inaugurée dans *La Dialectique de la durée*. Il reste d'ailleurs finalement, dans cet ouvrage qui est présenté dès l'Avant-propos comme une « propédeutique à une philosophie du repos »[2], au point de vue d'une phénoménologie rythmique, plus que d'une métaphysique générale du rythme. Il faut comprendre ici par « phénoménologie » qu'il s'agit d'aborder les phénomènes temporels sur différents plans (physique, biologique, psychologique), sans généralisation intempérante et prétention à déterminer l'être des choses *in absoluto*, conformément à l'exigence méthodologique de donner des preuves concrètes de cette intuition rythmologique, selon les axes d'une étude discursive. C'est pourquoi Bachelard, dans les développements du chapitre spécialement consacré à la rythmanalyse, se propose d'examiner le rythme comme base des dynamiques des phénomènes matériels, biologiques et psychiques. Comme le soulignait déjà l'avant-propos de l'ouvrage, la diversité temporelle implique d'« étudier les phénomènes temporels chacun sur un rythme approprié »[3]. Bachelard demeure ainsi fidèle à sa méthode, à la fois ouverte et prudente, audacieuse mais contrainte par les exigences de rigueur discursive de la pensée rationnelle. Il s'agit selon nous d'éviter une application trop générale du rythme, qui deviendrait alors un principe d'explication universel, valable de la même façon pour tous les phénomènes. C'est ce type de démarche trop générale, ne donnant aucune prise à la mise à l'épreuve sur des cas précis, bien spécifiés, qui pourrait conduire à une mystique du rythme. On se contenterait alors de parler de rythme en général, voire d'un Rythme universel à l'œuvre dans toutes choses de manière homogène, sans se soucier de donner des preuves concrètes et d'examiner des applications détaillées de la rythmologie. La rythmologie dégénérerait alors en une « philosophie de résumé », pour reprendre une expression récurrente chez l'épistémologue. On aurait là un « rationalisme intempérant », une rationalisation abusive,

[1] G. Bachelard, « La continuité et la multiplicité temporelles », Séance du 13 mars 1937, I. Épistémologie générale : 2. Bachelard (13 mars 1937), p. 20 (source pour accéder au texte : http://www.sofrphilo.fr/).
[2] DD, p. V.
[3] DD, p. VII.

expliquant tout phénomène en général et donc aucun phénomène dans son domaine spécifique, plus qu'un réel effort de rationalité[1]. Or s'il importe d'examiner le rythme à trois niveaux différents – la matière, la vie, la pensée – c'est pour étayer et discuter le principe rythmique sur des domaines d'application spécifiques, afin d'en examiner ou mesurer les constantes et les variations sur des manifestations différenciées.

2. Le programme métaphysique de la rythmologie

Le projet de « métaphysique rythmologique », inauguré par Bachelard dans le cadre de ses réflexions sur la nature et la réalité du temps, de *La Dialectique de la durée* nous confronte d'emblée à une première difficulté, que nous avons déjà mentionnée, à savoir que Bachelard ne propose aucune clarification conceptuelle détaillée de la notion de rythme. Loin de nous donner l'ensemble des conditions nécessaires et suffisantes qui déterminent les propriétés et les limites du concept, il procède à de multiples usages de la notion, ce qui nous confronte à une grammaire complexe de ce concept, dans la perspective problématique d'une démultiplication des associations du mot « rythme » avec les notions connexes de vibration, de fréquence, d'ondulation, d'oscillation, de propagation, etc. Dès lors, on ne comprend pas bien de quoi il retourne de manière claire et distincte. Ce qui est notamment difficile à déterminer est de savoir quelle signification à ces mots quand Bachelard les utilise, et quel rôle philosophique il faut donner à l'usage de ces notions. Pour schématiser, on peut dégager ici quatre possibilités d'interprétation :

1) considérer ces différentes notions comme de simples synonymes appartenant au même champ sémantique de la pensée dynamiste, c'est-à-dire comme des dénominations juxtaposées sur un même plan de compréhension dans le but de mieux cerner une réalité temporelle complexe, difficile à réduire à un schéma explicatif simple ;

2) considérer le rythme comme l'élément notionnel central de cette topologie de concepts, c'est-à-dire comme le noyau conceptuel principiel autour duquel les autres notions non seulement gravitent, mais surtout s'ordonnent en tant que différents axes de spécification de la rythmologie sur des secteurs particuliers d'expérience et des propriétés phénoménales déterminées ;

[1] Cette critique serait à mettre en relation avec l'idée bachelardienne de « rationalisme régional » : les différents secteurs de la réalité doivent être étudiés selon les axes des régions spécifiques de l'organisation rationnelle du savoir. Cf. RA, chap. VII, pp. 119-137.

3) considérer ces différentes notions, tout particulièrement celles qui ont une signification objective dans les sciences physiques (oscillation, propagation, fréquence), dans le sens de leur compréhension technique, et en déterminant rigoureusement leur dénotation objective ;

4) considérer que l'usage de ces notions est finalement de nature métaphorique, malgré les références qui sont faites aux résultats de la physique de l'époque, et que l'on est confronté en fait à une spéculation de type préscientifique au sens bachelardien, qui mêle une compréhension scientifique des aspects dynamiques de la matière et une conception imagée de la nature rythmique du réel pris dans son ensemble et dans ses différents aspects, en raison des valorisations inconscientes issus de la projection d'un imaginaire dynamiste.

Toujours est-il que nous devons souligner dès maintenant, avant d'examiner dans la suite de nos analyses ce qu'il faut en penser dans le détail, que nous sommes confrontés, avec cet usage flottant de la sémantique rythmologique, qui ne fixe pas rigoureusement la signification des concepts, à une manière de procéder récurrente chez Bachelard, surtout quand il s'agit de questions ou de préoccupations que l'on peut qualifier de constantes. C'est ce que nous avons notamment mis en évidence, dans la première partie de ce travail, sur la question du sens du concept de dialectique, dont l'extension prime souvent sur la compréhension sous la plume bachelardienne, dans le but de trouver des expressions adéquates pour décrire l'articulation dynamique, temporelle et non logique, des polarités psychiques. Or, ici, on peut raisonnablement penser que l'on se trouve face à un schéma similaire avec le traitement de la notion de rythme. Tout nous donne en effet à penser, d'après les éléments textuels de preuve que nous avons compilés, et que nous allons examiner par la suite, que Bachelard fait un usage libre de la notion de rythme, plutôt qu'il ne cherche à en établir rigoureusement le concept, dans le sens d'un effort spéculatif ayant pour finalité de penser correctement certains aspects déterminants de la réalité prise dans son ensemble, ainsi que dans ses spécifications matérielles, biologiques et psychiques, en étant en accord avec les acquis de la science de son temps. En sorte que nous sommes fondés à considérer que l'absence de clarification conceptuelle, loin de constituer un motif de discrédit de l'essai de métaphysique rythmologique tel qu'il est mis en œuvre par Bachelard dans les années 1930, que l'on peut aussi désigner comme la tentation de développer une conception rythmique généralisée de la réalité et de l'être, nous indique au contraire un « point aveugle » de la philosophie bachelardienne, et pointe en direction d'un problème avec lequel Bachelard s'explique et qu'il cherche à formuler, sinon à résoudre.

Mais comment faut-il comprendre cette insistance, voire cette obsession, autour du rythme ? Faut-il penser que Bachelard cherche à formuler une nouvelle métaphysique, au sens traditionnel de science de l'être en tant qu'être et des principes ultimes de la réalité, qui se présenterait comme un essai d'une métaphysique dérivée de la science physique, associée à une conception réaliste du rythme comme concrétion du réel ? Ou alors ne s'agit-il pour Bachelard que de développer « à fond » sa réflexion sur le temps, en hasardant quelques propositions plus générales sur la nature spatio-temporelle de toute réalité, mais sans aucune prétention à inaugurer un système métaphysique rythmologique ?

Pour apporter les éclaircissements nécessaires à ces questions, qui nous engagent sur voies de la métaphysique bachelardienne, il nous faut avant tout procéder à un examen des ouvrages consacrés à la question du temps, qui font du rythme une notion centrale, dans l'horizon d'une métaphysique qui serait fondamentalement une métaphysique du temps, « la méditation du temps [étant] la tâche préliminaire à toute métaphysique »[1].

Dans *L'Intuition de l'instant*, on constate pour la première fois dans l'œuvre un usage déterminant du rythme comme concept permettant de thématiser le problème de la nature du temps, et de penser l'essence temporelle du réel. Quand on regarde le détail des analyses, on constate néanmoins que Bachelard prend la précaution d'indiquer que le rythme n'est pas la notion temporelle de base. L'instant est posée comme réalité première, comme « atome » réel de temps, dans l'horizon d'une franche critique adressée à deux positions adverses, dont Bachelard se démarque : 1) la philosophie bergsonienne, qui fait de la durée la véritable réalité temporelle ; 2) toute philosophie du Rythme universel, qui ferait durer tous les phénomènes sur un rythme unitaire, identique et homogène, dans le sens d'une pensée de l'harmonie[2]. Contre ses deux tendances, Bachelard fait jouer l'instant, et le discontinu d'atomes temporels que l'on peut dénombrer et ordonner, et propose de penser le rythme comme groupe, collection ou système d'instants. C'est ce que soulignent divers passages de l'ouvrage. On en trouve par exemple une première formulation au chapitre I :

> Le temps ne se remarque que par les instants ; la durée – nous verrons comment – n'est sentie que par les instants. Elle est une poussière d'instants, mieux, un groupe de points qu'un phénomène de perspective solidarise plus ou moins étroitement[3].

[1] II, p. 13.
[2] Comme exemple significatif d'une théorie généralisée de l'harmonie universelle, on consultera l'ouvrage d'André Lamouche, *Rythmologie universelle et métaphysique de l'harmonie* (Paris, Dunod, 1966).
[3] II, p. 33.

Un deuxième extrait significatif est repérable dans le chapitre II :

> Nous avons donné en effet la réalité à l'instant et c'est le groupe des instants qui forme naturellement pour nous le rythme temporel[1].

Finalement on peut signaler ce passage du chapitre III :

> Comme réalité, il n'y en a qu'une : l'instant. Durée, habitude et progrès ne sont que des groupements d'instants, ce sont les plus simples des phénomènes du temps. Aucun de ces phénomènes ne peut avoir de privilège ontologique[2].

Toutefois, il convient de souligner ici une spécificité qui fait l'originalité – et par certains côté la déroutante difficulté – de la posture bachelardienne, à savoir la référence conjointe à deux démarches très différentes : 1) le roman *Siloë* de Gaston Roupnel, dont la portée est hautement spéculative, et 2) la conception einsteinienne du temps relativiste, développée dans le cadre mathématico-expérimental de la théorie physique de la Relativité. Ce dernier point mérite qu'on s'y attarde et qu'on le souligne, dans la mesure où Bachelard se réclame explicitement d'un coup de sonde dans la science, plus précisément dans la critique de la durée objective induite par la physique d'Einstein[3]. Il s'agit de faire un usage philosophique ambitieux des données objectives de la science, et de recourir notamment à des conditions physiques, c'est-à-dire au phénomène, pour penser le temps d'un point de vue métaphysique, par une sorte de passage à la limite. Or comme « on ne fait pas à la science sa part, [qu'] il faut la prendre tout entière »[4], Bachelard propose ainsi de s'appuyer sur une détermination relativiste de la réalité matérielle et temporelle, se fondant sur le domaine de la mesure, qui révèle que la durée ou « laps » de temps n'est pas originaire, ni absolue, mais relative à la méthode de mesure, en sorte qu'il faudrait tenir compte, quand on veut élaborer une métaphysique rigoureuse en accord avec les données objectives disponibles, de la relativité du temps posé par la science einsteinienne. Mais si la science physique nous apprend que n'avons aucune raison objective, fondée sur des mesures et des grandeurs observables, de poser l'existence d'un temps unique et absolu, exprimé sous

[1] II p. 73.
[2] II, p. 90.
[3] Cf. D. Parrochia, « Temps bachelardien, temps einsteinien : la critique de la durée bergsonienne », in F. Worms, J.-J. WUnenburger, *Bachelard et Bergson. Continuité et discontinuité, op. cit.*, pp. 123-133.
[4] II, p. 30.

forme de durée, en raison notamment de la relativité d'un temps mesuré localement, et de la diversité des référentiels dans lesquels se trouvent les observateurs, il n'en demeure pas moins, du point de vue bachelardien, que la théorie de la Relativité n'empêche pas de prendre en considération un absolu de l'instant. Et Bachelard d'en tirer des conclusions plus générales sur la nature de l'être :

> L'instant, bien précisé, reste, dans la doctrine d'Einstein, un absolu. Pour lui donner cette valeur d'absolu, il suffit de considérer l'instant dans son unité synthétique, comme point de l'espace-temps. Autrement dit, il faut prendre l'être comme une synthèse appuyée sur l'espace et le temps. Il est au point de concours du lieu et du présent : *hic et nunc*[1].

Dans cette perspective, on notera que la démarche mise en œuvre par Bachelard fait manifestement preuve d'une volonté de donner un fondement scientifique à la réflexion métaphysique sur temps, et cela même bien la méditation sur la nature de l'instant soit initialement motivée par la lecture de la *Siloë* de Roupnel, dont Bachelard se propose explicitement dans *L'Intuition de l'instant* d'expliciter, de clarifier, de développer et de défendre l'intuition métaphysique[2], en ayant notamment recours, comme on vient de le montrer, aux théories einsteiniennes. On comprend donc, sur la base de cette double référence à des travaux scientifiques et à des documents littéraires, qu'il n'est pas question pour Bachelard de développer une spéculation abstraite déliée de tout matériel d'explication, c'est-à-dire une métaphysique théorique, conceptuelle ou purement logique. Bien au contraire, la métaphysique du temps se présente dès le départ comme une réflexion philosophique motivée par des productions intellectuelles et référée à des résultats scientifiques, construite par conséquent sur des discours qui prétendent d'une façon ou d'une autre nous dire quelque chose sur le réel[3]. C'est pourquoi nous avons de bonnes raisons de considérer que *L'Intuition de l'instant* constitue un premier pas décisif dans l'essai de métaphysique temporelle conduisant Bachelard à faire du rythme, sur la base de données objectives, une notion centrale de sa pensée. Deux conclusions tirées de l'analyse temporelle convergent d'ailleurs dans ce sens, en affirmant la réalité de l'instant – « le

[1] II, p. 31.
[2] Cf. II, p. 7 : « Notre tâche principale dans les études qui vont suivre sera de mettre en lumière cette intuition nouvelle et d'en montrer l'intérêt métaphysique ».
[3] On pourrait objecter ici que c'est plus spécialement le cas des données scientifiques, par comparaison avec le texte de Roupnel, mais l'on pourrait également considérer, dans un style bachelardien, que le document littéraire constitue un matériel d'explication du point de vue de la réalité psychique.

temps réel n'existe vraiment que par l'instant isolé, il est tout entier dans l'actuel, dans l'acte, dans le présent »[1] – et l'inséparabilité des instants au sein des rythmes, la solidarité des instant répétés – « l'être est un lieu de résonance pour les rythmes des instants »[2]. Autrement dit, le rythme se préfigure dès 1932 comme la réalité temporelle déterminante, en raison de plusieurs axiomes de la philosophie bachelardienne du temps, qui conduisent à un raisonnement du type : 1) s'il n'y a de réalité que temporelle ; 2) si l'instant est l'unité de base de la réalité temporelle ; 3) si la réalité se pense selon un schème relationnel qui fait primer la relation sur les entités, qui n'existent que par et dans leurs relations ; 4) alors on ne peut envisager que l'instant soit une monade isolée, existant per se, mais seulement l'existence de systèmes d'instants corrélés, liés les uns aux autres, c'est-à-dire des rythmes.

C'est ce que développera de manière plus magistrale encore la seconde œuvre consacrée à la question du temps par Bachelard en 1936 – *La Dialectique de la durée* – qui se révèle finalement encore plus intéressante, et suggestive, que *L'Intuition de l'instant*, dans la mesure où le rythme s'y présente explicitement, ainsi que nous l'avons déjà suggéré et comme nous le reverrons plus en détail en examinant les spécifications biologique et psychique de la rythmanalyse, sur la base du référentiel d'une nouvelle « intuition métaphysique » et dans l'horizon d'une philosophie « rythmique généralisée »,. Dans ce deuxième essai de métaphysique temporelle, l'audace bachelardienne va en effet encore plus loin dans la valorisation du rythme, ainsi que dans la volonté de penser le réel à travers un schème foncièrement rythmologique. Nous ne nous appesantirons pas plus longuement ici sur ce point, dans la mesure où nous ne voulons, pour le moment, que mettre en évidence l'ancrage initial de la spéculation rythmologique dans une réflexion sur la science physique et les bouleversements introduits dans la conception du réel par le nouvel esprit scientifique, qu'on a souvent tendance à faire passer au second plan, voire à ignorer, au profit de la référence insistante, et pour tout dire peut-être surdéterminée, de Bachelard lui-même aux travaux inspirés du philosophe Pinheiro dos Santos.

Cependant, pour bien comprendre, et mettre en perspective, cet ancrage inaugural de la rythmologie bachelardienne dans la science physique du XX^{e} siècle, il convient de se référer à d'autres textes des années 1930, où Bachelard fait usage de la notion de rythme dans un autre contexte que celui de la métaphysique du temps. Cet effort généalogique nous permettra de rendre compte de l'origine du « sens robuste » de la rythmologie qui anime la

[1] II, p. 52.
[2] II, p. 52.

pensée bachelardienne de cette époque, et de prendre la mesure de la transition rythmico-vibratoire qui s'opère en 1934 dans la conception bachelardienne du réel.

Dans *Le Nouvel esprit scientifique* (1934), ouvrage dont l'ambition générale est l'interprétation des changements que la physique contemporaine, dans le sillage de la « rupture épistémologique » einsteinienne introduit dans la connaissance scientifique et la conception du réel, constate que Bachelard procède à une détermination spécifiquement physique de la notion de rythme. Plus précisément, c'est dans la chapitre III de l'ouvrage, intitulé « Matière et rayonnement » [1], que Bachelard propose de considérer que la matière présente des propriétés dynamiques et temporelles. Il s'agit d'utiliser la notion de rythme comme outil conceptuel permettant de désigner l'organisation temporelle de la matière, tout aussi importante que sa localisation dans l'espace Comme le souligne Bachelard :

> On ne doit pas séparer le problème de la structure de la matière et celui de son comportement temporel. On sent plus ou moins nettement que l'énigme métaphysique la plus obscure réside à l'intersection des propriétés spatiales et des propriétés temporelles. Cette énigme est difficile à énoncer, précisément parce que notre langage est matérialiste, parce qu'on croit pouvoir par exemple enraciner la nature d'une substance dans une matière placide, indifférente à la durée. Sans doute le langage de l'espace-temps est mieux approprié à l'étude de la synthèse *nature-loi*, mais ce langage n'a pas encore trouvé assez d'images pour attirer les philosophes
>
> Il y aurait donc un intérêt philosophique à suivre tous les efforts synthétiques. En réalité, c'est à refaire une synthèse vraiment phénoméniste de la matière et de ses actions qu'est occupée la physique contemporaine. En essayant de relier la matière au rayonnement, elle donne au métaphysicien une leçon de construction[2].

On le voit, pour Bachelard, l'enjeu métaphysique de la nouvelle science n'est pas des moindres. Il se présente dans la perspective de ce qui est désigné comme une « énigme », qui consiste dans la possibilité de concilier, au sein de l'espace-temps, les déterminations spatiales et temporelles de la réalité matérielle, habituellement traitées séparément, les premières dans la cadre d'une géométrie, les autres dans le cadre d'une mécanique. Nous montrerons plus loin que ces propriétés temporelles seront par la suite subsumées sous la

[1] Cf. NES, pp. 63-86.
[2] NES, pp. 64-65.

catégorie de rythme. Par ailleurs, dans un style qui peut à certains égards renforcer en première approximation le « sentiment d'étrangeté » du lecteur, et mettre en défaut ses attentes épistémologiques concernant les propriétés classiques attribuées à la matière – extension, solidité, imperméabilité, localisation – Bachelard insiste sur l'idée que la nouvelle physique nous expose à une « dématérialisation » de la matière, qui peut se comprendre également comme une « déréalisation ». En effet, quelques pages plus loin, Bachelard nous invite à être provisoirement « aussi peu réalistes que possible », en nous libérant de nos intuitions matérialistes immédiatement spatialisantes, pour comprendre la nuance décisive introduite par le caractère probabilitaire du comportement énergétique de la matière au niveau microphysique. Or, du point de vue de la relation matière-énergie qu'implique la mécanique quantique, à l'échelle microphysique et subatomique, « l'étude de la microénergétique nous paraît conduire à une dématérialisation du matérialisme »[1].

Mais que faut-il comprendre par-là ? Dans quelle mesure la science physique nous engage-t-elle à repenser la matière tout en nous demandant d'envisager une dématérialisation de la réalité matérielle au profit des notions de rayonnement et d'énergie ? Il convient ici de remarquer qu'au début de ce chapitre Bachelard s'attachait à mettre en évidence quels sont les fondements immédiats de nos intuitions de la matière. Or, selon l'épistémologue, le sens commun se caractérise essentiellement par une conception matérialiste originairement inscrite dans une appréhension de la matière qui conjugue ce qu'on pourrait dénommer le « chosisme », le « solidisme » et le « localisme ». Il s'agit de déterminer la matière par trois propriétés spatiales élémentaires : 1) la permanence de la substance dans le temps ; 2) l'existence sous forme de solide ; 3) le fait de pouvoir être localisé dans un espace euclidien, selon l'axe des coordonnées géométriques classiques. On comprend par-là que pour le sens commun, les propriétés temporelles, qui impliquent notamment l'action, le devenir et l'énergie, ne sont pas des propriétés essentielles de la matière. C'est pourquoi Bachelard souligne longuement que le matérialisme classique se constitue par le schème géométrique de la localisation de la matière. Ce mode de pensée conduit à réduire la réalité matérielle, dans un style proche de la conception cartésienne, qui est sur ce point paradigmatique, à la *res extensa*, sans tenir compte d'un quelconque paramètre temporel. L'intérêt de l'analyse et de l'explicitation des nouvelles perspectives que la physique, que ce soit la mécanique relativiste ou bien la mécanique ondulatoire, nous donne sur la matière, réside ainsi pour Bachelard dans la mise en évidence qu'il n'est plus

[1] NES, p. 71.

possible de penser la matière uniquement, et exclusivement, selon des paramètres géométriques. Il faut au contraire adjoindre au matérialisme les catégories du rayonnement, de la radiation, de la fréquence, de l'énergie. On ne peut plus penser correctement la réalité matérielle sans tenir compte de ses actions et de ses transformations. En sorte que Bachelard fait intervenir le rythme comme expression des propriétés énergétiques de la matière : si nous voulons penser adéquatement les actions de la matière, en suivant les leçons de la science du rayonnement et des radiations, en nous instruisant sur les phénomènes de la radioactivité, alors nous pouvons penser la matière comme rythme. Le raisonnement s'autorise ici de la réversibilité matière/énergie placée à la base de la physique depuis Einstein, qui ne permet plus de séparer les propriétés spatiales et l'organisation temporelle des phénomènes matériels. L'audace philosophique conduit alors Bachelard à qualifier cette réversibilité de « dialectique ontologique »[1], inscrite dans le plan de l'être. Poursuivant alors cette suggestion féconde, Bachelard envisage de coupler la symétrie dans l'espace, dont on peut rappeler au passage qu'elle a toujours constitué un schème permettant de donner une signification concrète aux propriétés d'invariance et de structure nécessaires à la connaissance des lois des phénomènes[2], avec l'organisation dans le temps. Il faudrait résister au schématisme de l'intuition géométrique pour dialectiser la conception de la matière dans le sens du temps rythmique, en montrant qu'« il y a des expériences positives pour illustrer cette action du rythme sur la structure »[3], ainsi que le vérifie l'exemple de certaines manipulations chimiques du chlore, cité par Bachelard. Comme le dit alors le philosophe :

> Dans cet exemple, on le voit, le rayonnement délivre la matière. Si nous ne comprenons pas dans tous leurs détails ces réactions rythmées, c'est parce que nos intuitions temporelles sont encore bien pauvre, résumées dans nos intuitions du commencement absolu et de durée continue[4].

Or, complexifier nos intuitions temporelles, n'est-ce pas ce que proposera Bachelard en écrivant *La Dialectique de la durée* ? Ne voit-on pas ici un lien serré se tisser entre la réforme du matérialisme naïf par la science physique et la refonte de la métaphysique du

[1] NES, p. 69.
[2] Sur l'importance de la notion de symétrie, on consultera : G. Cohen-Tannoudji, J.-M. Lévy-Leblond, Y Copens et alii. *La symétrie aujourd'hui*, texte établi avec la collaboration de G. Minot, Éditions du Seuil, coll. « Inédit Science », 1989.
[3] NES, p. 80.
[4] NES, p. 80.

temps par une rythmologie ? Il est difficile de répondre à cette question de manière tranchée, car Bachelard n'abonde formellement pas dans ce sens. Mais des indices sont là, disséminés dans les textes, qui nous invitent à considérer que la réversibilité ontologique de la matière et du rayonnement implique une reconfiguration de la pensée du temps dans le sens du rythme. Toujours est-il qu'on peut avoir de bonnes raisons de voire en germe, dans *Le Nouvel esprit scientifique*, les questions épistémologiques qui permettent de comprendre quels sont les correspondances qui se jouent entre les enquêtes en direction de la science et les réorientations métaphysiques proposées dans *La Dialectique de la durée*.

Cela est d'autant plus convaincant qu'il existe un autre texte de 1934 qui prolonge et répond aux propositions que nous venons d'examiner. Il s'agit de l'article intitulé « Lumière et substance », publié dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Bachelard y développe des considérations similaires sur la question de la nature de la matière, en insistant cette fois-ci tout particulièrement sur la critique des intuitions substantialistes qui sont autant d'obstacles pour penser adéquatement les phénomènes matériels, surtout à l'échelle de la microphysique. Comme le souligne Bachelard dès les premières lignes de cette courte étude à portée métaphysique, qui prend son essor à partir de la question épistémologique de la nature de la lumière d'un point de vue strictement matériel :

> Si on pouvait la développer dans toute son ampleur, l'histoire de la photochimie ou, plus généralement, l'histoire des rapports expérimentaux établis entre la lumière et les substances chimiques serait très instructive pour le philosophe. Cette histoire montrerait, en effet, la faillite des méthodes baconiennes et le danger permanent d'une pensée substantialiste. Elle conduirait à révoquer de nombreux privilèges expérimentaux accordés à l'intuition matérialiste. Elle permettrait de mieux juger la difficile élaboration des relations précises et particulières à partir d'une expérience d'abord vague et générale. On verrait que le *général* – attaché à la matière – ne désigne pas l'*essentiel* – attaché radiation : car c'est grâce à l'étude de la radiation que les problèmes temporels de l'énergie peuvent être posés correctement et qu'on saisit pour la première fois l'homogénéité essentielle entre la matière et l'énergie. Sur le problème précis de la photochimie pris sous sa forme la plus récente, on aurait alors un clair exemple du nouvel esprit scientifique en même temps qu'une mesure de la valeur métaphysique de la science contemporaine[1].

[1] ETU, p. 41.

On voit bien, sur cet échantillon significatif, et pour le moins explicite, qu'il faut selon Bachelard tirer toutes les leçons des nouvelles doctrines scientifiques désignant la matière par la radiation, par conséquent par des transactions énergiques et des interactions. La science physique se présente alors comme ayant une « portée métaphysique »[1], dont le philosophe, ayant le droit l'imprudence intellectuelle, et pouvant se permettre de suivre les lignes de pensées les plus audacieuses, doit développer la signification générale et les applications détaillées. C'est ce que propose Bachelard, en s'efforçant d'interpréter les phénomènes de transformations et de transmutations matérielles dans un sens temporel, après avoir montré la nécessité de rompre avec l'intuition substantialiste, qui consiste à privilégier la conservation d'une substance ou d'un fluide, c'est-à-dire à vouloir conserver « quelque chose ». Dans cette perspective, on constate du point de vue historique que, progressivement, « au problème de qualification substantielle va succéder un problème de quantification énergétique »[2]. Il s'agit de substituer au réalisme naïf des substances, ainsi qu'au réalisme instruit des structures qui lui succède, l'idée dynamique de réalisation et de transformation de l'énergie dans les évènements matériels. Dès lors, en se plaçant au « point d'inflexion qui doit attirer l'attention du métaphysicien soucieux de s'instruire près de la science positive »[3], sorte de point vélique où convergent conjointement toutes les « difficultés métaphysiques des nouvelles doctrines »[4], Bachelard fait intervenir le couple rythme-vibration pour donner corps à la nouvelle sémantique qui semble nécessaire en vue de la formulation adéquate de la nouvelle métaphysique scientifique. Si l'une des fonctions du philosophe est de déformer suffisamment le sens des mots courants pour libérer de nouvelles de significations, et des possibilités de « penser autrement »[5], alors on comprend pour quelles raisons fait usage des notions de rythme et de vibration, qui devraient permettre, en première approximation, de court-circuiter les intuitions substantialises, dans la mesure où ces deux notions ne dénotent pas des choses ou des objets mais des processus, des évènements, autrement dire des phénomènes transitifs. De sorte que Bachelard peut conclure, au terme de sa réflexion sur les modifications temporelles-rythmiques des structures matérielles (fréquence) et le caractère ondulatoire-vibratoire des transactions énergétiques (rayonnement) :

[1] ETU, p. 42.
[2] ETU, p. 60.
[3] ETU, p. 62.
[4] ETU, p. 62
[5] ETU, p. 55.

> Dès lors, l'idée de substance, tout entière fondée sur la séparation absolue de l'espace et du temps, devra sans doute être profondément modifiée. […] Comment dire maintenant que l'énergie est de près ou de loin une *substance*, une *constante*, un *élément permanent* quand un des types les plus généraux, les plus agissants de l'énergie s'exprime comme le produit d'une constante universelle [il s'agit de la constante de Planck] par une *fréquence* ? Il nous semble, au contraire, fort évident que la substance a quitté en quelque sorte le spatial pour le temporel. Il faut alors retourner l'axe de la culture intuitive. Ce n'est plus la matière qui doit fournir la première leçon. C'est la radiation. C'est la lumière. L'échec du matérialisme spatial est complet. Il ne faut plus expliquer la lumière par la matière. Il faut expliquer la matière pour la lumière, la substance par la vibration[1].

Quel sens faut-il donner à ces déclarations bachelardiennes ? Faut-il les considérer comme des désignations à prétention objective ? Ou alors le rythme et la vibration sont-ils encore, dans ces pages de 1934, des métaphores commodes, des expressions imagées utiles pour formuler les nouvelles intuitions exigées par la science contemporaine ?

Ce que nous sommes en mesure de dire, si l'on considère attentivement ce texte, c'est que la démarche bachelardienne ne s'y présente pas vraiment sous l'angle d'une étude épistémologique technique, avec ce que cela implique de raideur et de rigueur. On sent la pensée bachelardienne plus audacieuse. Par ailleurs la désignation récurrente de la démarche, et des questions abordées, par le qualificatif « métaphysique », nous conforte dans l'idée que c'est une spéculation de nature ontologique, sur la nature de l'être et l'être des phénomènes matériels, qui cherche à se formuler, en dehors de la métaphysique du temps, qui deviendra une préoccupation centrale avec *La Dialectique de la durée*. Toujours est-il qu'en parlant de « vibration » et de « rythme », sans prendre la précaution d'en spécifier la dénotation scientifique – pour discuter de manière plus serrée la pertinence épistémologique des propositions bachelardiennes, il faudrait d'ailleurs déterminer si ces notions avaient acquis dès cette époque leur signification conceptuelle et expérimentale rigoureuse – Bachelard entretient une certaine équivoque quant à son usage philosophique de ces notions. Une « frange d'impensé », « un point aveugle », semblent grever cette première tentative en vue d'une compréhension rythmico-vibratoire de la réalité matérielle. La vibration et le rythme sont encore maintenus comme des synonymes, opérant comme des mots inducteurs révélant la nécessité d'un langage rénové (mots) pour penser la

[1] ETU, pp. 66-67.

nouveauté des constructions scientifiques (concepts) à propos de la matière (réalité). Nous pouvons conclure de ce long détour, autour de l'analyse d'un texte selon nous capital pour reconstruire la trajectoire métaphysique bachelardienne, que la stratégie « surrationaliste » de Bachelard consiste ici à déconstruire la référence à une catégorie centrale de la métaphysique traditionnelle (la substance) en s'appuyant sur les résultats les plus récents de la science, et en déployant leurs implications spéculatives. D'où la volonté de proposer de nouvelles catégories (le rythme et la vibration), qui semblent opérer dans le sens de la transposition des données scientifiques sur le plan de la réflexion métaphysique. Au réalisme la substance se substitue alors un réalisme des relations, ainsi qu'un réalisme des rythmes, qui engagent la métaphysique sur la voie de la désubstantialisation du réel[1].

Que peut-on conclure de cette enquête archéologique et critique en direction de l'arrière-plan épistémologique de l'essai de métaphysique rythmologique de Bachelard ? On peut en retenir que le « rythme » et la « vibration », qui n'étaient pas *stricto sensu* des concepts centraux de la nouvelle physique du début du XX^{e} siècle, mais qui sont devenus progressivement des notions spécifiées dans les rationalismes régionaux de la dynamique, et plus spécifiquement de l'acoustique[2], révèlent une sorte de séduction bachelardienne, qui se trouvera une seconde expression, plus tardivement dans l'œuvre, avec le concept de « dynamologie », dont nous reparlerons plus avant. Le premier motif de cette séduction rythmico-vibratoire réside dans la volonté, rendue possible par les connaissances physiques les plus avancées de l'époque, de repenser et d'enrichir le concept de matière, en le libérant de l'obstacle épistémologique constitué par notre expérience première et immédiate des objets à l'échelle macroscopique, laquelle nous conduit à privilégier le triple schème substantialiste de la localisation, de la permanence et de la solidité. D'autant plus que nos premières intuitions matérialistes sont confirmées, voire entretenues et renforcées, par nos conduites quotidiennes d'*homo faber*, dans la mesure les divers objets dont nous pouvons faire usage dans la vie ordinaire se présentent bien comme des solides manipulables, que nous percevons dans un lieu déterminé de l'espace, et qui durent tant que nous ne le transformons pas en exerçant notre puissance d'agir (augmentée par la technique).

[1] Sur cette question du réalisme des relations et des rythmes, on se reportera notamment à : J.-H. Barthélémy, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, Paris, PUF, coll. « Science, histoire et société », 2008, chapitre I ; M.-E. Martin, *Les réalismes épistémologiques de Gaston Bachelard, op. cit.*, chapitre V.

[2] Pour une introduction historico-épistémologique, cf. G. Mourier, *Les ondes en physique : de Pythagore à nos jours. Vibrations, ondes, impulsions*, Ellipses, 2002 ; pour une étude scientifique et technique, cf. J. Bruneaux, J. Matricon, *Vibrations, ondes*, Ellipses, coll. « Physique-LMD », 2008, et E. de Langre, A. Chaigne, *Dynamique et vibrations*, Les Éditions de l'École Polytechnique, 2008.

Mais si l'expérience commune nous sensibilise physiquement aux intuitions matérielles du « choc » et de la « résistance », en raison des conditions physiologiques qui déterminent nos possibilités perceptives et de notre constitution physico-biologique, la science microphysique nous apprend qu'une généralisation d'une telle conception matérialiste naïve à l'ensemble des phénomènes matériels serait une erreur. Du point de vue de la physique subatomique, qui explique *grosso modo* la structure et le comportement des phénomènes matériels par des particules élémentaires et des forces fondamentales, nous n'avons aucune raison de penser la réalité dans la perspective de la substantialité de « choses ». Bachelard nous semble avoir voulu expliciter les conséquences philosophiques impliquées par ces nouvelles conceptions scientifiques, afin de nous sensibiliser à l'idée d'une réalité par essence dynamique et relationnelle, en arguant de l'impossibilité de généraliser notre expérience commune à l'intégralité de la phénoménologie matérielle, et de la possibilité objective de penser certains aspects du réel autrement.

Nous pouvons alors formuler l'hypothèse que les deux textes de 1934 que nous venons de prendre en considération et de mettre en perspective, ont d'une certaine façon préparé ou orienté les analyses bachelardiennes du temps dans *La Dialectique de la durée*. Il suffit de considérer la présence en mode mineur du rythme dans *L'Intuition de l'instant*, au profit du concept d'instant, alors central, puis la surdétermination du rythme et de la vibration dans *La Dialectique de la durée* – la notion d'instant n'y figure quasiment plus – pour supposer que les développements sur le caractère rythmico-vibratoire de la réalité matérielle dans *Le Nouvel esprit* et « Lumière et substance » ont très probablement joué une rôle déterminant dans l'avènement, ou plus simplement la formulation, de cette métaphysique rythmologique qui atteint ensuite son sommet en 1936-1937. Un autre point de consolidation de cette interprétation de la genèse de la rythmologie bachelardienne est identifiable dans le passage au second plan, dans *La Dialectique de la durée*, de la justification et de l'explicitation épistémologiques de l'importance du rythme, qui occupe seulement quatre pages et que Bachelard dit effectivement ne vouloir que survoler, au profit des implications psychologiques de la rythmanalyse (que nous examinerons plus loin), comme s'il n'étaient nécessaire de revenir dans le détail sur des aspects de la science qui ont déjà été abordés. Ce faisceau d'indices nous confirme dans la conviction que cet ouvrage aux allures et aux accents parfois énigmatiques qu'est *La Dialectique de la durée*, dont une difficulté majeure réside, selon nous, dans l'ancrage au cœur de plusieurs développements scientifiques de l'époque, notamment la physique et la psychologie, fait converger la conception dynamique du réel qu'entrevoit Bachelard dans les sciences

physiques vers une métaphysique temporelle assumée. On pourrait même dire que cette œuvre généralise, et dans une certaine mesure systématise de manière très resserrée, les acquis épistémologiques dans une nouvelle pensée métaphysique, qui se cherche une définition adéquate dans un paradigme rythmique. Le concept de rythme semble un candidat d'autant plus idoine pour qualifier cette nouvelle métaphysique qu'il rassemble des motifs essentiels de la pensée bachelardienne : le dynamisme, le pluralisme et la cohérence, dans la mesure où un rythme est d'essence dynamique, et s'inscrit dans une composition harmonique qui met en jeu la question de la synchronisation des rythmes. Comme le remarque en effet Bachelard dans le sillage de son analyse des implications biologiques et vitales de la rythmanalyse, « toute conquête de structure s'accompagne d'une mise en harmonie de rythmes multiples »[1].

3. Le *pas en arrière* de Bachelard : un sursaut rationaliste ?

Si l'on tire toutes les conclusions des développements précédents, on peut à bon droit affirmer que la réflexion inaugurée par Bachelard dans la constellation de textes qui gravitent autour de *La Dialectique de la durée* ne relève plus de l'analyse à proprement parler épistémologique. Bien qu'il fonde sa réflexion sur l'étude des résultats vérifiés et des données objectives de la science, on peut dire que Bachelard sort du strict plan de la pensée scientifique, et de la réflexion épistémologique, pour aborder à ce que pourrons appeler une « métaphysique de la science », qui n'aurait cependant pas la prétention à se constituer comme une « métaphysique scientifique », au sens où certains parlent de « philosophie scientifique », c'est-à-dire d'une philosophie dont la rigueur épistémique serait en continuité celle qui caractérise la scientificité des sciences dites exactes ou spéciales. Pour déterminer de manière plus précise la nature de cette transition progressive et de ce glissement de sens du discours bachelardien, et clarifier ce passage à la limite opéré par la pensée bachelardienne, nous reprendrons ici les catégories proposées par Anne Fagot-Largeault dans un article de 2009, intitulé « The Legend of Philosophy's Striptease (Trends in Philosophy of Science) », et publié dans le volume collectif *French Studies in the Philosophy of Science: Contemporary Research in France*[2]. Dans cette courte étude, Anne Fagot-Largeault nous propose en effet de distinguer, dans le champ de la philosophie du

[1] DD, p. 139.
[2] Cf. A. Brenner, J. Gayon, *French studies in the philosophy of science: contemporary research in France*, Springer, coll. "Boston studies in the philosophy of science", v. 276, 2009.

XX^e siècle, entre trois acceptions possibles de la philosophie des sciences, distribuées notamment en fonction de leur conception du rapport que doivent (point de vue normatif) ou peuvent (point de vue descriptif) entretenir la science et la philosophie. Il s'agit de souligner que derrière la fausse unité verbale de l'expression, désormais consacrée, de « philosophie des sciences », il convient de tenir compte d'un certain nombre de nuances qui, au-delà des simples différences que l'on peut constater entre les auteurs en termes de doctrine épistémologique et de théorisation de la connaissance, déterminent des démarches très différentes quant à la signification et à la portée de la science pour la philosophie. Ainsi, il s'agit de souligner une différence sensible entre trois « styles » ou trois « genres » de philosophie des sciences, qui impliquent trois types de relation possibles entre science et philosophie. Dans cette perspective, Anne Fagot-Largeault propose de formuler et de formaliser ces différences en usant de la terminologie et de la taxinomie suivantes.

1) La *philosophie formelle des sciences*[1] (« Formal philosophy of science »), dominante dans le monde culturel dit « anglo-saxon »[2], se caractérise par sa nature analytique-formelle, qui se constitue autour de démarches principielles telles que l'analyse logico-linguistique du raisonnement, la discussion de la validité des critères de justification rationnelle des théories et des arguments scientifiques, l'analyse du langage de la science. Dans cette approche épistémologique, qui accorde un intérêt majeur à la question de la justification et de la fondation de la connaissance, qu'elle soit de nature scientifique ou alors issue du sens commun, ainsi qu'à la démarcation entre la science et la métaphysique, on pourrait classer des auteurs tels que Bertrand Russell, Rudolf Carnap, Otto Neurath, Hans Reichenbach ou encore Karl Popper. ;

2) L'*épistémologie historique*[3] (« Historical epistemology ») – *histoire et philosophie des sciences* (« History and Philosophy of science »), dominante dans la culture dite « continentale », dont on doit souligner néanmoins qu'elle a également des émules dans le milieu académique nord-américain (par exemple Thomas Khun), se définit principalement par un intérêt pour le problème du rapport entre vérité scientifique et histoire des sciences, pour le travail effectif et les pratiques réelles des savants, ainsi qu'une attention centrale

[1] A. Fagot-Largeault, « The Legend of Philosophy's Striptease », in A. Brenner, J. Gayon, *op. cit.*, p. 32.
[2] Nous introduisons ici cette nuance, en usant des guillemets, dans la mesure où l'épistémologie de tradition analytique-formelle, bien qu'ayant certains de ses représentants les plus célèbres dans le monde anglophone (Russell, Moore), compte également parmi ses « pères fondateurs » des auteurs de tradition austro-allemande, notamment Frege et Wittgenstein. Sur cette question historico-critique, on lira notamment : K. Mulligan, *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2012 ; ou alors J. -P. Cometti, K. Mulligan, *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil. Histoire et actualité*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2001.
[3] A. Fagot-Largeault, « The Legend of Philosophy's Striptease », *op. cit.*, p. 34.

pour la question du progrès des connaissances, l'histoire des découvertes scientifiques, l'élaboration des théories, l'établissement des faits épistémiques ou l'importance de la socialisation de la connaissance. Comme le soulignent par ailleurs Jean Gayon et Michel Bitbol dans l'avant-propos d'un ouvrage consacré à l'école française de l'épistémologie :

> L'épistémologie française est le nom d'une tradition de pensée délibérément hétéroclite qui a toujours affirmé sinon l'unité théorique du moins la solidarité de problèmes que d'autres traditions tendent souvent au contraire à dissocier : logique ou théorie du fondement et des limites de la connaissance, et jamais théorie de la connaissance commune ; philosophie générale des sciences ; philosophies de champs scientifiques particuliers et dans une certaine mesure histoire des sciences[1].

On peut inscrire dans la tradition de l'épistémologie historique des philosophes tels qu'Auguste Comte et Augustin Cournot parmi les initiateurs et les pères fondateurs, Gaston Bachelard et Alexandre Koyré parmi les figures historiques, Georges Canguilhem, François Dagognet ou encore Ian Hacking parmi les héritiers et les continuateurs ;

3) La *philosophie de la nature*[2] (« Philosophy of Nature ») – l'*anthropologie philosophique* (« Philosphical Anthropology »), démarche dont la spécificité réside principalement dans le fait de partir des données établies et vérifiées par la science pour élaborer ensuite, par extrapolation et spéculation, une conception totalisante de l'univers, en accord avec les modèles et les principes de la méthode scientifique, ce qui se traduit le plus souvent par l'élaboration d'une cosmologie, d'une conception du monde, de la vie, de la place de l'homme dans l'univers, ou encore de l'émergence de l'esprit au sein de la réalité matérielle. Parmi les auteurs qui figurent dans cette orientation de la philosophie des sciences selon Anne Fagot-Largeault, on mentionnera la figure paradigmatique que constitue le mathématicien et philosophe anglais Alfred North Whitehead, qui a participé à la rédaction des *Principia Mathematica* avec Bertrand Russell, mais dont les ouvrages philosophiques majeurs, tels que *Process and Reality* (1929), *Adventure of Ideas* (1933) ou encore *Nature and Life* (1938), proposent non pas une explicitation de tel ou tel aspect du réel tel qu'il est décrit par les science spéciales, mais plutôt, avec l'audace spéculative requise par une telle démarche métaphysique, une conception dynamique cohérente de l'univers, anti-substantialiste, fondée sur les idées primitives de processus et d'évènements.

[1] M. Bitbol, J. Gayon (s. dir.), *L'épistémologie française, 1830-1970*, Paris, PUF, 2006.
[2] A. Fagot-Largeault, « The Legend of Philosophy's Striptease », *op. cit.*, p. 36.

Whitehead ira même jusqu'à développer, ce qui lui vaudra bien des critiques et des controverses, une conception unifiée de l'univers, s'efforçant de tenir ensemble espace, temps, matière, évènement et finalité[1]. Nous proposerions ici pour notre part d'étendre cette catégorie – bien que ce ne soit pas le propos d'Anne Fagot-Largeault – à l'ensemble des savants et des chercheurs contemporains qui ont proposé une théorie explicative unifiée du réel, sur la base de leurs travaux scientifiques, mais en allant ensuite au-delà du cadre *stricto sensu* des théories et de leurs résultats, au risque de surcharger leur discours de présuppositions philosophiques, d'extrapolations non-scientifiques. On pourrait classer dans cette catégorie, avec toutes les réserves nécessaires, des figures telles que René Thom, Henri Atlan, Francisco Varela, Ilya Prigogine ou encore Olivier Costa de Beauregard[2].

Au regard de cette classification, qui peut prêter à discussion par sa généralité, mais dont le mérite est d'être opératoire et de nous donner des repères pour mettre de l'ordre dans la « constellation » des auteurs qui se présentent comme « philosophes des sciences », et identifier les différents niveaux de discours possibles sur le rapport science-philosophie, on peut considérer que l'œuvre bachelardienne, notamment sous l'angle des ouvrages classés au sein de l'œuvre épistémologique, mérite d'être examinée plus attentivement, car il n'est pas sûr que toutes les réflexions de Bachelard dans ces travaux s'inscrivent dans la catégorie identifiée précédemment comme « épistémologie historique ». Nous soutenons au contraire avec force conviction, comme cela peut se déduire assez facilement de nos précédentes analyses, que le discours bachelardien oscille entre l'épistémologie historique au sens strict d'un côté, la philosophie de la nature et l'anthropologie philosophique de l'autre. Nous l'avons mis en perspective en soulignant le lien du *Nouvel esprit scientifique* aux réflexions à « portée métaphysique » de l'article « Lumière et substance ». Mais on peut également considérer que Bachelard lui-même nous engage dans cette voie, sans constituer pour autant un système de métaphysique au sens traditionnel, en présentant régulièrement son travail comme ayant une visée métaphysique, que ce soit dans les ouvrages sur le temps, la science ou l'imagination[3]. Ne peut-on pas lire par exemple dès les premières lignes de *La Dialectique de la durée* que « cette étude ne peut guère perdre son obscurité que si nous en fixons tout de suite le but métaphysique »[4] ? Ne s'agit-il pas alors

[1] Cf. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* : http://plato.stanford.edu/entries/whitehead/
[2] Sur le risque de dérive philosophico-métaphysique du discours des savants, et la production de croyances irrationnelles par à partir de données scientifiques, on lira avec profit le travail critique de Dominique Terre, intitulé *Les dérives de l'argumentation scientifique* (Paris, PUF, coll. « Sociologies », 1999).
[3] Nous verrons plus loin que Bachelard parle souvent de « métaphysique de l'imagination ».
[4] DD, p. V.

de justifier par des « preuves métaphysiques »[1] cette « propédeutique à une philosophie du repos »[2], qui se formulera dans le sens d'une métaphysique du rythme ? Dans cette perspective, ce que nous avons développé précédemment sur le thème de l'audace métaphysique de Bachelard prend tout son sens, et s'éclaire à nouveaux frais. Oscillant entre épistémologie historique et philosophie de la nature, entre philosophie des sciences au sens strict et examen des enjeux métaphysiques de la science, la pensée bachelardienne cherche à frayer sa propre voie, au risque de l'équivoque et de l'indétermination, de l'ambiguïté et de l'instabilité. Nous allons maintenant examiner dans le détail l'un de ces facteurs d'hésitation, qui réside dans la remise cause, par Bachelard lui-même, de la « séduction rythmologique » initiale. On constate en effet assez vite, en lisant la suite de l'œuvre de Bachelard, qu'il renoncera à développer son projet métaphysique initial.

Quelle sont les données du problème ? Pour schématiser, et donner l'idée générale, on commencera par souligner qu'après le point culminant de *La Dialectique de la durée*, la perspective rythmico-vibratoire ouverte par les textes des années 1931-1937, donnant les principes et les lignes de développement d'une métaphysique rythmologique, faisant du rythme l'essence dynamique de l'être et la base de la dynamique des phénomènes, ne sera pas prolongée, ni reprise en tant que telle. Bachelard semble en effet abandonner le projet rythmologique, et renoncer à l'idée de travailler à la constitution d'une nouvelle pensée métaphysique. Les œuvres épistémologiques des années 1938-1940, puis 1949-1953, ne mentionneront plus le rythme comme catégorie principielle, ni comme concept de travail. Bachelard parlera encore d'ondulations, de fréquence, de rayonnement, ainsi que des forces fondamentales qui régissent les structures élémentaires de la matière et le comportement des particules, mais en suivant l'axe mieux déterminé de leur dénotation, explicitant au passage leur signification objective.

Faut-il penser que Bachelard a considéré rétrospectivement son projet rythmologique comme le développement d'une « rêverie » de type préscientifique, qui ne satisfait pas aux prétentions d'une pensée désireuse d'intégrer les résultats et les normes de la science dans « ses efforts philosophiques pour comprendre le monde »[3] ? Doit-on alors penser, en se plaçant dans l'axe de l'évolution de la pensée bachelardienne, que la rythmologie a été ultérieurement jugée comme doublement insatisfaisante du point de vue de la rigueur de la démarche philosophique, non seulement en tant que *dangereuse séduction* dont il faut se

[1] DD, p. V.
[2] DD, p. V.
[3] DD, p. 21.

déprendre, parce qu'elle aboutirait finalement à cette « mystique du rythme »[1] dont Bachelard cherchait pourtant à se défendre, mais aussi en tant que *démarche fallacieuse*, dans la mesure où elle semble *in fine* se constituer en jouant sur une sémantique ambigüe et des significations floues, rendues possible par un usage métaphorique des concepts et faits scientifiques ? Dans cette perspective, ne peut-on pas considérer que le projet d'une philosophie rythmique généralisée nous dévoile les lignes de force d'un imaginaire bachelardien, un « point aveugle » du bachelardisme ? Bachelard, en donnant les principes de sa rythmanalyse, n'a-t-il pas indiqué finalement certaines de ses images, exprimées sous la forme impure de concepts imagés et d'images-idées, et par conséquent livré des indices sur ce qu'il appelle par ailleurs l'inconscient de la raison[2] des philosophes ?

Une telle ligne d'interprétation semble en première approximation satisfaisante, et nous permettre de mieux comprendre ce que nous avons par ailleurs désigné comme le « pas en arrière » de Bachelard, et ce pour plusieurs raisons dont nous allons d'abord restituer les arguments, puis indiquer montrer les limites.

On pourrait tout d'abord penser que le recul quasi « positiviste » de Bachelard est confirmé par la rectification opérée dans la suite de l'œuvre épistémologique en ce qui concerne l'usage du vocabulaire et des catégories rythmologiques, qui se traduit par la transposition de la sémantique rythmico-vibratoire dans le domaine de la poétique, par conséquent dans le champ de l'imaginaire. De ce point de vue, il s'agirait de penser que l'usage des notions de « rythme » et de « vibration » devient plus acceptable, et moins problématique, dans le champ littéraire, sur fond de démarcation entre les libertés de la parole poétique et les prétentions de la connaissance objective. L'usage des notions de « rythme » et de « vibration » serait dès pleinement métaphorique, et soustrait aux normes comme aux exigences d'objectivité qui s'imposent au discours qui prétend énoncer quelque chose de vrai à propos du réel. Une telle perspective semble d'autant plus valable que Bachelard fait un usage proliférant de la sémantique rythmico-vibratoire dans les textes classés dans le registre poétique, que ce soit dans le sens d'un *usage thématique* ou d'un *usage métaphorologique* C'est tout particulièrement le cas dans *L'Air et les Songes*, étude consacrée à l'imagination dynamique et aux diverses formes de mouvement des images, et dans *La Terre et les Rêveries de la volonté*, ouvrage dédié à l'étude de l'imagination des forces et à l'onirisme de l'action humaine contre une matière résistante. .

[1] DD, p. 132.
[2] Cf. TRR, p. 355 : « D'habitude, les philosophes se bornent à nous donner leurs idées. S'ils en venaient à nous dire leurs images, nous n'en finirions pas d'étudier les documents inconscients de la raison ».

Par ailleurs, on peut remarquer que la rythmanalyse développée dans le chapitre final de *La Dialectique de la durée*, concluant l'ouvrage avec des vues audacieuses sur la dialectique temporelle, ainsi que sur les relations entre le spirituel et le sensible, réapparaîtra ici et là au fil des textes ultérieurs, soit sous forme de renvoi au livre de 1936, soit sous forme de référence opératoire au concept. Deux textes, que nous analyserons de manière plus détaillée dans nos développements ultérieurs, sont de ce point de vue significatif. Il s'agit de l'article « Fragments d'un journal de l'homme » de 1952 où Bachelard, tout en déplorant notre pauvre connaissance du rythme, s'intéresse à la dynamique ambivalente des sentiments, dont la rythmanalyse permettrait la régulation[1], et de la causerie « Dormeurs éveillés » de 1954, où il est question de penser une articulation rythmanalytique des aspects diurne et nocturne, constitutifs de l'être humain[2].

Cependant, bien qu'elle présente des arguments à première vue convaincants, nous avons de bonnes raisons de penser que cette orientation herméneutique, fondée sur le transfert de la sémantique rythmico-vibratoire au domaine de la poétique, c'est-à-dire à la dynamique des images et plus généralement au domaine de l'imaginaire, ne permet pas vraiment d'éclairer, ni de rendre compte, du « pas en arrière » opéré par Bachelard. Pour étayer cette prise de position, nous allons montrer que l'abandon du champ sémantique du rythme dans les œuvres épistémologiques tardives ne garantit aucunement un renoncement effectif aux intuitions dynamistes qui sous-tendent le programme d'une métaphysique rythmologique. Là encore, il y a un ouvrage en particulier qui se présente comme un point névralgique, comme un nœud dans l'évolution de la pensée bachelardienne, d'autant plus intéressant qu'il consacre la critique épistémologique de la rythmophilie, avec des accents pour le moins positivistes, mais intègre par ailleurs la rythmanalyse du point de vue de la pédagogie scientifique. Il s'agit du *Rationalisme appliqué*.

Nous commencerons par la question de la pédagogie de la science, qui intervient au chapitre IV de l'ouvrage, sur laquelle nous passerons assez vite, dans la mesure où nous en avons aborder certains aspects dans la chapitre de la première partie consacré à la division du moi et que nous développerons la question pédagogique dans la dernière partie de notre travail. Quel est donc le contexte de la réflexion bachelardienne dans ce chapitre? Bachelard se propose d'y réfléchir à la manière dont peut intérioriser de manière féconde les instances de surveillance qui président à la normalisation de la psyché individuelle, du point de vue de l'acquisition de la réflexivité critique qui caractérise la pensée scientifique.

[1] Cf. DR, pp. 243-244
[2] Cf. CAU, pp. 106, 110.

Il s'agit notamment de « mettre au clair la division du moi et du surmoi, de manière à instituer en nous la vie franchement dialoguée »[1]. Le programme de réforme intellectuelle visée par la pratique réfléchie de la surveillance intellectuelle de soi dépend alors d'une vigilance critique à l'égard de soi-même, voire d'une autocensure. Mais Bachelard de souligner assez vite que la tension, l'attention et la censure impliquées par la conduite d'objectivité doivent être couplées, si l'on veut favoriser l'heureux développement su sujet en devenir de culture, la confiance et la dynamisation que donne l'ouverture sur un progrès de culture. D'où l'idée que « confiance et surveillance se développent d'une manière rythmanalytique : la confiance tendant à l'induction, la surveillance à la réduction »[2]. Dans cette perspective, on voit que pour Bachelard le problème posé par la synthèse de ces deux tendances contraires est pensé dans l'horizon d'une rythmanalyse, c'est-à-dire dans la perspective d'une organisation temporelle des opérations psychiques (réduction/induction) et des tonalités affectives (surveillance/confiance) en question, au point d'envisager un travail de « psycho-synthèse » permettant à l'individu de satisfaire son besoin de progrès. Plus loin dans l'ouvrage, il sera même question de coupler le « normativisme », le « pédagogisme » et le « catharsisme » (psychanalyse de la connaissance), pour en faire les trois attitudes principielles sensées régler la vie de l'esprit scientifique[3].

Nous pouvons alors conclure de ces premiers éléments du *Rationalisme appliqué* que le problème d'une structuration temporelle harmonieuse de la vie psychique, telle qu'elle émerge et se consolide notamment avec le concept de rythmanalyse dans les années 1930, ne disparaît complètement pas du discours épistémologique bachelardien. On en trouve encore des traces dans les œuvres des années 1940-1950, et ce jusque dans le livre où se trouve ailleurs une critique radicale adressée à la tentation naïve d'une pan-rythmie universelle, que nous allons maintenant examiner.

Dans le chapitre IX, intitulé « Le rationalisme mécanique et le mécanisme » [4], Bachelard envisage la rythmologie sous l'angle de la science, autrement dit dans l'axe d'une rythmologie scientifique, en vue d'expliciter les principes du rationalisme ondulatoire. Il ne s'agit plus de faire du rythme l'élément de base des dynamiques matérielle, vitale et psychique, mais de déterminer les principes du rationalisme mécanique et de montrer les limites comme les insuffisances de nos intuitions mécanistes ordinaires,

[1] RA, p. 71.
[2] RA, p. 72.
[3] Cf. RA, p. 146 : « Dès les premiers efforts de constitution des concepts scientifiques apparaissent les trois caractères épistémologiques par lesquels nous avons cru pouvoir spécifier l'activité de la pensée scientifique : le catharsisme, le pédagogisme, le normativisme ».
[4] RA, pp. 170-193.

qui conduisent à une « doctrine du mécanisme » à même de réduire notre compréhension des phénomènes dynamiques en privilégiant le schème réaliste et substantialiste de la « chose » en mouvement. Dans contexte, Bachelard suggère que le mot « vibration » peut nous induire en erreur, par ce que les images que nous sommes en mesure de former de la vibration ne peuvent pas rendre compte du mouvement vibratoire qui caractérise réellement la lumière. Comme le dit clairement Bachelard, en instant sur les dérives possibles d'une formulation imagée des idées scientifiques :

> Comme nous avons mis en évidence dans le précédent chapitre un canton algébrique très particulier du régionalisme électrique touchant des organisations des phénomènes électriques vibratoires, nous allons présenter un rapide dessin d'un rationalisme ondulatoire. […]
>
> Là encore il faut effacer la fausse clarté d'une déclaration mécaniste si l'on veut bien comprendre l'effort des constructions algébriques. Ainsi peut-on dire qu'on fait du mécanisme parce qu'on dit que la lumière est un phénomène *vibratoire* ? Ne fait-on pas plutôt des mathématiques du seul fait qu'on décide que ce mouvement vibratoire peut être représenté par un cosinus ? Si l'on suit l'*action réelle* de la pensée scientifique, au lieu de dire : la lumière est une vibration de l'éther, ne serait-il pas plus exact de dire : *la lumière est un cosinus* ? Sans doute, cette dernière expression est outrée, paradoxale, obscure, mais au moins elle n'a pas la *fausse clarté verbale* de la locution réaliste et mécaniste : la lumière est une vibration. Car, ici, la vibration n'est qu'un *mot*, on ne peut même pas s'en faire une image précise étant donné le nombre fantastique des vibrations par seconde[1].

Dans cette perspective, on comprend que Bachelard doute sérieusement de la valeur opératoire du vocabulaire de la vibration pour penser l'aspect ondulatoire de la lumière, même en première approximation. Il faudrait préférer aux images vibratoires le langage rigoureux de la démonstration mathématique et du raisonnement expérimental. De sorte que Bachelard insistera dans les pages suivantes sur la nécessité de rompre avec les images et la connaissance commune pour comprendre correctement le mouvement vibratoire. La rythmologie se présente alors dans l'axe spécifié de la « science des rythmes »[2], fondée sur les éléments de la trigonométrie. Ainsi que le souligne Bachelard, c'est à cette condition

[1] RA, p. 183.
[2] RA, p. 190.

que l'on pourra comprendre le mouvement vibratoire dans le sens d'un rationalisme, autrement dit dans le cadre d'une composition inter-fonctionnelle de concepts objectivés, ici la vibration, la période, la fréquence, les sinus, les cosinus. Dès lors, la rythmologie ne peut prétendre au statut de connaissance fondée, relativement à des phénomènes matériels, que dans la mesure où elle conjugue l'organisation mathématique (par les équations) et la détermination expérimentale (par les mesures) du phénomène, selon le double axe de développement du rationalisme appliqué. Bachelard insiste finalement, pour conclure son analyse sur la détermination scientifique de la vibration, du rythme, et plus généralement des phénomènes périodiques, sur les travaux du mathématicien et physicien français Joseph Fourier, dont le célèbre théorème « peut nous servir d'exemple pour un rationalisme de la composition des vibrations »[1]. Convaincu de la valeur de ce théorème, Bachelard va jusqu'à récuser les conceptions irrationalistes à propos du temps.

Nous pouvons en conclure que la rythmologie scientifique, solidement constituée sur la base rationnelle du théorème de Fourier – dont on doit rappeler au passage qu'il a une certaine importance dans les travaux épistémologiques de Bachelard[2], et que celui-ci estimera même qu'il fonde « une ontologie mathématique des mouvements vibratoires »[3] – rend caduque toute tentative philosophique de faire de la vibration et du rythme des réalités substantielles qui permettraient de rendre compte de la nature essentielle des toutes choses, c'est-à-dire de la totalité de l'étant. Dans le cadre de cette réduction épistémologique, qui semble opérer dans le sens inverse des textes des années 1930, qui procédaient plutôt à une induction et une amplification du phénomène rythmico-vibratoire à partir de la théorie du rayonnement, Bachelard précise que la profondeur ontologique donnée à la vibration constitue un obstacle à la connaissance objective du phénomène vibratoire. Nous restituons là encore le passage dans son intégralité :

> Le mot *vibration* dès qu'il fut chargé d'une réalité absolue propagea son réalisme intempérant. On voulut un sujet pour le mot vibrer, une matière agitée par une vibration, un éther qui emplît les espaces interstellaires. On dépassa d'une manière réalistique le domaine de l'expérience confiné aux interférences. Le mot *vibration* devint un *mot réponse*, un mot pour philosophe. Au lieu de lire et d'étudier les *démonstrations* de l'optique physique, le philosophe prend la

[1] RA, p. 190.
[2] Sur l'usage bachelardien des travaux scientifiques de Joseph Fourier, on consultera tout particulièrement l'étude suivante : D. Parrochia, « Bachelard et la transformée de Fourier », in *Cahiers Gaston Bachelard*, n°9, Éditions de l'Université de Bourgogne, 2007, pp. 137-149.
[3] ARPC, p. 188.

> notion de vibration dans son hypothèse et résume un livre en ne prenant que la première page. Qu'est-ce, *au fond*, que la lumière, demande-t-il ? Et il répond – il se répond à soi-même – : une "vibration". La vulgarisation des sciences, en mettant le mot *vibration* dans un contexte de connaissances vulgaires, coupe tout l'essor mathématique de la théorie des vibrations lumineuses. La formule : *la lumière est une vibration* est ainsi devenue un "lieu commun" de la philosophie de la nature. Mais à cette occasion il nous semble que le débat entre rationaliste et empiriste peut prendre une forme très nette. De quel côté la formule : *la lumière est une vibration* est-elle claire, distincte, vraie, féconde ? [...] Du côté réaliste tout est surcharge, hypothèse, affirmation gratuite, *croyance*. Du côté rationaliste, tout est construction, déduction, confirmation explicite, tout est *démonstration* ? C'est du côté rationaliste que se posent les *problèmes,* donc la science active[1].

Que pouvons retenir de ces développements ? Nous soulignerons un point selon nous essentiel : bien que Bachelard n'ait jamais vraiment substantialisé le phénomène vibratoire, au point de faire de la vibration la substance de toute chose prise à la racine, ce que semble conformer l'inscription de son intérêt initial pour la pensée rythmologique dans le cadre d'une critique sans concession du substantialisme, l'usage qu'il faisait de la sémantique rythmico-vibratoire dans les textes des années 1930 n'avais sans doute pas la rigueur nécessaire, même en étant appuyé sur des connaissances physico-mathématiques solides, dans la mesure où les mots « rythme » et « vibration » peuvent recevoir des connotations spécieuses pour le lecteur qui les aborde en contexte de connaissance commune. De ce point de vue, on peut dire que les textes gravitant autour de *La Dialectique de la durée* et de « Lumière et substance » peuvent rétrospectivement apparaître comme ambigus, ou tout au moins sembler être susceptibles d'entretenir une certaine équivoque logique, en grevant la conception scientifique par des intuitions substantialistes communes. Dans les passages précédents du *Rationalisme appliqué*, on voit clairement que le discours bachelardien se fait beaucoup plus prudent quand il parle de rythmologie. Le discours présente alors le ton austère des « raideurs rationalistes », comme à les désigner souvent Bachelard. Aux antipodes des envolées lyriques de la rythmologie initiale, et de l'enthousiasme des premiers élans, le propos se trouve désormais bien circonscrit dans les limites définies par la connaissance claire et distincte des phénomènes périodiques, fournie par le rationalisme appliqué. Les mots « rythme » et « vibration » ont alors une dénotation bien spécifiée,

[1] RA, pp. 183-184.

soutenue par des connaissances mathématiques précises, rendues possible par l'usage des outils de la trigonométrie. Il s'agit non plus de considérer le rythme et la vibration comme des éléments essentiels de l'être, la vibration pouvant être assimilée à l'instant et le rythme désignant une composition d'instants, mais comme les éléments d'un rationalisme désigné comme « rythmologie générale »[1], qui signe la convergence et l'intégration dans un perspective élargie de plusieurs disciplines scientifiques (ou « rationalismes régionaux »), à savoir l'acoustique, l'optique physique, l'électromagnétisme, la mécanique ondulatoire. C'est par leurs liaisons fonctionnelles au sein d'une topologie de concepts que ces notions acquièrent alors leurs consistance épistémologique, en rupture avec les intuitions substantialistes et réalistes communes, formées au contact des objets que nous percevons l'échelle macroscopique.

De sorte que nous pouvons considérer le texte de 1949 comme l'occasion d'une mise au point rétrospective, qui vient sanctionner l'usage des notions rythmico-vibratoires dans les textes des années 1930, risqué et dangereux, au profit d'un usage raisonné, réinscrit dans le domaine de la nouménologie scientifique. Ne faudrait-il pas alors penser que le philosophe visé dans le précédent extrait, critiqué pour son usage spécieux, parce que simplement verbal, de la notion de vibration, est Bachelard lui-même, celui de 1934-1936 ? Doit-on en effet considérer que *Le Rationalisme appliqué* vient porter un coup fatal, en lui donnant un désaveu complet, au projet initial d'élaborer une conception dynamiste du réel ? Bachelard procède-t-il ainsi, comme peut donner à le penser son insistance sur la clôture nomologique de la science des phénomènes vibratoires, à une réduction de type positiviste, qui restreint l'usage des notions au champ rationnel des propositions démontrables et de la détermination des lois des phénomènes ? Serait-il finalement question de court-circuiter définitivement la surcharge ontologique naïve associée aux mots « vibration » et « rythme » pris comme des substantifs, et non comme des propriétés spécifiques qui caractérisent certains aspects des phénomènes physiques ?

Si tel était le cas, on assisterait à une liquidation en bonne et due forme de l'essai de métaphysique inauguré par Bachelard dans les années 1930. Parler de « pas en arrière » serait de ce point de vue un bel euphémisme, et il serait plus adéquat de s'exprimer en termes de « déconstruction radicale ». Nous n'irons pas jusque-là. Nous soutiendrons au contraire que la séduction rythmologique persiste jusque dans les œuvres tardives, épistémologiques et poétiques, mais en changeant de terminologie. De sorte qu'il faudrait

[1] RA, p. 185.

même dire ce que ce n'est pas vraiment la rythmologie qui persiste, mais ce que Bachelard cherche à penser et à exprimer de manière adéquate, en usant à un moment donné des notions de rythme et de vibration, qui opèrent tantôt dans le sens des idées, tantôt dans le sens des images. De notre point de vue – nous donnerons des éléments de preuves juste après – la sémantique rythmico-vibratoire prend tout son sens comme moyen d'expression des intuitions dynamistes qui caractérisent l'imaginaire philosophique bachelardien. Comment dès lors rendre compte, en suivant une telle option, du « pas en arrière », maintenant que nous avons souligné qu'il n'est pas à comprendre comme un désaveu que Bachelard adresserait aux tentations de ses « œuvres de jeunesse » ? Nous avons de bonnes raisons de penser, sans céder en rien aux explications psychologisantes ou biographiques, et en restant sur le plan de l'organisation interne de l'œuvre bachelardienne telle qu'elle a été publiée, que l'élaboration du la psychanalyse de la connaissance objective doit ici être prise en compte. Nous y voyons des éléments de compréhension et de mise en perspective du « pas en arrière » qui nous occupe depuis de nombreuses pages. Il s'agit globalement pour nous de souligner ici le rôle déterminant de *La Formation de l'esprit scientifique* mais aussi de *La Psychanalyse du feu* dans le parcours bachelardien. Ce qui justifie une telle approche est en première instance le fait que ces deux livres constituent philosophiquement des œuvres charnières dans l'œuvre, mais aussi qu'ils se situent chronologiquement entre les œuvres des années 1934-1936 et celles des années 1949-1953. Entre ces deux périodes de production épistémologique, consacrées aux révolutions du nouvel esprit scientifiques ainsi qu'aux recherches les plus récentes de la physique de l'époque, Bachelard a en effet développé toute la thématiques des obstacles épistémologiques, et par conséquent formulé de manière plus systématique l'effet perturbateur des représentations immédiates, liées à des projections inconscientes, sur la démarche de connaissance. Plus particulièrement, on voit émerger dans ces textes de la fin des années 1930 l'idée, que nous avons déjà abordée, selon laquelle les progrès des connaissances objectives n'annulent aucunement les dispositions subjectives propices à la rêverie. Au fil de ses analyses, Bachelard montre en effet à cette époque que mêmes les esprits qui ont acquis une claire conscience de rationalité dans un secteur de l'expérience, peuvent se laisser entraîner pas des motifs inconscients à propos d'autres expériences. La possibilité pour que les conditions primitives de la rêverie interfèrent à nouveau avec la détermination objective des phénomènes demeure sensible, et prégnante. C'est ce qui se trouve très nettement mis en évidence dans *La Psychanalyse du feu*, à l'occasion du chapitre portant sur l'histoire de la chimie, quand Bachelard examine à propos du phénomène de la chaleur le mélange pseudoscientifique fait

de rêverie inconsciente et de valorisation affective qui a bloqué le progrès de la connaissance des phénomènes calorifiques et chimiques, comme le montre le cas paradigmatique de l'alchimie, mais aussi celui de certains savants du XVIII^{e} siècle tels que Boerhaave[1]. On pourrait, dans cette perspective, faire l'hypothèse que ce passage par tout ce travail de critique « écrit en marge d'interminables lectures »[2], portant sur des valorisations irraisonnées et des images spécieuses, a peut-être conduit Bachelard à prendre conscience du caractère expansif, lyrique et enthousiaste, de ses effusions rythmologiques. En sorte qu'il aurait ensuite renoncé à développer le programme métaphysique initial, et à construire une conception du monde fondé sur une philosophie rythmique généralisée.

Une telle hypothèse, pour séduisante qu'elle soit, et même si l'on se défend contre dérive herméneutique teintée de psychologisme et de biographisme, n'est pas vérifiable, ni défendable sur la base des textes disponibles. Dès lors, il est plus raisonnable de conclure à une tension inhérente au discours bachelardien, sensible quand on confronte les textes des années 1934-1936 et le *Rationalisme appliqué*, entre : 1) d'un côté l'*effort épistémologique* d'expliciter les *conséquences philosophiques* des bouleversements de la conception des phénomènes réels et de la réalité matérielle par le nouvel esprit scientifique ; 2) d'un autre côté, la tentation de *transcender le cadre épistémique* de la science constituée, en *dépassant les limites imposées par l'enquête scientifique*, au profit de considérations plus générales, à portée métaphysique, portant sur la détermination des propriétés du réel, et ne relevant donc plus directement des résultats scientifiques proprement dits ; 3) sur fond néanmoins d'une *volonté rationaliste* de rester en accord avec les connaissances objectives des différentes sciences expérimentales, sans céder aux sirènes de la pure spéculation philosophique déliée des acquis scientifiques. En sorte que le discours bachelardien, sur cette question de la rythmologie, nous semble avoir oscillé entre deux options contraires, qui mettent en jeu deux des trois manières de coupler science et philosophie au sein de la philosophie des sciences, telles que nous les avons mentionnées plus haut avec Anne Fagot-Largeault, à savoir : 1) *l'épistémologie historique*, cherchant à expliciter de manière réflexive la pensée scientifique et ses progrès dans le mouvement immanent de son histoire ; 2) et la *philosophie de la nature*, qui procède à l'élaboration d'une conception du réel et de ses diverses manifestations phénoménales par un processus d'amplification spéculative.

[1] PF, pp. 107-142.

[2] Ce sont les mots utilisés par Bachelard lui-même dans une lettre en date du 11 janvier 1938 adressée à Albert Lautman, reproduite en 1987 dans la *Revue d'Histoire des sciences* (volume 40, n°40-1). Une version de cette lettre est disponible sur le portail de revue scientifiques « Persée », à l'adresse suivante : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhs_0151-4105_1987_num_40_1_4491

4. De la rythmologie à la dynamologie

Sur fond de cette indétermination et de cette oscillation de la pensée bachelardienne, la question demeure alors ouverte de savoir si Bachelard a vraiment renoncé à la conception dynamiste du réel qui se forme autour de *La Dialectique de la durée* dans les années 1930, un réel à la fois pris dans son ensemble comme réalité temporelle de nature rythmique, et distribué sur les trois plans qui le spécifient en dynamique matérielle, dynamique vitale, et dynamique psychique. Nous avons déjà laissé entendre, plusieurs fois, que ce n'était sûrement pas le cas. Il nous faut maintenant étayer ces remarques superficielles par une analyse plus détaillée, en convoquant des textes qui permettent de justifier l'hypothèse selon laquelle le projet inauguré par la rythmologie n'a pas été abandonné mais reformulé, sur la base d'un autre vocabulaire se formant autour du concept de « dynamologie », dont on doit signaler qu'il se distribue de manière parallèle dans les textes épistémologiques et les textes poétiques. Nous nous concentrerons ici sur un ouvrage de philosophie des sciences – *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* – non pas en raison du présupposé, qui serait infondé, d'un manque de consistance des arguments construits sur l'examen de la dynamologie psychique et de la dynamique imaginaire[1], pour soutenir la perspective d'une reprise et d'un approfondissement, du projet métaphysique initial, mais pour deux raisons que nous allons explicité brièvement : 1) *premièrement*, il faut prendre en compte le fait que *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* est publié en 1951, c'est-à-dire deux ans après *Le Rationalisme appliqué*, ouvrage dans lequel intervient la réduction épistémologique de la rythmologie que nous examiné longuement ; 2) *deuxièmement*, parce que dans cet ouvrage consacré à la productivité de pensée et à l'inventivité théorique de la microphysique, Bachelard prendre une nouvelle fois le risque de proposer des vues générales sur l'essence dynamique du réel, ce qui réintroduit une portée métaphysique de son discours philosophique. On trouve ainsi dans ce de texte épistémologique un pendant physique de la conception dynamiste de la vie psychique, en sorte d'une convergence, ou plus modestement d'une indication, en direction d'un intérêt pour une conception dynamologique généralisée du réel, intégrant la réalité matérielle et la

[1] Sur les développements de la dynamologie dans le champ poétique, il faut se reporter spécialement à deux livres : *L'Air et les Songes* et *La Terre et les rêveries de la volonté*. Mais il est important de souligner que la sémantique dynamiste est disséminée dans la plupart des textes consacrés à l'imaginaire, tout particulièrement dans la tétralogie consacrée aux quatre éléments matériels. Nous l'avons souligné au chapitre 2.

réalité psychique dans la perspective d'une philosophie de la nature et d'une anthropologie philosophique, sans les réduire l'une à l'autre ni les cliver dans le sens d'une séparation ontologique des substances.

Venons-en donc à l'examen de cet ouvrage, avant-dernier livre de philosophie des sciences qui ait été publié par Bachelard. Celui-ci n'y parle pas spécifiquement de rythme, ni de vibration, mais se préoccupe de la « dynamologie » que les nouvelles sciences physiques tendent à mettre au jour sur la base de l'étude des phénomènes à l'échelle microphysique, dont les propriétés essentielles seraient de nature énergétiques. Dans le chapitre V, intitulé « Le rationalisme de l'énergie », Bachelard insiste tout particulièrement sur la nécessité, pour bien comprendre l'importance et toute la portée des changements impliqués par les nouvelles théories, de substituer à la notion courante d'« ontologie », fondée sur les idées de permanence et d'identité de l'être, celle de « dynamologie », qui serait finalement plus appropriée pour rendre compte de manière idoine de la révolution ontologique en jeu. Voilà dans quels termes Bachelard formule alors sa pensée, dans un passage significatif :

> Il nous faut dès lors, pour bien voir la portée du rationalisme de l'énergie, suivre le rationalisme réformé, le rationalisme attaché à l'expérience de plus en plus précise. Au début du XX^{e} siècle se place en effet la réforme fondamentale de l'énergétisme, le passage de la notion d'énergie essentiellement continue, continue comme l'espace et le temps, à la notion essentiellement discontinue, discontinue comme le nombre. Jamais peut-être une "contradiction historique" n'a été plus fondamentale, plus nettement dialectique. Et si l'on donne à la philosophie de la connaissance la mobilité même de cette grande révolution scientifique, on peut bien s'étonner des nombreuses déclarations d'un irrationalisme attribué à la mécanique quantique que la quantification de l'énergie va instituer. C'est au moment où la pensée quitte l'irrationalité d'un continu non recensé pour acquérir les méthodes de comptabilité adéquate des états discontinus expérimentés qu'on prétend rencontrer de nouvelles preuves du caractère fondamentalement irrationnel du réel ! Une plus grande perversion dans l'estimation des valeurs de la connaissance est-elle possible ? La mécanique quantique en comptabilisant les caractères spectraux des substances chimiques ouvre la voie pour une rationalisation de la matière sous couvert de la rationalisation de l'énergie. Mais il faudra mener à fond la révolution ontologique, prendre par conséquent la matière dans son essence dynamique.

> C'est l'énergie qui devient la notion ontologique fondamentale de toute doctrine moderne de la matière le principe même de l'individualisation des substances matérielles. Toute la philosophie atomistique est, de ce fait, à réformer. Il faudra décider si le réel a une structure en fonction de ses qualités ou s'il livre des phénomènes dynamiques en fonction de sa structure. Là encore, nous sommes devant une dialectique dont nous ne pouvons prévoir la portée.[1].

On comprend, en lisant ces quelques lignes, que la conception énergétiste a pour Bachelard introduit une rupture dans l'ordre des représentations et des méthodes, en proposant une compréhension renouvelée des phénomènes matériels[2]. On retiendra également de ce texte que la notion d'énergie semble acquérir désormais une importance capitale aux yeux de Bachelard, qui propose explicitement d'en faire le vecteur d'une « révolution ontologique » ! En sorte que la notion d'énergie, loin de conduire nécessairement à une doctrine philosophique spécieuse, prônant l'irrationalisme dans le sens du « mystère » que constitueraient les forces profondes ou obscure inscrites au cœur du réel lui-même, pourrait au contraire servir de base à de nouvelles intuitions en accord avec les données scientifiques, à une double condition : 1) non seulement à condition d'être comprise dans le sens objectivé et vérifié du rationalisme de l'énergie ; 2) mais aussi et surtout, selon l'axe de la psychanalyse de la connaissance objective, à condition d'être démarquée et purifiée des conceptions énergétistes ordinaires, de nature plutôt réaliste et substantialiste, qui comprennent confusément l'énergie comme une substance ou un fluide qu'on peut capitaliser ou dépenser, dont la possession est une valeur immédiatement mais faussement claire pour l'inconscient[3].

Plusieurs passages du livra abondent dans le sens d'une valeur épistémologique et d'une portée philosophique centrales de la notion d'énergie. Plus loin dans le même chapitre, Bachelard congédie ainsi le géométrisme, qui conduit à une compréhension spatialisée et statique des microphénomènes, figés dans la forme de l'objet ordinaire :

---

[1] ARPC, p. 135.

[2] Pour une étude épistémologique et historique détaillée sur la question de l'énergétisme, on lira les deux volumes coordonnés par D. Ghesquier-Pourcin, M. Guedj, G. Gohau, M. Paty, *Energie, science et philosophie au tournant des XIX^e^ et XX^e^ siècles*, Paris, Éditions Hermann, 2010. Le premier volume s'intitule : « L'émergence de l'énergie dans les sciences de la nature », et le volume II « Les formes de l'énergétisme et leur influence sur la pensée ».

[3] On pourrait sans doute appliquer ici à la notion d'énergie le schéma général des analyses consacrées au complexe de possession et au sentiment de l'avoir caractérisant le réalisme naïf dans FES, au chapitre VII : « Psychanalyse du réaliste ».

> Dans la science du noyau, la primauté des aspects énergétiques est si évidente que nous pouvons trouver là des arguments décisifs pour le caractère fondamental d'une ontologie dynamique ou, si l'on veut, en réalisant philosophiquement l'inversion épistémologique sur laquelle nous voulons attirer l'attention, de la dynamique ontologique […] De la physique du noyau, toute géométrie est bannie. La physique du noyau est uniquement, essentiellement, une *Energétique*. Le concept d'énergie est donc bien, dans ce domaine, un *concept premier*[1].

Et Bachelard de souligner finalement, dans les dernières pages du chapitre :

> Nous n'avons pas encore envisagé un caractère révolutionnaire de la physique du XX^e^ siècle qui apporte un argument important à une philosophie dynamique, à une philosophique qui pose la primauté de la dynamologie vis-à-vis de l'ontologie. Une des conséquences les plus importantes de la relativité einsteinienne a été la synthèse des deux principes fondamentaux : conservation de la masse et conservation de l'énergie. Cette synthèse résultait de la découverte qu'une énergie a une masse et que la masse est une énergie. La formule de transaction entre masse et énergie, donnée par Einstein, est d'une merveilleuse simplicité, d'une totale rationalité. On peut la lire dans les deux sens, soit $m = E/c^2$, soit $E = mc^2$, *m* étant la masse, E l'énergie, *c* la vitesse de la lumière. Cette formule représente deux axes de pensée qui visent deux aspects fondamentaux du réel.
>
> Quand on en vient aux déterminations précises, on voit sans doute qu'une énergie que nous tenons pour *grande* a une masse que nous tenons pour *petite*. Mais l'estimation de cette grandeur et de cette petitesse est relative à notre « situation sensible ». Cette "situation sensible" ne doit en rien obscurcir notre « situation rationnelle ». En fait, la formule d'Einstein a été vérifiée dans des occasions si multiples, elle a apporté une compréhension de phénomènes si nouveaux qu'il faut la considérer comme "une des bases naturelles de la physique moderne".[2].

Que pouvons-nous retenir ce tout cela ? Nous soulignerons plusieurs points. En premier lieu, on doit insister sur le fait que Bachelard demeure ici en phase avec les

[1] ARPC, p. 145.
[2] ARPC, p. 148.

exigences de l'*habitus* rationaliste qui régit l'écriture de ses ouvrages de philosophie des sciences. Il s'agit de ne pas basculer dans une « mystique » irrationnelle de l'énergie, de même qu'il était question dans *La Dialectique de la durée* d'éviter de céder aux effusions d'une « mystique » du rythme. La référence à la physique einsteinienne montre bien ici que c'est sur la base d'une théorie scientifique rationnelle, symbolisée par une formule algébrique et consolidée par vérifications expérimentales, que doit s'opérer la révolution intellectuelle qui affecte notre conception de la nature de la réalité, autrement dit le saut de l'ontologie à la dynamologie, comprise comme une ontologie d'essence dynamique. La situation du discours bachelardien, de ce point de vue, apparaît semblable à celle de la démarche inaugurée dans les années 1930, à la différence près que maintenant ce n'est plus le rythme qui centralise les préoccupations spéculatives de Bachelard, en faisant converger vers un concept central la sémantique rythmico-vibratoire, mais la notion d'énergie. C'est pourquoi nous pensons qu'il est justifié, sans dogmatisme et en restant mesuré, de faire l'hypothèse qu'au seuil des années 1950 se joue dans la pensée bachelardienne une transposition du doublet « rythme-matière » au doublet « masse-énergie », c'est-à-dire un déplacement des préoccupations rythmologiques vers les préoccupations dynamologiques, sur fond d'un passage au vocabulaire de l'énergétisme. Comme le disait déjà Bachelard dans l'introduction de l'ouvrage :

> Nous avons essayé de monter […] le rôle fondamental joué par la notion d'énergie dans la science contemporaine. Même à l'égard de l'énergétisme de la science du XIX^e^ siècle, il y a, ici, un mouvement épistémologique supplémentaire à accomplir. Il faut accéder à un énergétisme direct, à des doctrines qui partent vraiment de la notion d'énergie reçue comme primitive. A bien des égards on voit une pure *dynamologie* primer ici une *ontologie*[1].

Cependant, il faut dans un deuxième temps se demander ici quelle est la portée métaphysique donnée par Bachelard à ces conceptions dynamologiques – s'il y a vraiment une telle portée à leur attribuer – sachant par ailleurs que dans les première pages du livre il était précisé qu'à la différence des philosophes et des historiens de la philosophie « les savants se font un curieux et symptomatique scrupule d'éviter toute affirmation métaphysique »[2] ? Faut-il ainsi faire de l'énergétisme scientifique une doctrine généralisée qui permettrait de fonder une conception unifiée et totalisante du réel, dans l'horizon d'une

[1] ARPC, p. 18.
[2] ARPC, p. 1.

philosophie dynamiste qui donne le primat au mouvement ainsi qu'aux forces sur les états, et explique l'être par le devenir de ses transformations énergétiques ? Ou alors est-il plus raisonnable, en se fiant à un principe d'économie dans la pensée et à une exigence de prudence dans l'usage des concepts scientifiques, de penser que Bachelard se contente finalement ici d'expliciter le soubassement énergétiste de la microphysique, sans pour autant prétendre à une généralisation à l'ensemble du réel ? Il est difficile de résoudre ce problème par une réponse univoque, et de trancher nettement ce nœud gordien constitué par le référentiel dynamologique du discours bachelardien autour des années 1950. En effet, on a d'un côté des indices qui plaident en direction d'une *interprétation minimaliste* de la dynamologie. En suivant cette première option herméneutique, on soutient la nécessité de circonscrire la dynamologie physico-chimique dans les limites de la science microphysique, dont les théories et les lois s'appliquent de manière spécifique à l'échelle de l'infiniment petit. L'énergétisme aurait ainsi un garantie de sa rationalité par son application précise à un secteur bien déterminé de phénomènes, à une échelle spécifié de l'expérience, en sorte qu'il serait erroné et injustifié d'en faire « un rationalisme a priori qui doit valoir pour toutes les expériences »[1]. Pour appuyer ce point, on rappellera par exemple, comme l'indiquait une précision dans l'un des extraits que nous avons cité précédemment, que « le concept d'énergie est donc bien, dans ce domaine, un concept premier » (nous soulignons). Or, si l'on suit rigoureusement les normes et les directives méthodologiques du rationalisme régionalisé[2], qui nous demandent de ne pas transposer sans raisons ni preuves, au-delà de ce qui est nécessaire, les principes d'explications et les connaissances valables dans un domaine de l'expérience sur un autre domaine du savoir, alors on peut considérer que le caractère fondamental du concept d'énergie n'est peut-être pas transposable tel quel à notre échelle, et généralisable à « une expérience d'Univers »[3].

Cependant, d'un autre côté, on rencontre bien sous la plume bachelardienne des formules qui se présentent sous les traits de propositions à la portée plutôt générale et à l'extension relativement indéterminée, malgré leur contexte épistémologique, mais ne satisfaisant pas quoi qu'il en soit aux exigences de spécification et d'application précisées du rationalisme régional que constitue la physique subatomique. Un exemple significatif de flottement des significations est identifiable dans le chapitre qui précède la présentation du rationalisme de l'énergie, consacré au statut ontologique des corpuscules de la physique.

[1] RA, p. 131.
[2] Pour un examen approfondi du thème des rationalismes régionaux et ses conséquences pour la détermination du réel, cf. RA, chapitre VII, pp. 119-137.
[3] RA, p. 131.

Voilà ce que dit alors Bachelard, au terme d'une analyse qui conclue au pluralisme ontologique des divers éléments structuraux de la réalité microphysique :

> Enfin – dernière remarque philosophique ! – les corpuscules de la physique contemporaine sont, en fait, plus exactement des centres de force que des centres d'être. Ils ne refusent pas un devenir mutuel, des compositions qui sont avant tout des compositions dynamiques. Ils se caractérisent comme des *états* dans une transformation dynamique toujours possible. Nous revenons sans cesse à un aspect essentiellement dynamique du réel. Nous allons, dans le prochain chapitre, présenter le progressif privilège des explications dynamiques dans la microphysique[1].

En sorte qu'en pointant avec insistance vers l'essence dynamique de la matière[2], et en faisant état de son adhésion déterminée à la perspective d'un changement global dans la manière de penser, qui suivrait les principes d'une « philosophie dynamique »[3], d'une « ontologie dynamique »[4] ou encore d'une « dynamique ontologique »[5], Bachelard nous paraît se maintenir dans une situation relativement ambigüe, du point de vue de la valorisation des aspects énergétiques-dynamiques du réel, en oscillant entre réduction épistémologique et induction spéculative, application restreinte et amplification. La détermination du caractère paradoxal de notre situation sensible[6], ainsi que la détermination de la microphysique contemporaine comme base nouménale de la nouvelle conception du réel[7], semblent converger en ce sens. En ce qui concerne le premier point, Bachelard insiste dans *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* sur le privilège que nous accordons à la masse, au détriment des aspects énergétiques, en raison de notre plus faible sensibilité à la détection de l'énergie. Nous serions en effet, selon Bachelard, plus sensibles aux manifestations fréquentielles (lumière, son) de l'énergie qu'à ses manifestations massiques (pesanteur, toucher). Dans cette perspective, notre propre constitution physiologique, avec toute la force de conviction de nos intuitions musculaires et pondérales, aurait été un obstacle à l'objectivation des propriétés énergétiques fondamentales du réel, au profit des propriétés impliquant la masse. La solidité et le poids

[1] ARPC, p. 129.
[2] ARPC, p. 135.
[3] ARPC, p. 148.
[4] ARPC, p. 145.
[5] ARPC, p. 145.
[6] ARPC, pp. 149-151.
[7] ARPC, pp. 14-16.

des objets que nous manipulons dans la vie ordinaire sont des éléments de compréhension de nos déficits en termes d'intuition énergétiste. Ce qui nous conduit au deuxième point, qui engage le doublet phénomène-noumène, et nous conduit à séparer la phénoménologie immédiate (situation sensible), qui nous fait apparaître de manière privilégiée les aspects massiques de l'expérience, de la nouménologie microphysique (situation rationnelle), qui nous permet de rendre compte plus adéquatement des aspects essentiellement dynamiques des phénomènes. La science contemporaine nous confronte ainsi à un domaine paradoxal, où « [les racines de l'objectivité] sont dans ce qu'on ne voit pas, dans ce qu'on ne touche pas, dans cette région que la raison elle-même institue désormais comme un au-delà de l'expérience : la microphysique »[1]. N'est-il pas dès lors question de rationnellement expliquer un réel que nous ne pouvons observer ni sentir correctement par no sens ?

Toujours est-il que la dynamologie scientifique nous paraît bien, de même que la dynamique psychique, l'expression de certaines lignes de force de l'imaginaire dynamiste bachelardien, tel qu'il est disséminé dans l'œuvre, se trouvant des formulations différentes selon les périodes, et s'exposant à des exigences contradictoires. Nous en donnerons encore deux éléments d'objectivation, pris dans *Le Matérialisme rationnel*, dernier ouvrage d'épistémologie de Bachelard, et dans *La Philosophie du non*, qui se présente comme l'ouvrage philosophique bachelardien par excellence, déjà par son titre.

Si l'on se réfère à certaines propositions du *Matérialisme rationnel*, on constate que la portée générale que Bachelard accorde à l'énergétisme s'étend au-delà de la délimitation au domaine restreint de l'étude des phénomènes microphysiques. Il est notamment question d'un « existentialisme de l'énergie »[2], qui se traduit par la détermination du concept d'énergie comme étant un concept fondamental en général, dans le sens d'une interprétation cette fois maximaliste de l'énergétisme. Voilà ce que dit alors Bachelard :

> Un philosophe qui reconnaîtra l'instance profonde qu'est l'énergie, un philosophe qui qui suivra la pensée effective du chimiste contemporain devra convenir que l'énergie joue désormais le rôle de la *chose en soi*. Cette vieille notion, dont on a si souvent dénoncé le caractère de monstrueuse abstraction, la voici toute concrète. Du moins, on peut placer l'énergie philosophiquement comme on plaçait la chose en soi : elle est le support fondamental des phénomènes. […] Le matérialisme a un fond d'énergétisme[3]

[1] ARPC, p. 15.
[2] MR, p. 177.
[3] MR, pp. 177-178.

De telles affirmations nous donnent des raisons de penser que Bachelard, en parallèle de son travail épistémologique, maintient une seconde ligne de spéculation philosophique, qui consiste à dégager les principes fondamentaux d'une conception dynamique du réel, en accord avec la science. Un autre passage confirme cette propension, quand Bachelard nous engage à penser l'énergie, dans un sens ontologique, comme la racine de toute chose :

> Il faut dire: l'énergie *est*. Elle est absolument. Et par une conversion simple, on peut dire deux fois exactement la même chose : l'être est énergie – et l'énergie est être. La matière est énergie [...] L'énergie est le support de tout ; il n'y a plus rien *derrière* l'énergie[1].

On voit bien que Bachelard, dans ces extraits, ne dit pas simplement que l'énergie est, dans le sens d'un engagement ontologique minimal, mais au contraire qu'elle est absolument, dans un sens explicitement maximal, au point de pouvoir être considérée comme la « racine essentiellement énergétique des phénomènes »[2]. Comment pourrait-on alors prétendre, dans une perspective strictement minimaliste voire éliminativiste, qu'il est légitime de réduire la conception bachelardienne de la dynamologie à sa dimension strictement scientifique, quand on se trouve face à de telles affirmations de nature plutôt métaphysique, qui généralisent l'usage du concept d'énergie à toute chose, dans le sens d'une expérience totalisante et d'une philosophie de la nature dont la portée excède indiscutablement la classe des objets microphysiques ? Peut-on s'en tirer à bon compte en arguant d'une maladresse linguistique, et d'une confusion dans l'expression, notamment quand Bachelard se hasarde à qualifier l'énergie de « chose en soi », derrière laquelle plus rien ne doit être recherché ? Ou alors en considérant qu'il s'agit là d'une séduction exercée par les artifices métaphoriques du langage, qui est renforcée par l'entraînement réaliste la langue commune ? Ne peut-on pas tout aussi bien y voir l'effet des puissances de l'image et de l'inconscient ? Bachelard ne cèderait-il pas, au gré de ses réflexions sur la nature essentiellement dynamique des phénomènes microphysiques, à une détermination subjective d'univers, qui dépasse la détermination objective des phénomènes ? Si tel est bien le cas, ne faudrait-il pas considérer que les notions d'« énergie » et de « dynamique », dans l'imaginaire bachelardien, occupent une place de choix, au point qu'il faudrait tenir

[1] MR, p. 177.
[2] MR, p. 177.

compte d'un imaginaire dynamiste en marge de la dynamologie scientifique ? Bachelard ne nous a-t-il pas appris qu'il y a toujours, même chez les esprits les plus rationnels, une zone d'ombre au seuil des idées claires, faite de rêveries et de valorisations imaginaires ?

Nous laisserons le lecteur en juger, en nous contentant de tirer maintenant deux conclusions générales sur la trajectoire rythmico-dynamologique de cette philosophie de la nature accompagnant – ou grevant, selon un point de vue plus positiviste et critique – les travaux épistémologiques de Bachelard.

En premier lieu, on retiendra que le concept de rythme, central dans le cadre de la métaphysique temporelle des années 1930, ne se présente plus, au terme de cette trajectoire bachelardienne des années 1950, comme la notion fondamentale. Bachelard ne renonce pas à dégager des leçons générales de l'étude de la science microphysique, mais finalement dans le sens de la promotion du concept d'énergie, qui constitue la base de sa conception dynamologique du réel, autrement dit de l'ontologie dynamique. On peut même aller jusqu'à soutenir que « rythme » et « matière », ces notions initialement valorisées comme premières, deviennent finalement des concepts dérivés de celui d'énergie. C'est l'une des leçons majeures du *Matérialisme rationnel* du point de vue de la topologie des concepts métaphysiques bachelardiens. Bachelard nous conduit dans une certaine mesure à penser que le rythme et la matière, autrement dit les aspects fréquentiels et les aspects massiques du réel, sont les deux phénoménalisations que nous connaissons de la réalité primordiale qu'est l'énergie. En suivant l'axe d'une métaphore spinoziste, qu'il faut manier ici avec prudence, et considérer comme une imagerie, on dirait qu'il s'agit de deux attributs de la substance. En prolongeant ces intuitions au-delà de la lettre même du texte bachelardien, en prenant le risque de conjuguer les perspectives rythmologiques des années 1930 et les vues dynamologiques-énergétistes des années 1950 dans la perspective générale de la notion synthétique d'espace-temps, on pourrait repenser le « rythme » comme notion servant à exprimer la manifestation de l'organisation temporelle de l'énergie, alors que la « matière » serait la notion qui servirait à en exprimer la structuration spatiale, étant entendu que la signification de ces deux concepts n'est pas *stricto sensu* scientifique. Une telle approche serait en accord les vues développées dans *Le Nouvel esprit scientifique,* où Bachelard posait déjà les principes d'une bi-phénoménologie, qui articule les aspects ondulatoires et les aspects corpusculaires de la réalité matérielle. Comme le disait alors Bachelard, il faut comprendre cette bi-phénoménologie dans le sens de la possibilité d'une double détection de la matière, qui n'autorise pas à privilégier l'un des axes au détriment de l'autre. Nous pouvons détecter la matière comme onde et comme corpuscule, autrement dit dans le sens

de deux phénoménalisations différentes, mais complémentaires. Dans cette perspective, le triptyque « énergie-matière-rythme » servirait à formuler, sous la forme d'une schématisation générale, le principe de cette bi-phénoménologie physiciste, dont on doit rappeler qu'elle dépend beaucoup plus, pour être fondée, de la nouménologie réalisée par la phénoménotechnique, que de la phénoménologie immédiate issue de la perception. On pourrait ainsi considérer qu'il y a une sorte de correspondance, dans la trajectoire bachelardienne, entre le triptyque initial « matière-onde-corpuscule » et le triptyque final « énergie-matière-rythme ». L'énergie est finalement pensée comme présentant deux formes : une forme fréquentielle (rythmique) et une forme massique (matérielle)[1].

La deuxième conclusion générale que nous poserons ici consiste à maintenir l'idée qu'une « zone obscure » semble persister en creux, ou en marge, des efforts de rationalisations conduits par Bachelard, une sorte de « zone moyenne » [2] où interfèrent, par un processus de transposition des éléments logico-linguistiques, des valeurs issues de la pensée claire (explication scientifique fondée sur des vérifications expérimentales), et des valorisations déterminées par des paramètres psycho-affectifs, oniriques et inconscients, le tout convergeant dans le sens d'une philosophie de la nature et d'une anthropologie philosophique qui affleurent ici et là dans les textes, et dont nous avons essayé de reconstruire la carte. En effet, malgré la prégnance d'un rationalisme de l'énergie, présent du *Nouvel esprit scientifique* (1934) jusqu'au *Matérialisme rationnel* (1953), et les axes critiques mis en œuvre dans le cadre de la catharsis intellectuelle et affective dévoilée par la psychanalyse de la connaissance avec *La Formation de l'esprit scientifique* (1938), il semble qu'un résidu d'imaginaire énergétiste et dynamiste, qui n'est pas totalement clarifié, innerve le discours bachelardien. A l'objection de psychologisme invérifiable fondé sur des données biographiques introuvables, on répondra que nous trouvons des indications fiables en ce sens dans l'œuvre publiée de Bachelard. Si l'on regarde attentivement le chapitre II de *La Philosophie du non* (1940), consacré de manière générale à la clarification du concept méthodologique de « profil épistémologique », on peut lire sous la plume bachelardienne une déclaration suggestive, sous forme de confidence, renforçant l'idée d'une valorisation personnelle de l'énergie chez Bachelard lui-même. On trouve dans ce texte des éléments de compréhension de l'insistance bachelardienne sur la notion d'énergie, non seulement dans l'axe objectif de l'énergétisme physique et de la réflexion épistémologique sur la

[1] Cf. ARPC, pp. 148-149.
[2] Dans *Le Matérialisme rationnel*, Bachelard parlait d'« une zone moyenne où inconscient et conscient restent conjoints » (MR, p. 51), que nous avons déjà évoquées dans la première partie de notre travail à propos de la diphénoménologie.

microphysique, mais aussi dans le sens général de l'énergétique psychique (énergie spirituelle, tonus rationaliste, imagination dynamique), du point de vue de l'« homme studieux » ou de l'« homme rêvant », comme si finalement l'œuvre bachelardienne était de part en part traversée, baignée, travaillée par un énergétisme latent.

Si l'on regarde de plus près le chapitre en question de *La Philosophie du non*[1], on constate que Bachelard se propose d'illustrer la méthode du profil épistémologique en l'appliquant à deux exemples concrets, relatifs à sa conception personnelle de la « masse » et de l'« énergie ». De manière générale, le profil épistémologique constitue une méthode que l'on peut qualifier de psycho-linguistique, qui se présente comme un outil d'analyse ayant pour fonction de mettre évidence, chez un sujet individuel à un moment donné de son développement culturel, les usages philosophiques qu'il fait des concepts, et par conséquent les diverses significations que tel ou tel concept a pour lui. De même que le chapitre précédent avait montré le pluralisme philosophique immanent des concepts scientifiques, plusieurs sens du concept s'étant sédimentés au cours de l'histoire, Bachelard insiste ici sur le pluralisme de la compréhension d'un même concept par un sujet, sachant qu'« il ne va de soi que toutes les notions logiquement claires [soient] du point de vue psychologique également claires »[2]. Dans cette perspective, il est d'abord question pour Bachelard de procéder à l'analyse des cinq significations philosophiques de sa notion personnelle de masse, qui déterminent ses différents usages du concept[3]. La hiérarchie proposée est la suivante, par ordre de prégnance et d'importance des franges du spectre philosophique, lequel a été formalisé au chapitre précédent : 1) le « rationalisme » de la mécanique rationnelle, qui se formule en équations algébriques, et se traduit par des rapports clairement rationnels entre des concepts bien définis ; 2) l'« empirisme clair et positiviste », qui se caractérise par la valorisation de la « conduite de la balance » (mesurer, peser) ; 3) le « rationalisme complet » de la physique relativiste, développé dans le sillage des théories d'Einstein ; 4) le « rationalisme discursif », qui se dégage de la mécanique de Dirac, dont était rappelée au chapitre précédent le caractère hautement abstrait, et l'audace spéculative, dans la mesure où il est question d'envisager l'existence d'une « masse négative » ; 5) le « réalisme naïf », qui valorise immédiatement la grosse quantité et se traduit par l'hypnotisme et de l'attraction exercés par « des matières qui seraient des puissances », « des poids qui seraient des richesses », et les « mythes de la profondeur de l'être ».

[1] Cf. PN, pp. 41-51.
[2] PN, p. 46.
[3] PN, pp. 42-45.

Et Bachelard de conclure cet examen en insistant l'importance inversement proportionnelle de son rationalisme et de son réalisme naïf de la masse :

> En fait, dans la majorité des cas, la notion de masse se présente pour nous dans l'orientation du rationalisme. Pour nous, en tant que notion claire, la notion de masse est surtout une notion rationnelle[1].

Et de préciser ensuite que le réalisme, bien que constituant ici la dernière bande du spectre philosophique, n'en demeure pas moins relativement actif, ou tout au moins une puissance disponible pour activer des valorisations non-rationnelles :

> Nous avons, comme tout le monde, nos heures de réalisme et même à propos d'un concept aussi éduqué que le concept de masse nous ne sommes pas entièrement psychanalysé. […] Nous rêvons à des matières qui seraient des puissances, à des poids qui seraient des richesses, à tous les mythes de la profondeur de l'être. Nous devons donc sincèrement laisser un seuil d'ombre devant la construction de nos idées claires[2].

Cependant, si Bachelard considère qu'il n'est pas trop sensibilisé par des valorisations psychoaffectives dans le cas du concept de masse, qui se présente à lui le plus souvent dans l'axe claire du rationalisme scientifique, la situation n'est pas symétrique en ce qui concerne le concept d'énergie. On voit au contraire que le profil épistémologique de la notion d'énergie, même s'il implique les mêmes bandes du spectre notionnel, se traduit par une autre distribution hiérarchique des perspectives philosophiques. C'est encore le rationalisme qui vient en premier, mais cette fois le réalisme naïf occupe d'emblée la seconde position, ce qui donne la hiérarchie suivante : 1) le « rationalisme classique » de la mécanique rationnelle, c'est-à-dire en fait newtonienne ; 2) le « réalisme naïf » ; 3) le « rationalisme complet » de la relativité ; 4) l'« empirisme clair et positiviste », avec sa conduite du dynamomètre ; 5) le « rationalisme discursif ». Bachelard en vient alors à concéder, parlant toujours de son cas personnel, mais en s'exprimant de telle sorte qu'on semble pouvoir y voir une conclusion également plus générale :

[1] PN, p. 44.
[2] PN, pp. 44-45.

> Il subsiste en nous une connaissance confuse de l'énergie, connaissance formée sous l'inspiration d'un réalisme primitif. Cette connaissance confuse est faite d'un mélange d'opiniâtreté et de rage, de courage et d'entêtement ; elle réalise une sourde volonté de puissance qui trouve des occasions innombrables de s'exercer. Il ne faut donc pas s'étonner qu'un usage immédiat aussi impur porte ombre sur l'empirisme clair et déforme notre profil épistémologique[1].

On voit ainsi que le réalisme primitif de l'énergie, qui se présente par ailleurs dans la perspective de l'« énergie triomphante », conserve une grande importance dans la compréhension bachelardienne du concept d'« énergie », au point de déformer son profil épistémologique de la notion. A la frontière du rationalisme, persiste la « partie obscure, l'infrarouge du spectre philosophique »[2], animée de sourdes rêveries et de valorisations psycho-affectives, enracinées dans l'inconscient. Il n'est plus question des rêveries anagogiques des mathématiciens, ces rêveries travaillées dont l'analyse a été faite au chapitre précédent, dans la perspective du rationalisme dialectique et de la pensée instruite. Il s'agit plutôt d'un type de rêverie ordinaire dont Bachelard nous dit qu'elle « travaille à l'autre pôle, dans la région de la psychologie des profondeurs, en suivant les séductions de la libido, les tentations de l'intime, les certitudes vitales du réalisme, la joie de posséder »[3]. Bachelard admet donc que le concept d'énergie résiste dans une certaine mesure, pour son propre cas, au travail de clarification de la pensée rationnelle. On a ainsi de bonnes raisons de penser que la conception bachelardienne de l'énergie, malgré son engagement rationaliste, demeure quelque peu confuse, empreinte de valorisations inconscientes, se traduisant ici et là par des amplifications métaphysiques non justifiées d'un point de vue strictement scientifique et épistémologique. On aurait ici un schéma similaire à ce que dira par la suite Bachelard dans l'introduction de *L'Eau et les Rêves*, quand il explique qu'il n'est pas parvenu à devenir aussi rationaliste avec l'eau qu'avec le feu. En sorte que l'énergie ne serait pas pour lui un concept complètement rationalisé, totalement clair, mais resterait aussi l'occasion et l'expression d'une volonté de travail dynamisée par l'imagination des forces, dont traitera notamment le premier ouvrage consacré à l'élément terrestre[4]. L'énergie se présente dans cette perspective comme la condition et le vecteur d'un travail qui se développe contre une résistance, contre des obstacles, au point peut-être

[1] PN, pp. 47-48.
[2] PN, p. 46.
[3] PN, p. 39
[4] Cf. TRV, notamment le chapitre I, intitulé : « La dialectique de l'énergétisme imaginaire. Le monde résistant » (TRV, pp. 23-39).

de constituer un motif disséminé dans toute l'œuvre. Il faudrait étayer, et détailler ce point, en confrontant de plus près plusieurs éléments : 1) la psychanalyse de la connaissance objective, qui se constitue contre des obstacles; 2) le schème dialectique de la philosophie du non ; 3) la « dynamologie du contre » impliquée par les rêveries du travail. De ce point de vue, on constaterait qu'à la dynamologie dérivée de la microphysique correspond sûrement un imaginaire dynamologique et matériologique irréductible, qui provoque le travail de la matière par la main rêveuse.

5. La persistance de l'ontologie dynamiste

Pour résumer notre propos, nous dirons que Bachelard, du point de la séduction exercée sur lui par le projet d'une métaphysique rythmologique, se trouve pris entre des exigences antagonistes difficilement compatibles, voire franchement contradictoires : 1) d'un côté la *volonté philosophique* d'expliciter les nouvelles intuitions rendues possibles par les développements de la science contemporaine, qui conduisent le philosophe à faire émerger un paradigme métaphysique général, articulé autour du rythme comme réalité temporelle fondamentale ; 2) de l'autre la *volonté épistémologique* de demeurer en accord avec les méthodes, les normes et les connaissances objectives de la science, qui l'empêche de généraliser la rythmologie de manière excessive, c'est-à-dire d'en faire un principe général d'explication du réel, applicable de manière indifférenciée à tous les phénomènes. Cette deuxième tendance se trouvera d'ailleurs une expression exemplaire dans *Le Rationalisme appliqué* (1949), où Bachelard s'attachera à circonscrire la rythmologie au champ strictement scientifique. Il s'agira de réduire la rythmologie au domaine déterminé par la science des phénomènes vibratoires, via le couplage du formalisme mathématique et des protocoles expérimentaux[1]. Le rythme n'a plus alors le statut de principe général d'une conception du réel. En sorte que dans les limites constituées par *La Dialectique de la durée* (1936) et *Le Rationalisme appliqué* (1949), on constate un double mouvement dans la pensée bachelardienne : l'essor d'une pensée spéculative audacieuse, cherchant à traduire philosophiquement les acquis de la microphysique (une « vue métaphysique générale »), mais qui sera progressivement abandonnée – ou plutôt auxiliarisée – au profit d'une détermination strictement scientifique de la rythmologie. Bachelard semble ainsi renoncer à son projet de fonder une rythmique généralisée, d'établir une nouvelle métaphysique

[1] Cf. RA, chapitre IX (RA, pp. 170-193).

temporelle, au profit d'une pensée épistémologique certes plus modeste, plus sobre, mais en accord avec le rationalisme au travail – c'est-à-dire une philosophie qui se contente de rendre compte des recherches scientifiques effectives et d'accompagner les évolutions de la science, sans céder aux sirènes de la métaphysique spéculative ou se laisser dévoyer par des rêveries pseudo-scientifiques. Cette interprétation est séduisante, apparemment justifiée par l'évolution de la pensée bachelardienne, mais en fait peu conforme à la réalité complexe du texte bachelardien. Bien qu'elle soit par ailleurs conforme aux attentes crées chez le lecteur par l'image d'austérité et de rigueur que suggère la figure sérieuse du philosophe des sciences – d'autant plus chez un philosophe qui a consacré une grande partie de son travail à la critique des obstacles épistémologiques, et qui s'est efforcé de renvoyer sans cesse les rêveries de l'imagination au « bercail poétique »[1], on passerait sous silence bien des hésitations et des ambigüités bachelardiennes. Ce serait plus précisément oublier deux inflexions du discours bachelardien, qui permettent de souligner un point selon nous capital : ce qui est en jeu avec le projet rythmologique des années 1930 demeure une préoccupation latente de Bachelard, même si le projet d'une nouvelle métaphysique n'est pas poursuivi et réalisé en tant que tel. Premièrement, il ne faut pas oublier que *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* (1951) reprendra à nouveaux frais la conception dynamique du réel, en parlant de « dynamologie » plutôt que de « rythmologie ». Le vocabulaire change, il y a bien substitution des termes et modification du lexique, mais ce que Bachelard cherche à désigner ou à penser nous paraît semblable. Il nous invite alors en effet à « mener à fond la révolution ontologique, prendre par conséquent la matière dans son essence dynamique »[2]. Il s'agit de comprendre qu'avec la microphysique « on voit une pure dynamologie primer ici toute ontologie »[3]. On a donc de bonnes raisons de conclure ici en affirmant que si Bachelard abandonne effectivement, au fil de son parcours, le projet d'une rythmologie généralisée, il ne renonce pas pour autant de manière définitive au projet de développer une spéculation philosophique générale sur la nature de la réalité, à condition qu'elle soit, non pas purement philosophique, mais au contraire fondée sur les acquis de la science physique actuelle et sur l'état de ses connaissances positives, plus particulièrement sur la notion d'énergie. Cette orientation philosophique et métaphysique générale prend alors le nom de « dynamologie », et l'on peut en trouver des traces à la fois dans les œuvres épistémologiques et poétiques.

[1] L'expression est utilisée par Bachelard dans l'avant-propos de *La Psychanalyse du feu* (PF, p. 12).
[2] ARPC, p. 135.
[3] ARPC, p. 18.

CHAPITRE 5

Métaphysique de l'imagination et ontologie poético-onirique

> L'imagination n'est pas comme le suggère l'étymologie, la faculté de former des images de la réalité ; elle est la faculté de former des images qui dépassent la réalité, qui *chantent* la réalité. Elle est une faculté de surhumanité. Un homme est hommes dans la proportion où il est un surhomme. On doit définir un homme par l'ensemble des tendances qui le poussent à dépasser l'*humaine condition* […] L'imagination invente plus que des choses et des drames, elle invente de la vie nouvelle, elle invente de l'esprit nouveau ; elle ouvre des yeux qui ont des types nouveaux de vision ».
>
> G. Bachelard[1]

Nous allons apporter dans ce chapitre des éléments supplémentaires d'investigation et d'interrogation en direction de la métaphysique bachelardienne. Il s'agira plus précisément de déterminer et d'évaluer la possibilité, le sens et la valeur que l'on peut donner à l'idée de métaphysique de l'imagination telle qu'elle se présente chez Bachelard, et telle qu'elle se trouve associée à une ontologie poétique, autrement dit à une « ontopoétique », dans laquelle l'être se présente comme étant indissociable des images, des mots et du langage, et plus généralement du mode d'existence de l'être parlant. Nous délimitons l'enquête à ce que nous considérons fermement comme des essais de « métaphysique concrète » de Bachelard, initiés cette fois-ci dans un style différent de celui des essais de métaphysique appuyés sur les révolutions ontologiques suggérées par la science contemporaine, et qui sont ici inhérents à ses recherches poétiques sur les images. Nous chercherons en ce sens à identifier et à expliciter les considérations métaphysiques immanentes à la philosophie de l'imagination poétique, que celles-ci soient implicites ou explicitement thématisées.

[1] ER, p. 23-24.

Il nous faudra en ce sens explorer les études consacrées à la création poétique et à l'expérience onirique, afin notamment de mettre en évidence la philosophie du langage et de l'être imaginant qui est impliquée par la conception bachelardienne du rapport entre l'être, les images et le langage, au sein de l'existentialisme de parole. Par une telle relecture de l'œuvre poétique, nous espérons, de manière plus générale, pouvoir en montrer la puissance spéculative et l'audace franchement métaphysique. Nous espérons par ailleurs convaincre les lecteurs, ainsi que les philosophes professionnels, de considérer que l'œuvre bachelardienne est une alternative consistante, qui mérite réellement d'être prise au sérieux, aux approches de ces questions concernant l'être, la pensée et le langage dans les courants dominants de la philosophie du XX^{e} siècle, en l'occurrence, si on se permet de schématiser et de simplifier un tableau plus complexe : le courant phénoménologique-herméneutique d'un côté, et le courant analytique-logiciste de l'autre. Nous prendrons alors comme fil directeur pour notre enquête la conjonction chez Bachelard entre des thèmes existentialistes et les déterminations ontologiques de la parole. Il s'agit de comprendre que le mode d'existence de l'être parlant, quand il aborde au domaine proprement poétique, voire au domaine du Poétique, engage des ouvertures à l'ontologie et un accès à une certaine révélation d'être, qu'il s'agira d'expliciter et de clarifier. Notre objectif sur ces aspects peu étudiés de l'œuvre bachelardienne, en dehors de quelques textes qui seront rappelés le moment venu, sera de déployer les lignes de force de cette dimension existentielle et ontologique de la poétique bachelardienne, qui constitue selon nous l'une des bases de la métaphysique de l'imagination. Nous avons pour cela suivi notre méthode du fragment, en procédant en deux temps : 1) d'abord, un temps de lectures croisées (*lecture analytique*) : confronter les textes et faire résonner des extraits, prélevés dans divers ouvrages à des moments différents, dans lesquels Bachelard avance, à l'occasion de ses enquêtes sur les images littéraires et les textes poétiques, des propositions qui impliquent un positionnement métaphysique sur la nature des relations entre l'être, les images et le langage ; 2) ensuite, un temps de mise en relation de ces textes « en marge » (*lecture synthétique*) : rassembler les fragments recueillis en dégageant les logiques propres qu'ils mettent en œuvre, autrement dit suivre les lignes de pensée qui les ordonnent et les foyers de convergence qui permettent de les distribuer. Nous espérons ainsi pouvoir mettre à l'épreuve, et surtout en évidence, notre thèse plus générale concernant le pluralisme ontologique de la pensée Bachelard. Nous en verrons une expression spécifique dans le sens d'une ontologie dispersée, on pourrait même dire une ontologie « approchée », en reprenant le terme utilisé par Bachelard pour qualifier notre connaissance scientifique du réel.

Dans cette perspective, nous rencontrons principalement trois problèmes ou difficultés, qui orienteront et distribueront nos analyses.

1) On peut identifier en premier lieu un problème d'herméneutique, dans la mesure où on ne trouve pas de formalisation explicite d'une ontologie générale chez Bachelard. Ce dernier, au contraire, suggère même à comme nous l'avons vu qu'il faut substituer une « dynamologie » à l'« ontologie » (ce serait là une « révolution ontologique »), que ce soit dans le cadre de la science contemporaine et de la désubstantialisation du réel, ou dans celui de la poétique des images, de la fonction de l'irréel et de l'expression passionnée. Par ailleurs, Bachelard ne parle pas en tant que tel d'une « ontopoétique », mais plutôt d'une ontologie des images et d'une ontologie poétique. Cependant, nous pensons cette ontologie serait mieux qualifiée par le terme d'« ontopoétique » que par celui d'« ontologie », pour au moins deux raisons : non seulement parce que le terme d'ontologie a connu des telles inflexions de sens dans la philosophie contemporaine qu'il est difficile d'en démêler clairement toutes les significations et tous les ramifications conceptuelles, mais aussi parce que l'être n'y est pas approché selon l'axe du *logos* rationnel, à l'aide de concepts et de catégories, plutôt selon des lignes d'images et des chaînes de mots, en suivant les axes de la rêverie poétique et du langage littéraire. Toujours est-il que l'on constate une prolifération du mot « être » dans les œuvres bachelardiennes, ainsi qu'un usage du registre sémantique associé en générale au mot « être », que ce soit avec le substantif « ontologie » ou le qualificatif « ontologique », sans pour autant que soit produit un travail de clarification conceptuelle. Bachelard, en effet, ne donne pas de définition univoque de ces termes, mais s'en sert pour structurer son discours et pour orienter ses réflexions. On essaiera donc, sans prétendre dégager de manière exhaustive et définitive la grammaire philosophique générale de ces concepts dans les stratégies argumentatives mise en œuvre par Bachelard, d'en identifier l'usage sur la question de l'être du langage et des images de l'être, en restituant les indices textuels qui nous suggèrent une telle lecture « ontologisante » de la poétique bachelardienne.

2) En second lieu, on bute ici sur la position ambigüe que Bachelard adopte vis-à-vis de l'existentialisme. Il ne va pas de soi, en effet, de parler comme nous le faisons d'un existentialisme de la parole, bien que la formule soit elle-même présente chez Bachelard. La difficulté principale est que l'existentialisme, comme nous le montrerons, subit une critique pour le moins constante, et relativement féroce, chez Bachelard, souvent teinté d'ironie, que ce soit dans les travaux épistémologiques ou dans les recherches poétiques. Quelle valeur peut-on alors donner à la thèse bachelardienne selon laquelle l'existentialisme

de la parole (ou existentialisme poétique) soit le moyen d'une certaine révélation de l'être ? S'agit-il de considérer une forme d'existentialisme spécifique, comprise comme un mode d'existence de l'être parlant, qui serait acceptable pour Bachelard ? Si tel est le cas, sur quels critères se fonde la réhabilitation poétique de l'existentialisme ? Quels différences et points communs cet existentialisme peut-il avoir alors avec les thèses existentialistes que Bachelard rejette par ailleurs ? Bachelard s'en prendrait-il en fait à la vulgate existentialiste de son temps, plus qu'à l'idée d'une approche existentielle de l'expérience humaine, notamment de l'expérience poétique, quand il condamne certaines thèses existentialistes ?

3) Finalement, on rencontre la question du statut de l'engagement ontologique qu'implique le fait d'accorder, comme le fait Bachelard, une puissance « ontologisante » à la rêverie poétique. De quel type d'ontologie s'agit-il alors ? Bachelard nous invite-t-il à penser que la poésie nous donne un accès spécial et privilégié à l'être, alors même que la science, de son côté, désubstantialise radicalement le réel, rend problématique l'idée même de chose et réduit finalement le réel à l'observable ? Faut-il voir dans la parole poétique la possibilité d'un dévoilement de l'être, dans un style heideggérien, dévoilement auquel nous n'aurions pas accès dans le cadre de l'expérience ordinaire ou dans le référentiel de la conception scientifique du monde ? Mais dans quelle mesure la rêverie poétique, liée à l'imagination et à la fonction de l'irréel, ainsi qu'au langage, peut-elle nous mettre en présence de l'être, alors qu'elle est sensée porter sur des entités qui sont censées n'être qu'imaginaires, autrement dit des mirages et des chimères sans consistance ontologique ? L'imagination poétique n'est-elle pas le vecteur d'une dissolution ou d'une néantisation de l'être, selon le schéma sartrien ? Si tel n'est pas le cas, si l'on donne crédit aux suggestions bachelardiennes les plus audacieuses, en envisageant une prégnance ontologique des images poétiques, quelle consistance ontologique peut-on donner à l'être du poétique ? N'est-ce pas le mot, plus précisément le verbe et l'acte langagier, qui donnent une certaine consistance à l'être, par l'expression et l'écriture ? L'être ne gagne-t-il pas une permanence, une stabilité, et donc une réalité grâce à la parole et grâce aux mots ? En ce sens, n'y a-t-il pas une puissance performative de la parole poétique ? Pour avoir prise sur ces questions, nous suivrons les inflexions de la méthode bachelardienne dans les enquêtes poétologiques, qui, partant de l'être de l'image (approche phénoménologique), s'orientera ensuite vers les images de l'être (approche ontopoétique). Nous entendrons alors par l'idée d'une puissance ontologisante de la rêverie la possibilité d'un mode d'être, ni totalement déterminé ni absolument indéterminé, qui émerge de et par la rêverie, et qui prend corps dans les mots par la parole poétique, selon les divers aspects du mode d'existence de l'être parlant.

1. La relativation ontologique

Pour lancer notre enquête sur l'ontologie poétique et l'existentialisme de la parole, on doit commencer par rendre compte de l'affirmation selon laquelle Bachelard ne développe pas explicitement une ontologie générale, que ce soit dans le sens d'une enquête sur l'être en tant qu'être ou bien dans le sens d'une méditation sur le sens de l'être. Si l'on examine les œuvres et les titres des chapitres, on ne trouve presque aucune mention du terme même d'ontologie, une exception près : un chapitre de l'*Essai sur la connaissance approchée*, où Bachelard accorde toute son attention au thème des ordres de grandeur, en intégrant dans l'intitulé de la section la formule suivante : « Ontologie et épistémologie fractionnées »[1]. Sans entrer dans le détail des analyses techniques que Bachelard consacre au problème de la mesure dans ces pages difficiles, nous retiendrons l'association d'une ontologie à la question épistémologique de la précision dans les mesures expérimentales, le mot ontologie servant ici, nous semble-t-il, à désigner la référence de la mesure, autrement dit une réalité objective. Il s'agit en effet de voir dans quelle mesure les résultats expérimentaux obtenus par les scientifiques peuvent, selon les ordres de grandeur et les critères d'une exactitude approchée, « se graver dans la réalité »[2]. La condition pour poser une réalité dans le cadre de la physique, ainsi que le souligne ensuite Bachelard, c'est de pouvoir la détecter ou en mesurer l'action :

> Il est bien entendu que pour nous, c'est l'action qu'il faut poser en premier lieu. L'existence est déduite de l'action. Ce qui ne peut être décelé par aucun appareil, doit être tenu pour non-existant, en physique. Rien même ne nous permet, en physique, de proposer des propriétés à un infiniment petit, et c'est déjà un abus de séparer une théorie des moyens expérimentaux qui doivent l'éprouver[3].

Dans cette perspective, qui semble refuser le statut de réalité à ce qui ne peut pas être mesuré ou observé – cette position serait d'ailleurs à confronter et à comparer aux thèses radicales soutenues dans les mêmes années par le positivisme logique du Cercle de Vienne – il s'agit d'établir un liaison nécessaire entre l'existence d'une réalité et la possibilité que nous avons de la connaître du point de vue expérimental : tout ce qui ne pourrait pas être

[1] Cf. ECA, chapitre V, pp. 69-82.
[2] ECA, p. 69.
[3] ECA, p. 72.

l'objet d'une expérience ne pourrait prétendre au statut de réalité existante. On se trouve là confronté à une attitude de refus de la métaphysique spéculative, au sens que lui donne la philosophie dite traditionnelle, c'est-à-dire en tant que spéculation qui détermine l'être d'une chose par déduction logique, à l'aide de définitions, de raisonnements et de concepts. On voit que pour Bachelard, dans le sillage de ce que l'on peut appeler la thèse kantienne sur l'être, selon laquelle l'existence n'est pas un prédicat que l'on pourrait déduire d'un concept, rien n'autorise à poser l'existence d'une chose en dehors de sa manifestation phénoménale :

> On ne peut cependant d'aucune manière détacher l'existence des prédicats qui la manifestent […] Le physicien n'admet pas une existence sans force, sans résistance, placide, inerte […] Si l'être semble pouvoir être pensé comme substantif pur et absolu, c'est qu'il a un attribut que lui accorde sans discuter le sens commun et qu'il n'exprime même plus : la localisation[1].

Que pouvons retenir de ces premiers éléments de réflexion ? Que nous apprennent, sur la manière dont Bachelard fait usage du terme d'ontologie, les analyses consacrées au problème de la mesure ? On soulignera que la première compréhension bachelardienne de la détermination ontologique nous renvoie à la réalité d'existence d'une chose ou d'un objet, et que « être » peut en ce sens se comprendre comme un équivalent d'« existence ». Il s'agit de définir l'être comme étant ou existant, dont on peut prouver, vérifier la réalité par des faits. Telle est « la foi ontologique du physicien »[2] : dans le champ de la science, c'est la détection expérimentale qui permet d'établir l'existence réelle de l'objet ; ce qui pourrait nous conduire à envisager, toujours selon Bachelard, « des degrés dans l'être », qui correspondraient *in fine* « aux degrés de notre connaissance expérimentale »[3]. Ainsi, l'ontologie « fractionnée » ou « morcelée » suggérée par l'étude de la physique disqualifie par avance toute prétention à fonder une ontologie générale, qui absolutiserait l'être. Il y a des ordres de grandeur, des secteurs de réalité, des approximations de l'être, dont nous n'avons aucune raison satisfaisante de penser que l'on pourrait les réduire à un seul type d'être. L'absolutisation de l'être par le sens commun, liée selon Bachelard à l'expérience de la localisation, nous permet par contraste de comprendre que l'ontologie commune, ancrée dans des intuitions géométriques, et accordant immédiatement la réalité à ce qui peut être

[1] ECA, pp. 75-76.
[2] ECA, p. 78.
[3] ECA, p. 75.

localisé dans un espace euclidien et fixé dans un lieu déterminé, dépend de la surdétermination du visuel (saisie à distance) et d'un privilège accordé à un type d'expérience perceptive (la vision). Dans *La Poétique de l'espace*, Bachelard développera ces thèmes en parlant d'une géométrisation de l'ontologie issue de la situation privilégiée du « là », par la préoccupation de l'« être-là ». On soulignera par conséquent que l'être ne peut avoir le sens d'un absolu, d'une réalité en soi, que du point de vue subjectif, c'est-à-dire en fonction des intuitions immédiates du sujet. Toujours est-il que la position initiale de Bachelard vis-à-vis de l'ontologie présente aux moins deux propriétés : 1) la *relativation ontologique*[1], c'est-à-dire la réduction de la détermination ontologique à une position d'existence d'une chose relative à nos moyens de connaissance et de détection, mais aussi relative à d'autres phénomènes avec lesquels cette chose est en relation (thèse criticiste). Il s'agit en somme de « prouver l'existence par la relation », ce qui présuppose que « la relation affecte l'être, mieux elle ne fait qu'un avec l'être »[2]. Il en découle alors une « exigence ontologisante »[3] : prouver discursivement l'existence de l'être dont on parle ; 2) le *pluralisme ontologique*, c'est-à-dire la circonscription des déterminations ontologiques à des régions d'être, ce qui conduit à la réduction de toute ontologie à une ontologie régionale, dans un sens proche où l'épistémologie bachelardienne ne reconnaît que des rationalismes régionaux, le rationalisme général ou intégral constituant au mieux un idéal régulateur de la réflexion philosophie sur la connaissance scientifique, un horizon idéal jamais atteint.

Cependant, il convient de souligner que ces restrictions et exigences ontologisantes, fixant l'usage légitime que l'on peut faire des déterminations ontologiques, dont on peut raisonnablement dire qu'elles ne seront jamais démenties ou abandonnées tout au long de l'œuvre épistémologique, et dont on peut même identifier la présence dans les ouvrages consacrés au temps, dans *L'Intuition de l'instant* et *La Dialectique de la durée*, semblent relativisées voire transgressées dans le cadre des dernières Poétiques. Si les enquêtes matériologiques sur les éléments visent à identifier la logique propre de l'imagination poétique, les lois objectives de variation, de transformation et de composition des images

[1] La notion de « relativation », utilisée par Bachelard dans *La valeur inductive de la Relativité* (1929), notamment dans la chapitre III : « Les progrès de la relativation », se caractérise par l'introduction d'un relatif dans la définition d'un être, et par la définition d'un être ou d'un objet en fonction des relations.
[2] Cf. VIR, pp. 210-211.
[3] Cette expression se trouve dans *La Dialectique de la durée* : « De quel droit affirmerait-on l'être d'un bloc, en dehors et au-dessus de l'expérience? Nous réclamons la preuve ontologique complète, la preuve discursive de l'être, l'expérience ontologique détaillée […] Nous ne nous contentons pas plus d'un signe pour croire au réel que nos adversaires ne se contentent d'un échec pour croire à la ruine de l'être. C'est de cette exigence ontologisante que nous allons faire le nerf de notre polémique » (DD, pp. 10-11).

matérielles, en se fondant toujours sur un matériel d'explication – les livres écrits par les poètes – on pourrait penser que Bachelard change d'orientation avec les méditations audacieuses de *La Poétique de l'espace* et de *La Poétique de la rêverie*, où l'on constate la prolifération des mots « être », « ontologie », « ontologique ». C'est ce que suggère Clémence Ramnoux dans son article magistral (et inaugural) sur l'ontologie de Bachelard[1]. En étudiant la récurrence et la dissémination du mot « être » dans les dernières œuvres ; ainsi que la « densité ontologique » que prend le discours bachelardien, on constaterait selon Ramnoux un réel « retour à l'ontologie » chez le philosophe, au point d'envisager de possibles « coïncidences entre Bachelard et Heidegger ». Mais l'auteure s'empresse de montrer que l'usage des mots traditionnels de l'ontologie ne doit pas nous induire en erreur. Si Bachelard s'engage dans une ontologie, ce n'est pas au sens de l'ontologie traditionnelle, ni dans un sens proprement heideggérien. Il s'agirait d'un essai, entre poésie et rêverie, de capter le phénomène au moment de son surgissement dans la conscience. C'est pourquoi il conviendrait d'insister sur le lien de cette ontologie avec la méthode phénoménologique, cherchant à saisir ce qui apparaît à la conscience du poète et du lecteur, indépendamment du rapport sujet-objet, vecteur de notre expérience commune. En somme, il serait question de faire advenir en conscience seconde, en « rêverie de rêverie », ce qui se joue de manière immédiate dans la conscience poétique. Position paradoxale s'il en est, étant donné que cela suppose de ressaisir de manière médiate, par l'intermédiaire des mots, l'immédiateté de l'image. Néanmoins, peut-on aller jusqu'à dire que Bachelard cherche à remonter à la « racine » de l'être, dans le sens d'une profondeur ontologique ? Dans une deuxième étude consacrée à cette question[2], Ramnoux précise son propos en soulignant que les « beaux mots classiques de la philosophie traditionnelle » sont repris par Bachelard sur le plan de l'imaginaire et de l'expérience poétique, sans prétention absolutisante. Il s'agit de trouver des mots pour « dire la chose même ou l'être de la chose », afin de saisir l'émergence du verbe et son inscription bien réelle sur la page d'écriture. En ce sens, Bachelard chercherait à ressaisir, par l'acte de lecture, non des formes et des essences, mais la puissance à l'œuvre dans l'acte d'expression poétique, qui crée de l'être avec les mots. Nous souscrivons plus volontiers à cette ligne d'interprétation qu'à celle proposée par exemple par Gilbert Durand dans *L'Imagination symbolique*[3], dans la mesure où il nous paraît peu idoine d'appliquer des concepts tels que ceux de « hiérophanie », de « théophanie » ou d'« angélologie », issus

[1] C. Ramnoux, « Monde et solitude ou de l'ontologie de Gaston Bachelard », in *Bachelard*, Colloque de Cerisy, Union Générale d'Éditions, 18/18, 1974, pp. 387-403.
[2] C. Ramnoux, « Bachelard à sa table d'écriture », *op. cit.*, pp. 217-230.
[3] G. Durand, *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964, réédition 2004, pp. 72-85

de l'étude de religions et de systèmes métaphysiques fondés sur l'idée d'une transcendance radicale (en l'occurrence : Dieu), à la poétique des images développée par Bachelard. S'il ne fait aucun doute que la poétique bachelardienne renouvelle de manière inattendue notre entente habituelle de ce que l'ontologie peut bien vouloir dire et surtout désigner, mais aussi qu'elle constitue une sorte d'« herméneutique instaurative », ménageant aux images poétiques une réalité propre et un symbolisme autonome, nous ne pouvons raisonnablement pas aller jusqu'à lui prêter la visée d'une autre réalité autre que celle ce Monde de la Parole dont la consistance est faite d'images et de mots. C'est pourquoi nous souscrivons plus volontiers à la proposition modeste, faite par Georges Canguilhem en 1957[1] en attendant que Bachelard nous livre lui-même « le secret de son ontologie », de l'existence d'un lien entre l'ontologie et le rêve chez Bachelard. Et Canguilhem de préciser que ce n'est pas uniquement l'épistémologie bachelardienne et sa conception de la connaissance qui seraient franchement non-cartésiennes (nous ajouterions : aussi sa conception de la subjectivité), mais tout aussi bien son ontologie. En sorte que Canguilhem en arrive à soutenir la position suivante, qui peut sembler étonnante de la part d'un épistémologue et historien des sciences à la réputation de rigueur intellectuelle, et d'austérité conceptuelle, implacables :

> Nous pouvons prévoir que cette ontologie ne s'enfermerait pas initialement dans l'identité de l'être. S'il n'est de connaissance qu'approchée, par la lutte incessante contre l'hydre des obstacles épistémologiques, il faut bien que l'Être ne soit pas que l'Être. Un tel Être exclurait le rêve. Or il n'est pas de plus profonde certitude, selon M. Bachelard, que celle du rêve. Le Cogito est un cogito onirique ; en ce Cogito aussi l'infini est premier, mais c'est l'infini du possible. La possibilité est ici une notion ontopoétique, plus encore qu'ontologique et, à plus fortes raisons, plus encore que logique[2].

On voit donc, avec la mise en relation ontopoétique de l'être et du rêve, l'intuition directrice que nous souhaiterions scruter, prolonger, et mettre à l'épreuve des textes dans la suite de chapitre consacré à l'ontologie poétique de Bachelard, en examinant dans quelle mesure et à quelles conditions on peut soutenir que la « puissance ontologisante » de la rêverie poétique implique un pluralisme ontologique irréductible, une approche multiple de l'être, en tant qu'être rêvé et parlé, sur fond d'un existentialisme de la parole, compris comme un mode d'existence spécifique, celui de l'être imaginant et parlant.

[1] G. Canguilhem, « Sur une épistémologie concordataire », *op. cit.*, pp. 3-12.
[2] *Ibidem*, pp. 11-12.

2. « Poétique », qu'est-ce que cela veut dire ?

Cependant, si la signification et les enjeux ontologiques de l'orientation vers une métaphysique de l'imagination chez Bachelard sont maintenant indiqués et précisés, il convient d'examiner de près le sens que l'on doit donner ici à la notion de « poétique », dont on peut regretter que la prolifération dans le texte bachelardien, ainsi que chez ses commentateurs, ne soit pas l'objet d'une clarification rigoureuse. On peut remarquer d'ailleurs qu'il s'agit là, au-delà du bachelardisme, un problème récurrent, qui prend la forme d'un paradoxe. Car on peut faire un double constat à propos de cette notion séduisante de « poétique » : d'un côté, on trouve une prolifération intempérante de l'usage du mot dans le langage courant, mais aussi chez les auteurs, qu'ils soient spécialisés ou non dans les études littéraires ; mais d'un autre côté, on est confronté à l'absence d'une définition claire, univoque, du mot « poétique ». En sorte que la notion de poétique est difficile à cerner, et à bien comprendre, comme si son extension, qui prime largement sa compréhension, rendait impossible une intelligibilité claire et distincte de son sens et de sa référence. C'est pourquoi nous allons maintenant examiner dans un premier temps ce que l'on peut en dire en général, puis dans un second temps ce qu'il en est chez Bachelard dans le cadre de ses enquête sur les images et l'expression créatrice. Pour étayer le caractère « flou » ou « épais » de la notion de poétique, on doit souligner avant tout que le mot « poétique » est généralement utilisé, soit comme adjectif, soit comme substantif. Le premier cas est le plus souvent commun au langage ordinaire et aux travaux spécialisés, alors que le deuxième cas est plus généralement le propre des études littéraires.

En ce qui concerne l'adjectif, on constate qu'est habituellement considéré comme « poétique » ce qui est relatif à la poésie, ou bien ce qui censé être empreint de poésie, avec tout le caractère flou et indéterminé de ce que le mot « poésie » désigne ici, étant donné qu'il y a une oscillation entre la signification technique qui dérive d'un art spécifique du langage (la poésie des poètes) et l'idée plus flottante d'une manière d'être ou d'une certaine tonalité de la vie (la poésie des choses, d'une situation ou d'une action). Il convient par ailleurs de souligner que le manque de clarification des mots « poétique » ou « poésie » est souvent considéré comme quelque chose de « normal », comme un état de fait justifié et compréhensible, dans la mesure où il s'agit là d'une conséquence de la difficulté, voire de l'impossibilité, qu'il y a à cerner de manière claire et distincte les choses et le domaine dont

il est question quand on utilise ces mots et des qualifications spéciales. C'est la thématique courante de l'ineffable qui traverse l'expérience sensible, l'idée qu'il y a quelque chose qui échappe ici à la saisie conceptuelle ou intellectuelle, voire la position d'un mystère : on éprouverait ce qui est poétique, plus qu'on ne le comprendrait vraiment. Il faut comprendre par-là qu'on toucherait en effet à quelque chose qui ne pourrait être déterminé avec précision par l'intellect ou le langage rationnel, une réalité qui ne pourrait pas être subsumée sous un concept, dans la mesure où il est question de la sensibilité, des émotions, de l'intuition, de la subjectivité, autant de choses qui échapperaient aux pouvoirs de l'intelligence, ainsi qu'aux possibilités de l'enquête rationnelle et de l'expression linguistique ordinaire. Tout se passe alors comme si les choses « poétiques » ne pouvaient être que senties, goûtées, et par conséquent expérimentées, mais sans que cette expérience subjective singulière puisse pour autant donner lieu à une analyse réflexive, ou à une conscience claire et distincte de ce qui a été vécu. On en voudrait pour preuve la difficulté à exprimer avec clarté le vécu dit « poétique », dont la finesse et les nuances multiples seraient impropres à une mise en mot satisfaisante. En schématisant à grands traits, et en prenant sûrement quelques raccourcis, on retrouverait dans une certaine mesure ce que dit Bergson à propos de l'expression des états d'âme, qui est censée être irréductible au langage commun, lequel est asservi aux contraintes de la vie sociale et aux impératifs de l'action efficace, et dont on ne pourrait espérer une expression adéquate qu'avec les ressources spéciales de l'art, qu'il soit plastique ou littéraire.

Sans prétendre ici donner une définition des conditions nécessaires et suffisantes de ce qui est qualifié « poétique », et indépendamment de toute prise de position relativement au caractère réellement compréhensible (ou non) des choses ou des états poétiques, nous pouvons cependant en identifier quelques traits distinctifs, qui délimitent de manière très « large », non pas de quoi l'on parle quand on parle habituellement de quelque chose de poétique, mais les conditions sous lesquelles quelque chose est dit poétique. On peut ainsi dégager quatre aspects prégnants dans l'usage du mot dans le cadre du langage ordinaire : 1) un *aspect émotionnel*, qui concerne le fait d'être affecté par quelque chose qui provoque en nous un sentiment spécifique ; 2) un *aspect onirique* (ou imaginaire), qui implique un jeu avec les contraintes de la réalité ordinaire, les états poétiques étant censés se révéler une fois que les limitations de l'expérience imposées par la vie pratique sont dépassées ; 3) un *aspect esthétique*, qui mobilise une certaine expérience des sens et de l'esprit, généralement liée à la satisfaction éprouvée au contact de la beauté ; 4) un *aspect évaluatif*, qui renvoie au fait que ce qui est qualifié de poétique est généralement valorisé, contre ce qui est ordinaire.

En somme, serait qualifiée de « poétique » une œuvre ou une situation qui nous conduit à faire une expérience réjouissante de la beauté, et qui introduit par-là une rupture franche dans l'ordre de la vie quotidienne, commune, ordinaire, laquelle serait asservie aux contraintes du principe de réalité, aux souci des affaires pratiques et à la monotonie des habitudes. Ce sont des caractéristiques des « choses poétiques » que l'on retrouvera dans une certaine mesure chez Bachelard, lequel ne semble pas faire preuve d'une grande originalité sur ces aspects élémentaires de la question de l'usage du mot « poétique ». Sa spécificité et son originalité résident au contraire, plus particulièrement, dans la volonté de comprendre ce qui fait d'une expérience ou d'un état quelque chose poétique à partir des images et de la matérialité propres à l'onirisme humain.

Si l'on regarde maintenant du côté du substantif, pour achever ce parcours lexical, on constate que son usage s'inscrit dans la perspective d'une théorie générale de la création littéraire, et de l'identification et la détermination de l'ensemble des règles, des techniques et des procédés qui sont nécessaires pour la composition des œuvres. De ce point de vue, la poétique est un synonyme de l'esthétique, mais appliquée à la littérature et au champ de réflexion qui lui est associé. Dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande, on constate qu'il n'y a aucune entrée pour la notion de « poétique », contrairement à celle d'esthétique, qui bénéficie d'une courte notice en tant que « science ayant pour objet le jugement d'appréciation en tant qu'il s'applique à la distinction du Beau et du Laid »[1], dans l'horizon d'une théorie générale qui chercher à rendre compte de à l'émotion spéciale ressentie au contact des œuvres d'art. Dans le *Vocabulaire d'esthétique* dirigé par Souriau, on trouve une entrée pour « la poétique ». On en retient trois éléments de compréhension : 1) un lien avec une dimension spécifique de l'expression langagière, qui s'étend au-delà du langage prosaïque et de l'information utilitaire ; 2) un lien avec l'esthétique comprise comme dimension sensible, voire jubilatoire, de l'expérience du sens, qui peut reconduire vers une métaphysique du sensible et de la prégnance symbolique du sensible, dans un style proche des analyses merleau-pontiennes ; 3) la référence spécial à la *Poétique* d'Aristote, présentée comme l'étude des conduites créatrices d'œuvres, littéraires ou non, et que l'on peut désigner de manière plus générale comme la « poïétique ». Au final, on peut dire que la « poétique » est soit une notion à très large extension, qui désigne un « sens des choses » résistant à la formulation dans le langage et à l'explication ; soit un concept limitatif, qui désigne le champ strict de la création littéraire, et l'étude de la création d'œuvres.

[1] A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002, p. 302.

Qu'en est-il chez Bachelard ? Quel est la signification que prend le mot « poétique » dans ses œuvres ? Quels en sont les usages et les enjeux ? Pour répondre à ces questions, nous allons proposer un essai de classification des usages du mot « poétique » tels qu'ils se déploient chez Bachelard, que l'on peut distribuer selon quatre axes : l'usage stratégique, l'usage méthodologique, l'usage prédicatif et évaluatif, et enfin l'usage ontologique.

Commençons par l'*usage stratégique*, qui conduit à prendre en compte le mouvement global de l'œuvre bachelardienne, surtout l'enchaînement des ouvrages consacrés à la poésie, aux œuvres littéraires et aux images des poètes. Dans ce contexte stratégique, qui intervient spécifiquement avec *La Poétique de l'espace* et *La Poétique de la rêverie*, il s'agit pour Bachelard de rompre avec la démarche mise en œuvre précédemment dans les livres consacrés aux quatre éléments matériels (le feu, l'eau, l'air, la terre), et par conséquent avec l'approche psychologique des images, fondée principalement sur les ressources de la psychanalyse, d'abord freudienne puis jungienne. Cela se manifeste de manière significative par le fait que Bachelard envisagera à la fin de sa vie d'élaborer une Poétique du feu, non une psychologie du feu, encore moins une autre psychanalyse du feu. On constate également que Bachelard deviendra de plus en plus critique vis-à-vis de la psychologisation de l'enquête sur les images poétiques. Le statut de l'image, comme nous le verrons plus loin, ne sera plus réduit à celui de manifestations épiphénoménales de causes inconscientes ou déterminations psychoaffectives. A la méthode psychanalytique, qui cherche à restituer la genèse psycho-affective des images dans un psychisme singulier, par une analytique des forces productives qui en rendent compte, se substitue alors une poético-analyse, qui vise au contraire à déterminer l'être de l'image, indépendamment de ses causes. En travaillant sur l'image écrite, qui possède une existence objective indépendante de son auteur dès qu'elle est écrite et imprimée, Bachelard nous invitera clairement à distinguer entre le contexte contingent de production de l'image dans l'esprit d'un poète, qui peut s'expliquer par une causalité psychologique et affective renvoyant aux complexes et archétypes de l'inconscient, et l'être propre de l'image crée, possédant une existence autonome et une valeur intrinsèque, telle qu'elle peut être revécue et par conséquent expériencée à nouveau par l'acte de la lecture, dans le cadre d'une participation à l'image par sympathie imaginative directe.

L'*usage méthodologique* de la forme substantivée nous oriente vers les deux œuvres de Bachelard qui sont intitulées et présentées explicitement comme des Poétiques, et que nous citées dans le paragraphe précédent. Il est alors question de développer une manière spécifique de poser les problèmes soulevés par l'image littéraire, et de modifier le mode

d'enquête lui-même, dans le but de clarifier les questions soulevées par la création et la réception des œuvres. L'orientation vers une poético-analyse engage ainsi un certain type de démarche chez le critique, qui implique une disposition nouvelle dans la recherche et la conduite de l'enquête à propos des livres des poètes et des écrivains. Bachelard va chercher ainsi à développer, aussi paradoxal que cela puisse paraître en première approximation, une approche poético-réflexive de la poésie et de la littérature, pour le moins originale, inédite, qui se situerait entre les deux pôles contraires que constituent l'approche intellectualiste, formaliste et savante, qui ne parvient pas à saisir ou restituer l'expérience vécue dans l'acte d'imagination créatrice, ni même l'être propre de l'image, et l'approche purement sensible, qui vit l'image pour ainsi dire passivement, sans aucune forme de distance réflexive, et ne peut donc entreprendre une méditation sur la création des images ou l'expression nouvelle. En somme, il s'agit d'une exigence de se situer à « bonne distance » de l'image, pour la vivre et pour la comprendre, plus précisément pour la comprendre en la vivant à nouveau. L'exigence centrale d'une telle approche de la Poétique consiste à fonder l'enquête sur la possibilité de revivre l'expérience qui préside à la création de l'image dans l'esprit du poète, c'est-à-dire de participer directement à l'image dans le cadre d'une expérience subjective que l'on peut décrire ensuite de manière phénoménologique, puis de confronter les différentes images pour en dégager objectivement les lois, les régularités, les constantes, autrement dit un ordre dans les variations, et un mode d'organisation de la pluralité. C'est pourquoi, selon nous, Bachelard mobilise la notion de phénoménologie dans le cadre de cette approche poétique, méthode qui ne renonce jamais à l'effort de compréhension.

Dans le cadre de l'*usage prédicatif et évaluatif* du mot poétique, il s'agit pour Bachelard de décrire et de valoriser une expérience humaine spécifique, ainsi que de qualifier certains phénomènes psycho-affectifs et langagiers en utilisant l'adjectif, lequel est censé spécifier de façon idoine l'expérience et les phénomènes en question, et les distinguer de leur forme ordinaire, qui est généralement dépréciée. On est alors confronté à une réalité qui bénéficie immédiatement d'une « valeur ajoutée » sous la plume de Bachelard, dans le sens où l'objet ou l'expérience qualifiés de « poétiques » sont d'emblée considérés comme une réalité majorée, augmentée, promue par conséquent à une dignité plus grande que la réalité courante, ordinaire, laquelle est le plus souvent réduite aux valeurs de possession et d'usage pratique. De ce point de vue, on peut considérer que la qualification de « poétique » implique immédiatement, pour Bachelard, une promotion d'existence. On retrouve ainsi l'opposition commune du « prosaïque » et du « poétique », ainsi que le jugement de valeur qu'une telle opposition présuppose. De sorte que l'on peut retenir ici

deux éléments de compréhension. Tout d'abord, on soulignera que la valorisation du poétique implique la position d'une *expérience orientée*, qui concerne la joie ou le plaisir ressentis au contact des belles images et des belles œuvres, qui semblent renvoyer à la thématique du bonheur de parler et d'imaginer dont parle souvent Bachelard. Par ailleurs, on mettra en évidence l'idée d'une *valeur intrinsèque* : ce qui est poétique a d'emblée une valeur pour le sujet, sans médiation ni réflexion, dans le sens où il s'agit d'une réalité qui nous touche directement et à laquelle nous tenons. On trouve un exemple significatif de cet usage évaluatif dans *La Poétique de la rêverie*, où l'usage de l'adjectif « poétique » permet à Bachelard de clarifier le paradoxe de sa thèse directrice, à savoir que toute conscience est une augmentation d'être (activité spécifique de l'esprit, forme d'intentionnalité) alors que la rêverie est censée impliquer une diminution d'être (conduite non contrôlée, réceptivité). Voilà ce que dit alors Bachelard :

> Un adjectif va tout sauver et nous permettre de passer outre aux objections d'une psychologie de premier examen. La rêverie que nous voulons étudier est la rêverie poétique, une rêverie que la poésie met sur la bonne pente, celle que peut suivre une conscience qui croît. Cette rêverie est une rêverie qui s'écrit, ou qui, du moins, se promet d'écrire. Elle est déjà devant ce grand univers qu'est la page blanche. Alors les images se composent et s'ordonnent. Déjà le rêveur entend les sons de la parole écrite[1].

Quelques pages plus loin, Bachelard établit par ailleurs un lien étroit entre l'adjectif poétique et la beauté : le destin de la rêverie serait de produire de la beauté, ou plutôt de faire advenir la beauté. Voilà ce qui est affirmé par notre auteur :

> Alors la rêverie parcourt son véritable destin : elle devient rêverie poétique : tout, par elle, en elle, devient beau. Si le rêveur avait « du métier », avec sa rêverie il ferait une œuvre. Et cette œuvre serait grandiose puisque le monde rêvé est automatiquement grandiose.

On comprend même, à lire certains passages, que la rêverie n'est pas le privilège du poète, dont le caractère particulier est le simple fait qu'il parvient à écrire sa rêverie, et donc à la rendre communicable aux autres. Bachelard suggère ainsi que la rêverie est un phénomène psychologique ou un événement psychique qui ne sollicite pas des facultés

[1] PR, p. 5.

extraordinaires. La rêverie poétique ne nécessiterait par de dispositions particulières, l'accès à une inspiration supérieure ou un génie hors du commun. Bachelard dira même que la rêverie est phénomène spirituel « naturel »[1], intégrée à la nature humaine. Le deuxième aspect à retenir de ce court passage est la fonction idéalisante de la rêverie. Dans le vocabulaire de Bachelard, on devrait même dire sa fonction « pancalisante », qui consiste à embellir les êtres et le monde. C'est pourquoi la rêverie poétique est intégrée dans le champ sémantique de la joie esthétique, de l'exaltation, de l'émerveillement ou de l'enthousiasme. On est dans le registre de la réceptivité sensible agréable, et d'une capacité d'accueil, grâce à laquelle le sujet peut être touché par des images. Comme le dit encore Bachelard :

> Tous les sens s'éveillent et s'harmonisent dans la rêverie poétique. C'est cette polyphonie des sens que la rêverie poétique écoute et que la conscience poétique doit enregistrer. A l'image poétique convient ce que Frédéric Schlegel disait du langage : c'est une « création d'un seul jet ». Ce sont ces élans d'imagination que la phénoménologie de l'imagination doit essayer de revivre »[2].

Aussi, on peut conclure l'analyse de l'usage prédicatif chez Bachelard en répertoriant les propriétés définitoires présentes chez lui avec la qualification de « poétique ». On retiendra que cette qualification implique généralement : 1) l'*idéalisation*, qui dépend d'un processus de valorisation et de promotion par l'imagination ; 2) une *expérience sensibilisée*, qui désigne la prégnance sensuelle, la tonalité affective, la charge passionnelle ou la coloration émotionnelle du vécu (attraction-répulsion, enthousiasme, émerveillement, etc.) ; 3) un *acte d'expression*, dans la mesure où l'expérience poétique n'est possible que dans le cadre d'une médiation langagière, dans le sens des verbes « parler » et « écrire » : il y a une matérialisation ou une réalisation des images poétiques dans les mots et dans les œuvres ; 4) l'*avènement d'une nouveauté* : l'expérience poétique nécessite la création et l'invention, une expression rénovée et renouvelée par le langage. Dans cette perspective, on peut dire que le langage poétique détermine une rupture non seulement avec l'expérience ordinaire, qui réduit le langage au rôle d'instrument de communication des informations et les choses à leur dimension utilitaire ; mais aussi avec la démarche de la connaissance objective, où le langage est réduit au rôle d'instrument de signification (communiquer les idées) et les phénomènes au statut de fait scientifique. Le langage poétique serait une réalité à part.

[1] Cf. PR, p. 10.
[2] PR, p. 6.

En sorte que le dernier usage du mot « poétique » est un usage ontologique. Il s'agit soit de désigner un type d'objet en particulier, par exemple la poétique d'un auteur ou d'un phénomène (*version faible et minimale*), soit de qualifier un champ d'étude qui s'attache à saisir l'être de l'image littéraire comme évènement psychique et langagier spécifique émergeant de la conscience imaginante (*version médiane*), soit de délimiter un domaine de l'étant, ou une région de l'être, ce que Bachelard va petit à petit appeler, en suivant une audace spéculative indéniable, le « Règne du poétique » (*version forte et maximale*). On en trouve un exemple significatif dans les *Fragments d'une Poétique du feu*, qui récapitule dans une certaine l'ensemble des développements précédents. Bachelard nous dit en effet :

> Avec l'image poétique, on entre dans un règne esthétique qui n'a rien de commun avec les manifestations des esthétiques concrètes, des esthétiques qui créent des objets. J'ai pensé alors qu'une révolution philosophique était nécessaire pour entre vraiment dans le règne poétique. Je me suis exercé à ce renversement de l'objectivité en subjectivité que nous enseigne la phénoménologie. Je m'exerçais – orgueilleuse comédie – à croire que j'étais l'auteur, le sujet créant, des images qui m'étaient offertes par les poètes. La méthode phénoménologique m'enjoignait cependant de remettre en conscience première, donc en conscience personnelle, la création des belles images. Je voulais vraiment pancaliser le psychisme et c'était en lisant les poètes que je me sentais en belle vie »[1].

Il faut comprendre que la dimension ontologique de la poétique est liée à une forme spécifique d'expérience de l'être par la conscience, qui peut être ressaisie par la méthode phénoménologique, cette « école de naïveté »[2]. Or, dans cette perspective, Bachelard va même jusqu'à dire que la rêverie poétique rend possible des « expériences de métaphysique concrète »[3], qu'« un être rêveur heureux de rêver, actif dans sa rêverie, tient une vérité de l'être, un avenir de l'être humain »[4], ou même encore que « le poète parle au seuil de l'être »[5], autant de formules suggestives, bien que sibyllines, qui donnent à penser que les expériences métaphysiques de la rêverie poétique impliquent une transcendance poétique, libérant le sujet rêvant de l'adaptation de la fonction du réel, et des limitations de l'étant.

[1] FPF, pp. 48-49.
[2] PR, p. 4.
[3] PR, p. 12.
[4] FC, p. 2.
[5] PE, p. 2.

3. La tentation de la transcendance

Pour détailler l'orientation de Bachelard vers l'idée d'une transcendance du poétique, et en déterminer la signification, nous allons procéder à une étude relationnelle et critique de Bachelard et de Corbin, dans la mesure leurs réflexions respectives sur l'imaginaire et l'imaginal les ont conduit à parler de métaphysique de l'imagination et d'ontologie des images, et à se réapproprier librement les suggestions de la méthode phénoménologique. Cela nous permettra d'examiner dans quelle mesure la poétique bachelardienne, et la conception de l'imagination qui lui est associée, peuvent être réellement relues à la lumière du concept d'imaginal, tel qu'il a été inauguré et formulé à partir des travaux de Corbin sur l'imagination créatrice. Notre objectif est principalement de souligner les insuffisances d'une interprétation exclusivement psychologisante de l'activité de l'imagination et du monde de l'imaginaire tels qu'ils sont développés chez Bachelard, mais aussi de voir dans quelle mesure la conception corbinienne de l'imaginal est susceptible de nous permettre de mieux comprendre la façon dont Bachelard renvoie l'activité de l'imagination créatrice à des « images primordiales », qui nous invitent à dépasser le cadre limité d'une conception psychologique d'un imaginaire projectif. Il sera alors nécessaire d'examiner dans quelle mesure la poétique bachelardienne, prise entre la phénoménologie et l'ontologie, entre la description de l'expérience concrète de la conscience imageante et la détermination de l'être propre des images poétiques, s'efforce de penser l'accès direct du sujet à ces images originaires. Nous pourrons ainsi nous demander dans quelle mesure et en quel sens cette orientation poétique implique une Métaphysique de l'imagination.

Commençons par restituer de façon schématique la trajectoire générale de Bachelard dans ses recherches poétiques, qui par de l'imaginaire psychologique pour aborder *in fine* aux images primordiales. Une telle reconstitution historique et conceptuelle prend son point de départ dans le fait qu'avant le développement de ses travaux sur l'imagination poétique et les éléments matériels, Bachelard nous propose dès *La Formation de l'esprit scientifique* et *La Psychanalyse du feu* une première compréhension des images et de l'imaginaire, à partir de la notion d'obstacle épistémologique. Bachelard s'efforce en effet de montrer que les obstacles à la connaissance scientifique ne sont pas tous imputables à l'objet, et que l'on ne peut évoquer systématiquement, pour rendre compte de nos erreurs, soit une certaine irrationalité du réel qui ne se laisserait pas réduire par le « filet » des concepts et des idées

rationnelles, soit une trop grande complexité ou diversité phénoménale qui nous empêcherait de connaître les phénomènes. Au contraire, comme nous l'avons vu à propos de la réappropriation bachelardienne de la psychanalyse, les obstacles à la connaissance scientifique qui sont les plus prégnants sont en fait internes à l'esprit lui-même. Les obstacles épistémologiques relèvent en ce sens de la nature même de l'esprit humain, ils sont à renvoyer aux tendances psychiques naturelles et premières. On peut ainsi désigner, comme autant d'obstacles épistémologiques : l'expérience première, les généralités, le langage courant, le réalisme naïf, mais aussi et surtout tout un fonds d'images, de mythes et de constructions métaphoriques qui sont propres à bloquer le psychisme connaissant, et constituent une sorte d'inconscient de la raison. Dans le champ de la science, les images, mixte irréductible de représentation et d'affect, sont des obstacles à la constitution d'une connaissance objective du réel. De ce point de vue, l'investigation de l'inconscient de la pensée rationnelle concerne le caractère latent des images premières, des rêveries et des premiers émerveillements, désignant la première tâche de la pensée objective comme critique de la sensation, des idées communes, de la pratique et du langage[1]. Comme le souligne Bachelard dans *La Formation de l'esprit scientifique*[2], tout résidu imaginaire, onirique ou mythique doit être purgé pour que puisse se constituer une connaissance adéquate, au moyen d'une psychanalyse de la raison qui se présente comme une véritable « catharsis intellectuelle et affective »[3], et « une régulation cognito-affective indispensable au progrès de l'esprit scientifique »[4]. Pour accéder au niveau de la connaissance objective, le sujet doit rectifier sa manière naturelle de penser, en se plaçant sur l'axe de l'étude discursive, qui l'axe raison-expérience. L'exemple du feu, comme nous l'avons vu, est paradigmatique pour Bachelard : si l'on veut étudier les phénomènes de la chaleur de façon scientifique, il faut s'engager dans une étude physicomathématique des phénomènes calorifiques, et par conséquent de rompre avec les douces rêveries au coin du feu. Or, dans *La Psychanalyse du feu* Bachelard découvre la prégnance des rêveries primitives. Décelant une « sourde permanence » de l'idolâtrie du feu qui ne concerne pas seulement une « période lointaine » de l'humanité, étant donné que « les conditions anciennes de la rêverie ne sont pas éliminées par la formation scientifique contemporaine [et que] le savant lui-même, quand il quitte son métier, retourne aux valorisations primitives »[5].

[1] PF, pp. 11-12.
[2] On se reportera notamment à l'ensemble du « Discours préliminaire », ainsi qu'au premier chapitre.
[3] FES, p. 18.
[4] FES, p. 19.
[5] PF, p. 15.

Dans cette perspective, un nouveau champ de recherche vers l'imaginaire s'ouvre, pour Bachelard, à partir de *La Psychanalyse du feu*, recherche qu'il développera et surtout approfondira dans ses études des images de l'eau, de l'air et de la terre. Si le philosophe des sciences dénonce dans ses travaux épistémologiques les pesanteurs de l'imaginaire comme des facteurs d'inertie du progrès scientifique, l'imaginaire constituant pour ainsi dire la matrice persistante des divers obstacles épistémologiques, le philosophe de la poésie va progressivement accorder une valeur fondamentale à l'imaginaire et aux images dans le domaine poético-onirique, en nous renvoyant à la dimension active et dynamique de l'imagination, par laquelle l'esprit s'ouvre à la nouveauté et se renouvelle. En découvrant la valeur féconde des images matérielles pour la création artistique, Bachelard va en effet insister dans ses travaux sur l'imagination matérielle sur l'importance de l'imaginaire dans le champ esthétique. C'est par une étude spécifique et adaptée de l'imaginaire, en usant d'une méthode nouvelle et appropriée, que l'on peut comprendre de façon idoine les productions de l'imagination poétique, ainsi que la spécification du psychisme humain par l'imagination créatrice, et le « rôle premier », le « rôle vital »[1] de l'imagination.

Cependant, quelle est la nature de cet imaginaire qui est à l'œuvre dans le champ poétique ? S'agit-il seulement d'un produit psychique dérivé de l'activité désirante du sujet, renvoyant ainsi l'imaginaire poétique à un simple processus de projection psychologique ? Bachelard ne nous exhorte-t-il pas à penser l'imaginaire poétique en dépassant le strict cadre d'une conception psychologique, voire psychologisante, en renvoyant explicitement la création poétique à l'activité d'une imagination vraiment créatrice, et pas simplement reproductrice ? S'il est plus souvent question d'imagination poétique ou bien littéraire sous la plume bachelardienne, on doit souligner que des occurrences décisives, et suggestives, de la notion d'imagination créatrice peuvent être relevées dans son œuvre. Sans prétendre ici à un catalogage exhaustif de ces occurrences, nous convoquerons les textes qui nous paraissent les plus déterminants pour cette question, dans lesquels Bachelard désigne explicitement l'imagination poétique comme imagination créatrice. Dans la conclusion de *L'Eau et les Rêves*, Bachelard réinvestit pour son propre compte la distinction classique, souvent opérée par les philosophes, entre deux types d'imagination, dans le but d'établir une différence entre d'un côté l'imagination reproductrice, associée aux données de la perception et à la mémoire, enracinée dans une expérience empirique qu'elle restitue sous forme de représentations mimétiques, et de l'autre l'imagination productrice ou créatrice,

[1] TRR, p. 80.

qui ne serait pas dérivée des données empiriques de l'expérience sensorielle immédiate. Afin de souligner la valeur de l'« imagination parlante »[1], qui veut parler sans simplement d'imiter la réalité, et « qui augmente le volume psychique de l'être »[2], Bachelard nous invite à prendre en compte la dimension active de l'imagination poétique, en opposant explicitement « imagination reproductrice » et « imagination créatrice »[3]. L'imagination poétique ne cède pas au réalisme naïf et au pragmatisme commun, car elle ne se contente pas d'imiter la réalité ou de s'y adapter, en transposant au plan du verbe une forme visuelle précédemment contemplée dans l'expérience perceptive. Si le poème semble suivre le réel immédiat en lui empruntant sa matière, il traduirait en fait humainement la réalité par la parole poétique, au lieu de décrire objectivement. C'est pourquoi Bachelard proclame « la victoire de l'imagination du verbe sur l'imagination visuelle ou, plus simplement, la victoire de l'imagination créatrice sur le réalisme »[4], dans la mesure où ce n'est pas en voyant d'abord les choses que l'on peut vraiment les imaginer. Dans *L'Air et les Songes*, Bachelard insiste pour démarquer l'imagination de la perception, de la mémoire et de l'habitude. Il souligne en effet, comme nous l'avons déjà indiqué, que l'imagination est « la faculté de déformer les images fournies par la perception, […] la faculté de nous libérer des images premières »[5]. Et de préciser qu'en accédant au langage poétique l'imagination se fait vivante et mobile, elle devient une « imagination parlée »[6], qui se dégage de la réalité pour former le tissu temporel de la spiritualité. Dès lors, « par [les images littéraires], la parole, le verbe, la littérature sont promus au rang de l'imagination créatrice »[7]. Finalement, si l'on se réfère à la préface de *La Terre et les Rêveries de la volonté*, on trouve réaffirmée la distinction des deux formes d'imagination. Bachelard indique que l'imagination poétique nous fait passer des expériences positives aux expériences esthétiques, dans la mesure où elle ne se contente pas de recombiner des « fragments du réel perçu » ou alors des « souvenirs de réel vécu ». En rester à cette compréhension ne permettrait pas d'« atteindre le règne d'une imagination foncièrement créatrice »[8]. C'est pourquoi Bachelard fait correspondre à l'opposition entre l'imagination reproductrice (image perçue) et l'imagination créatrice (image crée), une opposition entre deux fonctions également nécessaires au psychisme, à savoir la fonction du réel et la fonction de l'irréel.

[1] ER, p. 212.
[2] ER, p. 212.
[3] ER, p. 210.
[4] ER, p. 213.
[5] AS, p. 5.
[6] AS, p. 6.
[7] AS, p. 7.
[8] TRV, p. 9.

Bachelard reprend ainsi à son propre compte certains éléments de description et de conceptualisation de l'imagination créatrice telle qu'elle a été étayée et consacrée par Kant, puis réactivée par certains romantiques allemands. Nous n'évoquerons pas ici la question du statut de l'imagination dans la *Critique de la raison pure*, dont la complexité, analysée notamment par Heidegger dans son *Kant et le problème de la métaphysique*, nécessiterait une enquête spécifique. Nous nous contenterons de retenir les propositions explicites du § 28 de l'*Anthropologie*[1], où Kant distingue l'imagination productrice comme présentation originaire de l'objet hors de sa présence (« invention ») et l'imagination reproductrice comme présentation de l'objet dérivée de l'intuition empirique (« rappel »), à partir d'une définition générale de l'imagination comme « faculté des intuitions hors de la présence de l'objet »[2]. Mais le texte de l'*Anthropologie* impose par ailleurs une restriction importante à la nature de l'imagination productrice, qui ne peut pas être déterminée comme créatrice au sens fort ou absolu du terme. Kant se refuse à l'idée que l'imagination productrice soit authentiquement créatrice, c'est à dire capable de « produire une représentation sensible qui n'a jamais été donnée auparavant à la faculté de sentir »[3]. L'imagination créatrice demeure circonscrite par une matière extérieure, même si on ne peut la réduire à la simple restitution d'une intuition empirique. Comme le souligne Kant : « Pour artiste et magicienne que soit l'imagination, elle n'est pas créatrice ; elle doit tirer des sens la *matière* de ses images »[4].

Cependant, si l'imagination productrice est limitée initialement, et nécessairement, par une « matière première » comme le suggère Kant, doit-on en conclure que les images produites ne reconduisent qu'au champ immédiat de l'expérience empirique et sensible ? S'il est nécessaire de reconduire les productions de l'imagination créatrice à une matière sensible, dans la mesure où l'imagination conserve toujours une dimension concrète, cela implique-t-il de limiter la sphère d'extension de l'imagination créatrice au seul monde sensible ? L'imagination créatrice ne peut-elle pas, en travaillant une matière sensible, viser un objet qui excède le seul plan de l'expérience empirique ? On trouve chez Kant des précisions importantes sur ces questions, dans la *Critique de la faculté de juger*, qui vont nous permettre d'approfondir l'élucidation de la nature de l'imagination créatrice. On doit remarquer que bien avant l'*Anthropologie*, il était déjà question pour Kant dans la troisième *Critique* de circonscrire l'action de l'imagination par une matière issue de l'expérience. Comme le souligne en effet Kant, au § 49 :

[1] E. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 2002, pp. 73-75.
[2] *Ibidem*, p. 73.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*, p. 74.

> L'imagination (en tant que faculté de connaître productive) dispose d'une grande puissance pour créer en quelque sorte une autre nature à partir de la matière que la nature réelle lui fournit[1].

Néanmoins Kant poursuit ses analyses en explicitant la notion d'« idées esthétiques », ces représentations de l'imagination qui « tendent vers quelque chose qui se situe au-delà de l'expérience »[2]. Comme le fait le poète, il s'agit de « donner corps », c'est à dire de donner une forme sensible, soit à des « êtres invisibles » (idées de la raison) soit « à ce dont l'expérience nous donne des exemples ». C'est ce que développera de façon spécifique le § 59 de la *Critique*, en exposant les propriétés de l'hypotypose, ce procédé consistant à rendre sensible quelque chose d'intelligible. Or le mode de représentation intuitif que constitue l'hypotypose se décline en deux types, soit en présentation directe du concept par des schèmes quand une intuition *a priori* correspond au concept de l'entendement, soit en présentation indirecte par des symboles quand aucune intuition sensible ne correspond au concept de la raison.

A partir de ces éclaircissements terminologiques et de ces distinctions conceptuelles, la perspective de l'imagination symbolisante semble devoir nous permettre de mieux saisir le statut de l'imagination créatrice chez Bachelard, dans la mesure où celui-ci s'efforce de comprendre la nature d'un sens symbolique qui excède sa manifestation dans des images. Il s'agit de mettre en évidence la possibilité pour l'imagination créatrice de produire des images qui ne soient pas dérivées d'une intuition empirique ou de données sensorielles, encore moins d'une signification conceptuelle, et dont la finalité réside dans la présentation d'un sens qui demeure pourtant inaccessible à la pensée directe (percept et concept). Il s'agit dès lors de comprendre que certaines images naissent et se développent selon une logique psychique propre, dont il est nécessaire d'élucider la nature et les implications pour la conception de l'imagination. Toutefois, si l'imagination créatrice, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, se comprend pour Bachelard comme une fonction de l'irréel, retrouvant des valeurs de solitude contre l'adaptation à la réalité positive et sociale, l'imagination ne confine-t-elle pas à l'irréalité ? L'imagination créatrice ne risque-t-elle pas de perdre toute réalité pour devenir puissance d'illusion et fabrique d'un imaginaire projectif transférant l'activité du fantasme sur le réel ? Si l'imagination créatrice se greffe, comme le suggère

[1] E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1985, p. 269.
[2] *Ibidem*, p. 270

Bachelard, sur « l'onirisme des archétypes qui sont enracinés dans l'esprit humain »[1], tout laisse à penser, en première approximation, que les productions de l'imagination poétique soient reconductibles à l'activité désirante du sujet, dans le sens où la psychanalyse freudienne rend compte de l'économie de l'inconscient par l'appareil pulsionnel, et la satisfaction des désirs (principe de plaisir). On pourrait alors penser que la création poétique, en tant qu'elle réactive des archétypes déposés dans l'inconscient, serait l'objet d'une enquête et archéologique en direction des tendances primitives du sujet, comme si Bachelard se proposait de rendre compte de la créativité de l'activité imaginante par une analytique du désir. Ce serait là manquer deux inflexions méthodologiques décisives dans le traitement bachelardien de l'imaginaire, à savoir le recours à la psychanalyse jungienne plutôt que freudienne, ainsi que la mise en œuvre d'une méthode phénoménologique pour saisir la nature de l'imagination créatrice, et l'être propre de l'image poétique. En ce qui concerne la psychanalyse, la référence freudienne devient moins prégnante au fil de l'évolution des recherches esthétiques de Bachelard. Alors que la psychanalyse de la connaissance insistait les valorisations inconscientes qui caractérisent l'inconscient de l'esprit scientifique, la réflexion sur les images littéraires privilégie finalement la reconduction aux archétypes pour comprendre la valeur prégnante de certaines images pour le psychisme. Il ne s'agit plus d'éclairer le travail créateur des poètes par la mise au jour de complexes de culture, de tendances inconscientes et d'attitudes irréfléchies qui alimentent les images du rêveur, comme c'est par exemple encore le cas dans *La Psychanalyse du feu* et *L'Eau et les Rêves*. En schématisant, on peut désigner la première inflexion du parcours bachelardien sur l'imaginaire par le passage de la *sublimation négative* de l'image dans le champ scientifique (purgation, purification) à la *sublimation positive* de l'imagination dans le champ poétique (libération, amplification). Dès lors, comme le souligne Bachelard dans *La Terre et les Rêveries de la volonté*, il s'agit en fait de « trouver dans les images les éléments d'un métapsychisme », par l'étude des « limages qui renouvellent des archétypes inconscients »[2]. On entre dans le domaine de l'« archéologie onirique »[3], dont la finalité est de révéler le caractère moteur, émotif et primitif des archétypes inconscients, ces symboles naturels du passé humain immémorial et anonyme à la racine des « expériences oniriques »[4] de l'être humain, qui sont « valables pour tous les pays et pour tous les temps »[5].

[1] TRV, p. 9
[2] TRV, p. 11.
[3] TRR, p. 283.
[4] TRR, p. 248.
[5] TRR, p. 330.

On comprend par-là que Bachelard cherche à saisir la « grande vérité onirique »[1] qui rendrait compte de la nature du psychisme et de l'origine des images, en dégageant « les grandes nécessités de la vie imaginaire »[2], et surtout les lois constitutives de la « logique inconsciente »[3], dans le sens d'une sémantique et d'une grammaire dont dérivent les images produites par le psychisme indépendamment de l'expérience empirique particulière, qui ne fournit selon Bachelard que les « occasions » de l'expérience onirique. C'est d'ailleurs là un thème peu étudié, mais qui mériterait une analyse plus détaillée. De manière inattendue, Bachelard reprend à Malebranche une distinction intégrée initialement à une spéculation ontothéologique, dans le but de préciser la type de relation de l'archétype et de l'expérience empirique, le lien entre le caractère impersonnel de l'archétype et la situation personnelle du rêveur, qui soulèvent le problème de l'individualisation de la primitivité archétypale. Reprenant l'idée de « cause occasionnelle », Bachelard soutient que « l'objet réel n'a une puissance poétique que par l'intérêt passionné qu'il reçoit de l'archétype »[4], ce qui signifie que l'objet perçu n'est pas la cause productrice réelle de l'image, mais seulement la cause contingente d'une activité imaginaire autonome et immanente, s'il est vrai que les images poétiques sont des phénomènes primitifs de l'activité onirique du sujet, qui émergent de l'inconscient humain naturel[5]. Bachelard distingue ainsi deux plans de l'inconscient[6] : l'*inconscient social*, qui nous renvoie aux valeurs pratiques et aux modalités sociales de la vie intersubjective au sein d'une communauté réelle, niveau de l'inconscient qui est pris en charge par la psychanalyse freudienne ; l'*inconscient naturel*, qui renvoie à la dimension anthropocosmique de l'expérience archaïque et aux puissances oniriques de la psyché, constituant un « noyau onirique permanent »[7] qui est la condition de possibilité de la transmission des légendes, des mythes et des récits fabuleux. C'est cette couche primitive de l'inconscient qui est explorée et analysée, selon Bachelard, par la psychologie des profondeurs de Jung. En sorte qu'il faudrait, pour saisir la « causalité profonde »[8] de l'archétype, dépasser le registre des « causes occasionnelles » dérivées des expériences vécues et socialisées, afin de s'engager dans l'exploration de l'universalité de la psyché, et d'identifier « les forces primitives qui la contraignent à rêver »[9].

[1] TRR, p. 351
[2] TRR, p. 352.
[3] TRR, p. 352.
[4] TRR, p. 298.
[5] Cf. TRV, p. 272.
[6] Cf. TRV, p. 279.
[7] TRV, p. 298.
[8] G. Bachelard, Préface à P. Mullahy, *Œdipe. Du mythe au complexe*, *op. cit.*, p. 12
[9] AS, p. 201.

Toutefois, malgré ce parti-pris transcendantal, qui conduit Bachelard à affirmer la réalité psychique persistante de forces inconscientes qui ne dépendent pas de l'activité de la conscience éveillée mais qui en déterminent l'expérience onirique et la production des images poétiques, au point que les rêves naturels du sujet le relient à l'universel concret de la vie anthropocosmique, Bachelard insiste par ailleurs sur le fait que « ce n'est pas en réduisant le psychisme à ses tendances profondes qu'on expliquera son développement dans des images multiples, surabondantes, toujours renouvelées »[1]. Par exemple, il ne suffit pas, à la manière de la psychanalyse classique, de reconduire les images de la maison, du ventre et de la grotte à la tendance inconsciente de retour à la mère. Bachelard se refuse explicitement et fermement de céder à cette approche mutilante pour les images poétiques, car « un tel diagnostic fait tort à la valeur propre des images »[2]. Etudier l'image littéraire, les productions de l'imagination parlée, nécessite une méthode non réductive, qui permette de saisir dans sa spécificité l'être propre de l'image onirique. C'est pourquoi Bachelard, rompant avec son point de vue psychanalytique antérieur, proposera de recourir à une détermination phénoménologique des images, afin de saisir le surgissement de l'image poétique dans toute sa nouveauté, et dans sa dimension spécifique d'évènement langagier. Par une réappropriation singulière de la méthode phénoménologique, revendiquée dans les deux *Poétiques* consacrées à l'espace et à la rêverie, Bachelard tente de saisir et de ressaisir ce qui se montre de l'image, et par l'image, dans l'activité imaginative et créatrice des poètes. Après avoir utilisé les outils interprétatifs offerts par les diverses branches de la psychanalyse, afin d'étudier l'imaginaire des quatre éléments matériels et les créations poétiques qui leur sont associées, Bachelard propose avec *La Poétique de l'espace* de renverser radicalement la perspective. L'introduction de l'ouvrage souligne d'emblée que le rapport entre l'image poétique nouvelle et l'archétype ancestral ne relève pas d'une déduction logique ou d'une relation strictement causale, mais doit se comprendre en termes de « résonance » ou de « retentissement ». Il n'est plus question de sublimation au sens psychanalytique courant, et tout au plus d'une « sublimation pure, d'une sublimation qui ne sublime plus rien, qui est délestée de la charge des passions, libérée de la poussée des désirs »[3]. Dans un tel contexte, si « l'image poétique a un être propre, un dynamisme propre [et] relève d'une *ontologie directe* »[4], alors il est nécessaire selon Bachelard de procéder à une phénoménologie de l'imagination poétique. Par ailleurs, pour comprendre en son

[1] TRV, p. 19.
[2] TRV, p. 19.
[3] PE, p. 12.
[4] PE, p. 2.

essence la « tanssubjectivité de l'image »[1], c'est-à-dire le retentissement possible sur d'autres âmes de l'événement psychique singulier qu'est l'apparition ou le surgissement dans un psychisme d'une image particulière et surtout nouvelle, il convient de s'attacher au « *départ de l'image* dans une conscience individuelle »[2]. Comme le rappelle Bachelard, il s'agit non seulement de limiter l'« enquête à l'image poétique dans son origine à partir de l'imagination pure »[3] ; mais encore de saisir la nouveauté et la signification proprement poétique de l'image, en se démarquant des tentations d'un « psychologisme »[4] qui tend toujours de façon intempérante à réduire les images à des antécédents psychoaffectifs. C'est ainsi que la méthode phénoménologique se voit continuée, augmentée et même redéployée dans *La Poétique de la rêverie*, où Bachelard présentera désormais la phénoménologie de l'imagination créatrice comme l'objet propre de ses recherches[5]. Il s'agit de rendre compte de la dimension originaire de l'image poétique, et de saisir l'être propre de l'image, sans chercher à la reconduire à des antécédents inconscients. Contre les tentatives de réduction de la pluralité des images poétiques et des multiples activités expressives de l'imagination parlante par des méthodes d'objectivation, Bachelard nous invite à retrouver, en nous, la présence inédite des images poétiques à la « conscience imaginante »[6], de participer activement aux dynamismes de l'« imagination créante »[7], et de suivre les productions originaires de l'« imagination active » en nous plaçant sur « l'axe de l'intentionnalité »[8]. Il est question d'instaurer une authentique poético-analyse, autrement dit une herméneutique amplifiante de l'activité onirique et de la nature poétique du psychisme, à partir d'images qui sont déposées et comme figées dans des livres, mais qui peuvent être réactivées par sympathie imaginative, dans le cadre d'une rêverie poétique qui nous fait toucher au « royaume des images »[9], et transporte le rêveur dans un autre monde[10].

Au terme de ces analyses, il apparaît qu'une lecture uniquement psychologisante de l'imaginaire bachelardien se révèle insuffisante. Elle serait simplificatrice et réductrice. Comme le révèlent les perspectives pour le moins audacieuses du « métapsychisme », de la dimension archétypale des images primordiales et de la conception phénoménologique de

[1] PE, p. 3.
[2] PE, p. 3.
[3] PE, p. 8.
[4] PE, p. 12.
[5] PR, p. 164.
[6] PE, p. 2.
[7] PE, p. 4.
[8] PE, p. 4.
[9] PE, p. 55.
[10] PE, p. 68.

l'imagination créatrice, Bachelard semble transcender le cadre limitatif et positiviste d'un imaginaire simplement projectif et psychologique. En revanche, on ne peut manquer de constater que Bachelard ne conceptualise pas rigoureusement cette nouvelle façon d'explorer et de décrire le champ de l'imaginaire, qu'il découvre pour ainsi dire au fur et à mesure de ses réflexions et de ses enquêtes, sans *a priori* doctrinal. Aucune systématisation théorique n'est en effet proposée de cet « au-delà » de l'image auquel reconduit l'activité archétypale et poético-onirique, dont on comprend seulement qu'il nous renvoie à autre chose que l'image en tant que telle, notamment au langage. Nous pouvons apporter comme exemple type de cette sorte de prudence méthodologique dont fait preuve ici Bachelard, en restant fidèle à l'attitude de circonspection que nous avons pu voir à l'œuvre dans le cadre de la métaphysique rythmologique, la façon qu'il a d'introduire l'idée d'un métapsychisme qui serait lié à « la vie propre des images [attachée] aux archétypes », et qui intervient dans *La Terre et les Rêveries de la volonté*. Bachelard précise alors que cette orientation est une perspective moins haute (« nous ne prendrons pas les choses d'aussi haut »), et moins audacieuse, que l'« idéalisme magique » ou la Fantastique transcendantale d'un Novalis, dont il semble pourtant parfois proche à certains égards[1]. C'est pourquoi nous proposons maintenant de confronter les vues bachelardiennes à la notion d'imaginal, afin d'éclairer et de pluraliser la compréhension de la conception bachelardienne de l'imaginaire. Nous espérons en dégager un nouvel outil pour approfondir l'interprétation de la poétique bachelardienne, ce qui n'est pas sans soulever d'emblée un certain nombre de difficultés et de questions préliminaires, dans la mesure où Corbin inscrit ses recherches dans une perspective métaphysique héritée notamment de la tradition néoplatonicienne, alors que Bachelard ne se hasarde jamais à proposer explicitement une lecture métaphysique transcendante de l'imaginaire, y compris quand il parle lui aussi de métaphysique de l'imagination. En ce sens, bien que Bachelard et Corbin puissent être subsumés et classés ensemble dans la catégorie générale des théories contemporaines de l'imaginaire[2], il est nécessaire d'examiner au préalable deux obstacles qui semblent constituer dans le détail des analyses des réserves à l'endroit d'une lecture imaginale de la poétique bachelardienne.

Une première difficulté sérieuse réside dans le constat d'un décalage « thématique » et « disciplinaire » entre les travaux de Corbin et de Bachelard, dont on peut affirmer qu'il isole d'une certaine manière l'une de l'autre les deux œuvres, grevant toute tentative de

[1] TRV, pp. 10-11.
[2] On se reportera spécialement à J. Thomas (s. dir. de), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Première partie, Chapitre 2 : « Les Pères fondateurs de la notion d'imaginaire », Ellipses, 1998, pp. 111-149.

confrontation directe ou de simple transposition conceptuelle. Bien que Bachelard et Corbin soient associés comme théoriciens de l'imaginaire, les deux auteurs n'en diffèrent pas moins en ce qui concerne la spécificité académique de leurs recherches, en termes d'objet comme de discipline. En effet, les travaux de Bachelard consacrés à l'imagination relèvent du domaine de l'esthétique et de la poétique, alors que les recherches de Corbin s'inscrivent plutôt dans le cadre de l'histoire des religions. Comme nous l'avons esquissé dans nos premières analyses, Bachelard se consacre essentiellement de son côté aux travaux des poètes, en rendant raison de la création poétique à partir de la logique propre aux images. C'est pourquoi Bachelard n'a de cesse de présenter modestement ses travaux dans la perspective d'une « philosophie de l'image littéraire »[1] ou d'une « philosophie de la littérature et de la poésie »[2]. Il s'agit de classer et d'approfondir les images du feu, de l'air, de l'eau et de la terre en travaillant à partir de documents littéraires, afin d'identifier les constantes syntaxiques et sémantiques qui président à la création des poètes et permettent de comprendre de façon raisonnée le phénomène de l'inspiration poétique, en évitant les écueils inversement proportionnels de l'insondable intuition (génie singulier) et de la réélaboration de données empiriques disponibles (*mimesis*). De ce point de vue, les travaux de Bachelard sur l'imagination relèvent du domaine de l'esthétique, de la philosophie de l'art ou encore de la philosophie de la littérature. Or les recherches menées par Corbin se déclinent autour de la question de l'imagination théophanique, en redécouvrant une forme d'imagination métapsychologique, par laquelle la conscience fait l'expérience d'un monde autonome d'images manifestant une surréalité invisible. En ce sens, les œuvres de Corbin touchent au métaphysique et au religieux en travaillant à partir de récits visionnaires rapportant des expériences mystiques. Il s'agit notamment d'identifier et de décrire les phénomènes constitutifs de la vie religieuse tels qu'ils apparaissent à la conscience, dans une perspective métaphysique relevant des rapports entre monde sensible et monde intelligible. Bachelard, au contraire, souligne à différents endroits de son œuvre que les thèmes mythiques et l'histoire des religions ne constituent pas pour lui des objets de recherche privilégiés pour son étude de l'imagination[3].

Par ailleurs, une deuxième difficulté – plus décisive pour notre enquête que le simple constat d'une divergence en termes de champs de recherches – concerne la notion même d'imaginaire chez les deux auteurs. En effet, si Bachelard et Corbin s'accordent tous deux

[1] TRV, p. 14.
[2] PE, p. 32.
[3] On se reportera par exemple à ce que dit Bachelard à propos de l'Enfance dans *La Poétique de la rêverie*, au chapitre III, section XII (PR, pp. 114-11.

pour valoriser la notion d'imagination créatrice, que ce soit pour rendre compte de l'activité productrice des poètes ou pour interpréter la théosophie prophétique de l'islam iranien, leurs analyses diffèrent cependant quant à la valeur à accorder à la notion même d'imaginaire. Si nous trouvons chez Bachelard une valorisation jamais démentie de l'imaginaire dans le champ poétique, la notion d'imaginaire est plutôt l'objet d'une dévalorisation dans le texte corbinien.

Il s'agit en effet pour Corbin de renvoyer ce qu'il désigne par le terme d'imaginaire à la production d'images irréelles motivées par l'activité désirante du sujet, sans rapport avec l'objectivité de la réalité empirique. Nous trouvons là la critique d'un simple imaginaire psychologique et projectif. De ce point de vue, l'imaginaire se résume pour Corbin à la fantaisie, voire à une sorte de « pathologie de l'irréalité » – Bachelard insistant au contraire sur la valeur positive de la *fonction de l'irréel* par opposition à la *fonction du réel*[1]. Pour Corbin, les productions de l'imaginaire se réduisent finalement au domaine du fantasme, de la fiction, de l'illusion, voire du délire hallucinatoire. C'est pourquoi il introduit la notion d'imaginal, afin d'éviter toute confusion entre l'imaginal et l'imaginaire. Comme le souligne Jean-Jacques Wunenburger :

> Le travail théorique d'H. Corbin a surtout permis de différencier plus rigoureusement deux fonctions imaginatives : l'une, portant sur des représentations liées à l'état du sujet, et produisant la fantaisie, avec son cortège de fantasmes, d'images irréelles ; et l'autre, déliée du sujet, portant sur des automanifestations d'« éons » psychiques, dotés cependant d'une corporéité immatérielle, et donc accessibles à un mode particulier de perception supra-empirique. Il convient dès lors de nettement distinguer l'imaginaire et l'imaginal, le premier restant marqué par les conditions subjectives de sa production psychologique, le second relevant par contre d'une logique de la manifestation d'un monde intelligible autonome[2].

Pour Corbin, l'imaginaire recouvre donc le domaine de l'irréel et des productions fictives de l'esprit humain. On peut se référer ici à deux passages significatifs de *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*[3]. Dans l'Introduction, Corbin dit se refuser à appliquer le qualificatif d'imaginaire pour désigner le plan de l'être où s'opèrent

[1] On se reportera par exemple à *La Poétique de la rêverie* : pp. 12, 63, 70.
[2] J-J. Wunenburger, « La créativité imaginaire, le paradigme autopoïétique », in C. Fleury (s. dir. de), *Imagination, Imaginaire, Imaginal*, Paris, PUF, 2006, pp. 178-179.
[3] H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, réédition Médicis-Entrelacs, 2006.

les expériences théophaniques et les évènements visionnaires. S'il est question d'étudier le *mundus imaginalis*, ce sera « sans que jamais soit prononcé le mot d'*imaginaire*, parce que ce mot, dans l'équivoque courante, préjuge de la réalité atteinte ou à atteindre, trahit l'impuissance devant ce monde à la fois intermédiaire et médiateur »[1]. On comprend par-là que la notion d'imaginaire est inopérante pour décrire la spécificité du monde imaginal, dans la mesure nos habitudes intellectuelles nous font associer l'imaginaire à l'irréel, à ce qui n'a aucune réalité certaine, pendant que le *mundus imaginalis* est au contraire pour Corbin « un monde aussi réel et objectif, consistant et subsistant, que l'univers intelligible et l'univers sensible »[2]. C'est pourquoi, comme l'affirme le Prologue de la Deuxième partie, il ne faut pas confondre perception imaginale et représentation imaginaire, simple production du « jeu de la pensée »[3] résultant des projections fantasmatiques d'une imagination déliée du réel empiriquement contrôlable. Ainsi que le souligne explicitement Corbin, sans cette « mise en garde initiale »[4] consistant à distinguer nettement deux types de puissance imaginative ou deux types de fonction créatrice de l'Imagination – l'une ontologiquement créatrice car « créant de l'être »[5], l'autre créatrice seulement « à la façon d'une métaphore »[6] – l'Imagination créatrice se dégrade « en fantaisie ne secrétant que de l'imaginaire et de l'irréel »[7], les « créations de l'Imagination » se réduisent à « des produits de cette faculté qui secrète en propre l'imaginaire, l'irréel »[8].

Qu'en est-il au contraire de l'imagination créatrice ? Dans *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Corbin désigne le type d'images sur lesquelles il concentre son travail par la catégorie de symbole, qu'il prend bien soin de distinguer de la transposition d'un contenu de pensée abstrait en images. A la différence de l'allégorie, simple opération de figuration de ce qui peut être dit au moyen de l'intelligence et de la raison, Corbin désigne le symbole comme moyen pour dire un « mystère » toujours à déchiffrer, permettant de dire ou d'exprimer ce qui ne peut être dit autrement tout en résistant à l'explication rationnelle[9]. Le symbole doit être reconduit à une imagination active indépendante de l'organisme physique et de l'expérience factuelle, ainsi qu'au plan de l'être qui lui correspond, à savoir le *mundus imaginalis*, monde de la réalité ontologique

[1] H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, *op. cit.*, p. 26.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, p. 193.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*, p. 194.
[6] *Ibidem*.
[7] *Ibidem*, p. 196.
[8] *Ibidem*, p. 195.
[9] *Ibidem*, pp. 35-36.

des images, espace médiateur où les corps se spiritualisent et les idées se corporalisent. Dès lors, l'imagination créatrice se présente comme le mode de connaissance propre au *mundus imaginalis*, distinct à la fois de la perception empirique et du raisonnement intellectuel. Dans cette perspective, l'imagination créatrice a deux fonctions principales : premièrement noétique, en tant qu'organe spirituel qui permet d'avoir accès au *mundus imaginalis* au moyen d'une vision théophanique ; deuxièmement herméneutique, dans la mesure où c'est par l'imagination active que devient possible l'expression des visions imaginales au moyen de récits visionnaires et d'histoires symboliques. Corbin approfondit ainsi la distinction de l'imaginaire et de l'imaginal. Si l'imaginaire se caractérise par sa dimension psychologique, en renvoyant aux représentations projectives liées à l'état du sujet, marquées par les conditions psychoaffectives de leur production, l'imagination créatrice possède au contraire un statut métaphysique plus décisif. Comme le souligne le chapitre 2 de la Deuxième partie de l'ouvrage en référence à Ibn Arabi, la compréhension du statut de l'imagination créatrice requiert de distinguer entre une « imagination conjointe au sujet imaginant et qui est inséparable de lui […] et une imagination dissociable du sujet […] ayant une subsistance en elle-même »[1]. Cette typologie permet de récuser tout psychologisme, en mettant en évidence, par contraste avec une imagination dépendante des productions volontaires ou involontaires du sujet – imagination conjointe dont Corbin précise d'ailleurs qu'« elle n'est pas livrée à l'arbitraire d'une faculté fonctionnant à vide, secrétant de l'imaginaire »[2] –, une imagination ayant une réalité autonome. C'est elle qui nous permet d'avoir accès aux Idées-Images ou Figures-Archétypes en nous faisant passer au plan intermédiaire entre sensible et intelligible que constitue le *mundus imaginalis.* Dans cette perspective, c'est l'imagination créatrice qui nous permet de percevoir et de saisir les objets ou êtres imaginaux, l'imaginal désignant le plan de l'être où se révèlent à la conscience des représentations supra-individuelles, mi-sensibles mi-intelligibles, relevant d'une logique de manifestation d'un monde autonome d'images et de symboles séparables du sujet. L'imagination créatrice se présente ainsi comme le mode d'aperception ou de vision de l'invisible dans une forme concrète mais non dérivée de l'expérience empirique. L'imagination créatrice est pensée comme puissance active de monstration de l'invisible (ontophanie, théophanie). Elle constitue l'organe de perception trans-sensible qui rend possible la théophanie et la révélation prophétique, par un double mouvement de descente des réalités spirituelles dans une Image-Archétype et d'élévation des réalités sensibles à une modalité intelligible.

[1] H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, *op. cit.*, p. 232.
[2] *Ibidem*.

Que peut-on déduire de ces « coups de sonde » dans l'œuvre de Corbin pour notre enquête en direction d'une herméneutique imaginale de la poétique bachelardienne ?

Premièrement, il apparaît que la critique corbinienne à l'endroit de l'imaginaire ne peut valoir telle quelle pour la poétique bachelardienne, dans la mesure où l'imaginaire tel que le pense Bachelard déborde comme nous l'avons montré le simple cadre d'un imaginaire projectif et fantasmatique. Or il convient de bien souligner ici que pour Corbin ce n'est pas l'imaginaire en tant que tel ou ce que l'on peut y découvrir par une enquête féconde qui doit passer au crible d'une critique terminologique et conceptuelle, mais bien plutôt la conception ordinaire de l'imaginaire et l'habitude intellectuelle qui consiste à réduire l'imaginaire à de l'irréel au sens courant. C'est ce que précise Corbin dans un article de 1964 particulièrement éclairant sur cette question, intitulé « *Mundus imaginalis* ou l'imaginaire et l'imaginal » et résultant d'une conférence prononcée par l'auteur au Colloque du Symbolisme à Paris la même année. Nous restituons dans son intégralité l'un des passages décisifs pour notre propos :

> Le choix de ces deux mots s'est imposé à moi, depuis un certain temps déjà, parce qu'il m'était impossible, pour ce que j'avais à traduire ou à dire de me contenter du mot *imaginaire*. **Ceci n'est nullement une critique à l'adresse de ceux d'entre nous que l'usage de la langue contraint de recourir à ce mot, puisque nous essayons justement ensemble de le revaloriser en un sens positif**. Quels que soient nos efforts cependant, nous ne pouvons empêcher que, dans l'usage courant et non prémédité, le terme *imaginaire* équivaille à signifier de l'*irréel*, quelque chose qui est et reste en dehors de l'être et de l'exister, bref de l'*utopique*. Et s'il me fallait absolument trouver un autre terme, c'est que, depuis un bon nombre d'années déjà, j'ai été, par vocation et par profession, l'interprète de textes arabes et persans dont j'aurais trahi à coup sûr les intentions, si, pour les traduire, je m'étais contenté purement et simplement, fût-ce avec toutes les précautions possibles, du terme imaginaire. Il me fallait absolument trouver un autre terme, si je ne voulais pas fourvoyer le lecteur occidental qu'il s'agit d'arracher à des habitudes de pensée depuis longtemps acquises […] si nous parlons couramment en français de l'*imaginaire* comme de l'irréel, de l'utopique, ce doit être là le symptôme de quelque chose[1].

[1] H. Corbin, « *Mundus imaginalis* ou imaginaire et imaginal » (1964), in *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Paris, Éditions, Entrelacs, 2008, pp. 27-28. Nous soulignons.

Par ailleurs, si Corbin semble sensible aux démarches qui tentent de redonner un sens positif et fécond à l'imaginaire contre les insuffisances de la langue commune, il est intéressant de constater dans une lettre adressée par Bachelard à Corbin en 1961 que notre philosophe admet avoir un intérêt pour les thèses développées par le grand lecteur des textes de l'ancienne Perse. Voici ce que dit en effet Bachelard :

> Votre livre aussi a une telle importance que je voudrais sans cesse l'étudier pour vous en parler comme il faut en parler. Quand j'avais parlé à votre belle-sœur de l'utilité qu'il y aurait pour moi à voir la religion iranienne du feu, je croyais que je toucherais la poésie du feu. Or une religion c'est beaucoup plus qu'une poétique et je me sens tout timide quand je lis des livres comme les vôtres […] quelle ne fut pas pour moi la découverte de votre livre ? C'est l'élan de la verticalité que je reçois à chaque page de la Terre Céleste. **Si j'avais connu votre œuvre il y a vingt ans, quelle tonalité plus forte j'aurais donné à mon livre *L'eau et les songes* ?** […] Combien je serais heureux de vous connaître ![1]

Finalement, il est nécessaire d'insister sur le fait que Bachelard et Corbin partagent une conviction profonde, identifiable dans les textes : le refus d'une interprétation réductive l'imaginaire et de l'imagination créatrice, qui ne verrait dans la pensée symbolique qu'un ensemble de projections du désir et de productions illusoires qui nous détournent de la réalité. Corbin s'attache dans ses travaux sur le soufisme à mettre en évidence ce qui caractérise l'attitude de la conscience symbolique comme visée intentionnelle d'une surréalité invisible que l'on ne peut saisir que dans une forme concrète. Corbin rappelle que la méthode phénoménologique dans le cadre de ses recherches « concerne le phénomène du soufisme comme tel, dans son essence. En faire la phénoménologie ne consiste ni à le déduire causalement de quelque chose d'autre, ni à la réduire à quelque chose d'autre, mais à rechercher ce qui *se montre* à soi-même dans ce phénomène, à dégager les intentions implicites dans l'acte qui le fait se montrer »[2]. Or la poétique de la rêverie bachelardienne semble suggérer quelque chose d'analogue. Il ne s'agit pas de statuer sur la réalité ou l'irréalité des images dans une perspective réaliste classique, mais de saisir l'être de l'image, l'être de la parole poétique, l'être du rêveur en se plaçant l'axe de l'intentionnalité, afin de saisir ce qui se manifeste à la conscience imaginante par la rêverie poétique.

---

[1] Lettre de Gaston Bachelard à Henry Corbin du 17 mai 1961, reproduite dans *Henry Corbin*, Cahier de l'Herne, Éditions de l'Herne, Paris, 1981, pp. 311-312. Nous soulignons.
[2] H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, *op. cit.*, pp. 98-99.

Si Corbin affirme que la révélation théophanique ne peut se faire que par la médiation d'un symbole révélant une dimension d'au-delà et de retrait dans le non-manifesté, qu'en est-il chez Bachelard ? Peut-on, au-delà de la correspondance terminologique sur la notion d'imagination créatrice, rapprocher la façon dont Bachelard comprend l'imagination poétique de la perspective imaginale de Corbin ? Si l'analyse corbinienne de l'expérience mystique nous invite à considérer la possibilité pour certaines images de donner accès à un monde métempirique intermédiaire entre le sensible et l'intelligible (*mundus imaginalis*), la poétique bachelardienne ne conduit-elle pas, dans son contexte propre, à présupposer la prégnance onirique des archétypes supra-individuels pour l'âme humaine ? Bachelard ne suggère-t-il pas ainsi, notamment par l'étude de la rêverie poétique, la possibilité d'un monde autonome d'images archétypales et primordiales, dont la prégnance symbolique anime et active la création des poètes, retrouvant par-là des schèmes de pensée de la tradition qui renvoie l'imagination humaine à une surréalité symbolique ? Il semble bien être question, avec Bachelard, de saisir ce qui se manifeste à la conscience imaginante par la rêverie poétique, ce qui implique une participation active de la conscience et la création d'une œuvre. Or l'intérêt de Bachelard semble se déplacer sensiblement, comme on peut le constater avec les deux *Poétiques*, de la question de l'expérience du sujet imaginant à la considération de la valence ontologique des images, à moins qu'il y ait superposition des deux niveaux d'analyse. Toujours est-il qu'il s'agit essentiellement de rendre compte de la façon dont « quelque chose » se manifeste à la conscience. De ce point de vue, la démarche de *La Poétique de la rêverie* semble pouvoir être rapprochée dans une certaine mesure du geste phénoménologique de Corbin, dans la mesure où celui-ci se réfère explicitement à la démarche phénoménologique pour décrire les phénomènes de la vie religieuse du point de vue des évènements de la conscience. Et l'imaginaire tel que le pense Bachelard dans le cadre de la poétique de la rêverie se présente finalement comme tout à fait distinct de la simple fantaisie, dans la mesure où l'activité œuvrante de l'imagination créatrice semble nous mettre en présence d'une surréalité symbolique plutôt que d'une simple irréalité au sens courant du terme. Si l'imaginaire psychologique se comprend comme fantaisie imaginative ou rêverie de l'homme moyen, toutes deux enracinées dans une expérience immédiate grevée par les projections fantasmatiques du désir, l'imaginaire créateur semble relever au contraire d'une logique imaginale, par laquelle s'opèrerait au moyen de la parole poétique la révélation d'une surréalité symbolique et la détermination d'une surexistence. Dans cette perspective, la compréhension de la rêverie poétique semble impliquer l'idée d'une manifestation imaginale, voire une ontophanie, une révélation de l'être.

4. Les mots et les images de l'être : vers une ontopoétique

La confrontation de la poétique bachelardienne aux perspectives de l'imaginal et de l'ontophanie par l'image conduit à réinterroger la valeur ontologique de la poétique de la rêverie et de l'imagination poétique. Car la poétique de la rêverie nous apprend notamment la « détemporalisation » et le « suprapersonnel », en nous révélant l'essence de l'être par la parole poétique, en nous rappelant à l'immémorial par l'accès à un monde intermédiaire entre rêverie et réalité. Si les images poétiques nous ouvrent à une surréalité symbolique, le *cogito* du rêveur touche par-là à une sorte d'intermonde, où se tisse une relation intime entre l'homme et le cosmos. Comme le souligne Bachelard :

> L'espace où est plongé le rêveur est un « médiateur plastique » entre l'homme et l'univers. Il semble que dans le monde intermédiaire où se mêlent rêverie et réalité, il se réalise une plasticité de l'homme et de son monde sans qu'on aie jamais besoin de savoir où est le principe de cette double malléabilité[1].

Il nous semble dès lors nécessaire, pour aborder aux perspectives les plus audacieuses et inédites de notre enquête, qui semble en première approximation se rapprocher des propositions de Gilbert Durand selon lesquelles Bachelard ouvre la voie, par son approche phénoménologique des images, à une ontologie symbolique et à une ontophanie spéciale[2], de procéder à l'examen du rapport que Bachelard établit entre l'expérience concrète des images et le mode d'existence de l'être rêvant, imaginant et parlant. Car nous pensons que c'est dans l'horizon de l'existentialisme de la parole ou existentialisme du poétique que peut se comprendre le véritable sens de l'onto-poétique bachelardienne. C'est par une telle analyse que nous pourrons finalement statuer sur la validité de la prétention à proposer, en complément des lectures habituelles de l'œuvre, une « herméneutique imaginale » de la poétique bachelardienne. Il s'agit donc pour nous de voir dans quelle mesure cette poétique des images, en tant qu'elle se double d'une onto-poétique, nous engage sur les chemins d'une métaphysique existentialiste de l'imagination, et d'une ontologie rêveuse des images, dans l'horizon de la manifestation de l'être par les mots et par les images, et du dévoilement d'une surréalité langagière et symbolique à la conscience du rêveur.

[1] PR, pp. 144-145.
[2] Cf. G. Durand, *L'imagination symbolique*, *op. cit.*, pp. 72-85.

Pour lancer notre enquête en direction de l'existentialisme du poétique qui est associé par Bachelard à la métaphysique de l'imagination et à l'ontologie des images, nous commencerons par rappeler un texte surprenant, tiré de la conférence consacrée au thème « De la nature du rationalisme », prononcée le samedi 25 mars 1950 à la Société française de Philosophie, conférence à l'occasion de laquelle Bachelard, alors qu'il se propose d'exposer ses thèses personnelles sur l'homme rationaliste et la phénoménologie de l'homme studieux, nous livre cette confidence étonnante :

> Si j'avais à faire le plan général des réflexions d'un philosophe à l'automne de sa vie, je dirais que j'ai maintenant la nostalgie d'une certaine anthropologie. Et s'il fallait être complet, il me semble que j'aimerais à discuter d'un thème qui n'est pas celui d'aujourd'hui, thème que j'appellerai « l'homme de vingt-quatre-heures ». Il me semble, par conséquent, que si l'on voulait donner à l'ensemble de l'anthropologie ses bases philosophiques ou métaphysiques, il faudrait et il suffirait de décrire un homme dans vingt-quatre heures de sa vie.
>
> Qu'est-ce que nous aurions à discuter alors, devant cette totalité humaine ? Nous aurions d'abord à discuter l'homme de la nuit. Nous aurions là des thèmes existentialistes que j'aimerais bien discuter un jour ! Il est sûr que c'est du côté nocturne que l'existence a ses grandes sécurités […] Je laisserai de côté toute cette section d'un lyrisme profond, tout ce qui fait que l'homme appartient à des générations antécédentes, tout ce qui fait que l'homme n'a pas toujours contact avec la vie éveillée, avec la vie claire.
>
> Il est sûr que cet homme nocturne dont je refuse l'examen dans cette conférence laisse des séquelles ou des héritages dans le cours de la journée. Nous dormons ; nous dormons longtemps ; nous dormons à la moindre rêverie ; nous dormons par conséquent dans des fractions de la vie solaire[1].

On peut, en première lecture, être surpris à l'idée d'un « existentialisme de la nuit »[2], dans la mesure où la vie nocturne se présente avant tout comme un temps de l'inaction, comme une privation de conscience et de volonté – autrement dit comme le temps par excellence de la passivité du sujet. Mais ce serait là associer trop vite le « nocturne » à l'expérience réelle du sommeil de la nuit, et accorder trop d'importance à notre intuition première du mot, à ce que nous suggère immédiatement ici le langage. Car chez Bachelard – nous n'y insisterons pas tant le thème est notoire – la plupart du temps, et en dehors

[1] ENG, pp. 47-48.
[2] Cette formule sera utilisée par Bachelard quelques pages plus loin. Cf. ENG, p. 76.

quelques exceptions qui sont par ailleurs explicitées par l'auteur, où la nuit constitue un thème d'étude littéraire, cette dernière désigne la dimension onirique et inconsciente du psychisme humain, l'ancrage de l'activité psychique naturelle de l'homme dans un ensemble d'images primordiales constituant autant de conditions transcendantales de l'imaginaire, et non pas la période du cycle circadien associée au sommeil. D'ailleurs, on comprend assez vite en relisant le passage cité ci-dessus que Bachelard fait jouer à plein les significations symboliques et métaphoriques du sommeil et de la nuit, quand il oppose à « l'homme nocturne » la vie éveillée, qui se présentera comme une caractéristique essentielle de l'homme rationaliste, de « l'homme éveillé » (voire « sur-éveillé »), qui ne peut pas être réduit au physicien, au mathématicien ou à l'homme de science en général, mais désigne tout homme vigilant, attentif, tendu dans un effort conscient et contrôlé en vue de réaliser une tâche déterminée, spécialisée[1]. En ce sens, on peut dire que la « nuit » dont parle Bachelard est en nous. Dans cette perspective, la dimension nocturne de l'âme humaine, ce à quoi nous renvoie Bachelard en parlant d'un « existentialisme de la nuit » et d'un « existentialisme nocturne », désigne une modalité spécifique de l'existence de l'homme (distincte de la vie éveillée, rationnelle), une certaine manière d'être qui caractérise l'homme de vingt-quatre heures dans des circonstances bien déterminées de son existence, dans des moments et des temps différents de la vie quotidienne, que l'on peut distribuer selon nous en deux sous-catégories[2] : 1) la *nuit de la nuit*, c'est-à-dire le sommeil réel, caractérisé par le *rêve nocturne*, rêve sans activité propre du sujet, à l'occasion duquel le sujet est même dépossédé de son être par des forces psychiques inconscientes, et dans lequel les images viennent à lui plus qu'il ne les produit vraiment[3] ; 2) la *nuit du jour*, c'est-à-dire la conscience détendue – que Bachelard désigne parfois aussi comme « clair-obscur du psychisme » – qui s'exprime par/dans la *rêverie diurne*, que l'on peut elle-même découper selon deux axes : a) celui de la *rêverie ordinaire* ; b) celui de la *rêverie poétique* ; rêverie où le sujet se trouve dans un état mésomorphe, intermédiaire entre la conscience claire et l'absence de conscience. Ainsi, selon Bachelard, nous dormons même en plein jour, alors que nous sommes censés être pleinement éveillés, à partir du moment où nous nous laissons emportés par la rêverie. Mais avec la rêverie diurne, dont les poètes sont en

[1] Bachelard dit qu'il y a « plusieurs façons d'être complètement adapté à sa tâche » (ENG, p. 75), et évoque en ce sens le chirurgien, le technicien, l'ingénieur, l'architecte, le psychologue ou l'écrivain (ENG, pp. 7576).
[2] Sur la distinction entre le rêve nocturne et la rêverie diurne, et la perspective d'une Métaphysique de la nuit, on consultera l'ensemble du chapitre IV de *La Poétique de la rêverie*, intitulé « Le cogito du rêveur » (PR, pp. 124-147).
[3] Comme le dit Bachelard dans la conférence citée précédemment : « Dans les images que l'on prend dans la vie nocturne, ce sont des réalités de cette vie nocturne ; vous ne formez pas les images, elles se forment en vous » (ENG, p. 70).

quelque sorte les « experts », se joue une expérience particulière pour le sujet humain, dont les enquêtes bachelardiennes sur la phénoménologie de la parole et sur l'être de l'image permettront de révéler la puissance de révélation ontologique.

Mais que faut-il comprendre ici par révélation ontologique ? S'agit-il d'envisager une révélation ou un dévoilement de l'être en tant que tel ? Bachelard envisage-t-il, même sans la développer de manière conséquente, la possibilité d'une ontologie qui chercherait à atteindre le sens de l'être ? Ou alors faut-il plus modestement circonscrire cette dimension ontologique à l'être de l'homme ? Bien que Bachelard ne donne pas, ainsi que nous l'avons déjà dit, d'explication sur le sens des termes « être » et « ontologie » quand il les emploie, on peut raisonnablement penser qu'il ne s'agit pas pour lui de mettre en œuvre une ontologie fondamentale, une doctrine de l'être en tant qu'être ou une enquête sur l'être en général. Tout nous donne plutôt à penser que c'est l'être de l'homme qui intéresse Bachelard. S'il y a « révélation de l'être »[1], si une expérience peut être « révélatrice d'être »[2], il semble que ce soit avant tout dans le sens d'une ontologie de l'être humain. C'est ce que nous suggère nettement la thématique de l'existentialisme de l'être imaginant, dont on trouve l'exposition dans les analyses consacrées à « L'immensité intime » dans le chapitre éponyme de *La Poétique de l'espace*. Voilà ce que dit par exemple Bachelard, à l'occasion de sa réflexion sur la rêverie de l'immensité et les images de la grandeur :

> En fait, la rêverie est un état entièrement constitué dès l'instant initial. On ne la voit guère commencer et cependant elle commence toujours de la même manière. Elle fuit l'objet proche et tout de suite elle est loin, ailleurs, dans l'espace de l'ailleurs. […] Dès lors, dans cette méditation, nous ne sommes pas « jetés dans le monde » puisque nous ouvrons en quelque sorte le monde dans un dépassement du monde tel qu'il est, tel qu'il était avant que nous le rêvions[3].

On peut remarquer tout d'abord que Bachelard, ici, reprend de nouveau pour son propre compte un thème existentialiste courant, en l'occurrence celui de la transcendance, comprise comme capacité de l'homme à se détacher du moment présent pour se tourner vers ce qui n'est pas encore, et projeter ses possibilités d'être. La rêverie, telle qu'elle nous est présentée, semble bien se caractériser par ce mouvement d'échappement, vers autre chose que ce ne nous avons présent sous les yeux. Cependant, on constate que Bachelard ne

[1] TRV, p. 62.
[2] TRV, p. 112.
[3] PE, pp. 168-169.

présente pas ici ce mouvement de transcendance uniquement et exclusivement selon l'axe temporel (présent-avenir), mais aussi selon une détermination spatiale (ici-ailleurs). La transcendance serait tout aussi bien un ailleurs. S'agit-il pour autant d'un ailleurs radical, c'est-à-dire d'une transcendance au sens théologique ou métaphysique traditionnel du terme ? Rien ne donne à le penser, dans la mesure où Bachelard n'évoque pas la possibilité d'une autre réalité, séparée de la nôtre, à laquelle nous pourrions avoir accès en nous détournant de la réalité terrestre. Ses enquêtes sur les images sont toujours circonscrites au domaine de la parole des poètes, et au matériel documentaire des œuvres produite pas les écrivains, en évitant le plus souvent de s'appuyer sur les grands récits mythiques ou les textes religieux. Bachelard cherche en effet à démêler le sens des images que tout individu peut vivre en première personne, pour ainsi dire naturellement, sans que soit requise une préparation culturelle ou l'adhésion à des convictions religieuses. Il s'agit donc plutôt, dans le texte qui nous occupe, d'une « transcendance dans l'immanence », si l'on se permet ce genre d'expression, c'est-à-dire d'un mouvement d'échappement à l'ici et au maintenant, et se traduit concrètement dans l'expérience du sujet par une libération vis-à-vis de son ancrage spatio-temporel immédiat. C'est ce que précise Bachelard à la fin du chapitre sur la rêverie d'immensité, en soulignant que cette rêverie nous permet de « délier les liens ordinaires du temps et de l'espace »[1]. Méditant sur les pages d'un livre consacré au désert, Bachelard va jusqu'à dire qu'on peut extraire de sa lecture « une technique psychologique pour être ailleurs, dans un ailleurs absolu qui fait barrage aux forces qui nous retiennent dans la prison de l'ici »[2], et précise que cette évasion favorisée par la rêverie s'appuie sur des images fondamentales, qui ne sont pas produites par le sujet et ne dépendent pas de sa volonté, mais se présentent plutôt comme des conditions transcendantales de la rêverie :

> Diolé nous transporte dans l'ailleurs d'un autre monde. Il ne se sert, pourrait-on dire, que d'une machinerie psychologique mettant en action les lois les plus sûres, les plus fortes de la psychologie. Il n'a recours qu'à ces fortes et stables réalités que sont les images matérielles fondamentales, les images qui sont à la base de toute imagination. Rien là qui relève de chimères et d'illusions. Le temps et l'espace sont ici sous la domination de l'image. L'ailleurs et le jadis sont plus forts que le *hinc et nunc*. L'être-là est soutenu par un être de l'ailleurs. L'espace, le grand espace, est l'ami de l'être[3].

[1] PE, p. 187.
[2] PE, p. 187.
[3] PE, p. 187.

Nous comprenons ici que l'intérêt de Bachelard porte moins sur le produit ou l'objet de la rêverie de l'ailleurs (dans que lieu elle nous transporte, quel est cet ailleurs), que sur l'acte de conscience que cette rêverie met en jeu (expérience subjective de l'échappement). On a l'impression que Bachelard s'efforce de rendre compte de cet instant décisif où le sujet, se détachant de ce qui se donne à lui dans l'expérience perceptive, tout en partant de cet objet ou de ce spectacle, se trouve emporté par des images qui le détachent de la réalité immédiate. De ce point de vue, il faudrait sûrement procéder à une confrontation détaillée et documentée entre la *rupture poétique* avec l'être-là de la perception présente et la *rupture épistémologique* qui conduit le sujet connaissant à se détacher de son expérience première. Nous nous contenterons de souligner que l'existentialisme de l'être imaginant, d'une façon qui nous semble ici similaire à celle de l'existentialisme de l'être pensant du point de vue de la détermination psychologique de l'expérience subjective, conduit également à une expérience qu'on peut qualifier de « seconde position », non plus épistémologique et rationnelle comme dans la science, mais esthétique et poético-sensible. Ce qui spécifie cette expérience poético-onirique, c'est la dimension créatrice de l'expression, qui peut être envisagée : 1) soit du point de vue du poète qui écrit ses vers ; 2) soit du point de vue du lecteur qui se confronte au poème et en accueille les images – ce qui ne constitue pas, en fait, une différence radicale pour Bachelard, dans la mesure où la lecture féconde est celle qui nous conduit à nous placer dans les mêmes dispositions qui celles qui ont conduit le poète à écrire les images qui naissent dans son esprit[1]. C'est ce qui est en jeu avec l'approche phénoménologique de l'image, présentée comme un évènement de la conscience, comme un phénomène à part entière, dont il s'agit de revivre l'avènement dans l'esprit afin d'en comprendre la réalité spécifique Or l'expérience qui retient spécialement Bachelard semble être celle de la libération de l'homme par la parole poétique, au moyen d'un usage du langage délié des contraintes utilitaires de la vie commune (où le langage est réduit au statut d'instrument de communication), et des exigences de rigueur de l'activité scientifique (où le langage est surveillé).

Mais de quoi l'homme, l'être parlant, peut-il se libérer grâce à l'expression poétique ? Et dans quelle mesure cette expérience spécifique de la conscience peut-elle nous conduire à une détermination ontologique des images poétiques, et de l'expérience qu'elles mobilisent ? En ce qui concerne la première question, on peut dire que la libération dont il s'agit touche à l'ensemble de nos expériences mondaines, à décliner selon trois axes :

[1] Sur ce thème, on relira avec profit l'introduction de *La Poétique de l'espace* et de *La Poétique de la rêverie*.

l'environnement (rapport aux choses), la société (rapport aux autres), le moi (rapport à soi). C'est une piste de réflexion qui est suggérée par Bachelard dans le cadre des pages qu'il consacre à la *Daseinsanalyse* dans *La Terre et les Rêveries du repos*. Nous en donnons ici un extrait :

> Si nos efforts pouvaient être poursuivis, on aurait la possibilité d'examiner, comme un monde autonome, l'univers de l'expression. On verrait que cet univers de l'expression s'offre parfois comme un moyen de libération à l'égard des trois mondes envisagés par la Daseinsanalyse : Umwelt, Mitwelt, Eigenwelt – monde environnant – monde interhumain – monde personnel. Du moins, trois mondes de l'expression, trois sortes de poésie peuvent ici trouver leur distinction[1].

On peut retenir deux éléments intéressants de cet extrait. Premièrement, on voit que Bachelard ne fait pas de l'expression poétique une puissance totalement déliée, *sui generis*, dans la mesure où il s'agit de se défaire de l'expérience première. On trouve semble-t-il ici un écho de ce qui était déjà établi dans l'avant-propos *L'Air et les Songes*, à savoir que le travail de l'imagination créatrice n'est pas de reproduire les images issues de la perception et de les transposer dans un nouveau domaine, mais déformer les images perçues elles-mêmes, en sorte de suivre de nouvelles lignes d'images, qui soient autonomes. On comprend par-là que les images poétiques naissent à l'occasion d'une expérience positive (perception) ou du souvenir de la réalité perçue (mémoire), sans pouvoir s'y réduire pour autant. L'imagination, en reprenant les termes de l'avant-propos de *L'Eau et les Rêves*, est la puissance de dépasser la vie réelle et actuelle, pour inventer de la vie nouvelle. L'expression poétique, qui donne corps aux images par la parole et les mots, présente alors selon nous un double aspect : 1) le processus réel qui donne naissance à l'image dans l'esprit d'un individu se produit de manière contingente, à l'occasion de perceptions ou de souvenirs concernant les choses et les objets du monde, y compris les autres hommes ou moi-même. C'est ce que nous proposons d'appeler, en prenant le risque de transposer ici une terminologie issue de l'épistémologie contemporaine, le « contexte de découverte » de l'image, à savoir l'ensemble des conditions, biographiques, psychologiques et contextuelles, qui accompagnent la production de l'image à un moment donné, chez un sujet particulier. Bachelard en fera le champ privilégié d'enquête de la psychologie et de la

[1] TRR, pp. 91-92.

psychanalyse ; 2) l'être propre de l'image dispose d'une consistance ontologique, indépendante de son origine contingente dans la conscience individuelle et dans un contexte particulier, à partir du moment où l'image se fixe dans une expression, qui lui donne une réalité à en tant qu'œuvre. Ce sera l'objet d'étude de la Poétique.

Comment nous faut-il comprendre alors l'image poétique, selon Bachelard, dans le contexte de la Poétique ? Il s'agit principalement d'envisager l'expression poétique comme étant liée à un monde autonome d'images, dans le sens, paradoxal à première vue tant Bachelard récuse le réalisme dans le champ des études littéraires, d'un *réalisme des images*. Parler ici de réalisme des images, ou de réalisme de la parole, ne signifie pas que le contenu de l'image poétique soit la reproduction d'une réalité préalable, dont l'image serait la simple copie ou représentation. Dans cette perspective, on renouerait avec une forme d'empirisme et de psychologisme, qui réduirait l'image poétique à une simple image mentale dérivée de l'expérience réelle. Bachelard refuse une telle compréhension de l'image, qui ne nous apprend rien du caractère à proprement parler poétique de l'image. Si l'on peut parler de réalisme de la parole poétique chez Bachelard, c'est au sens où les images poétiques, exprimées et déposées dans des textes écrits, renvoient à un monde d'images disponibles à l'expérience du sujet. Une autre confusion doit ici être évitée. Il s'agirait de penser ce monde d'images dont parle Bachelard dans le sens où l'on parle parfois d'un Monde des Idées chez Platon, c'est-à-dire une réalité intelligible séparée de la réalité sensible, constituant le fondement ontologique de tout ce qui existe. Outre qu'une telle interprétation de la métaphysique platonicienne peut être considérée comme superficielle, simplificatrice voire falsificatrice, nous insisterons sur le fait que rien n'indique, dans les textes bachelardiens, que les images primordiales soient à comprendre comme des entités séparées, ayant une réalité d'une autre nature que les images qui naissent dans la conscience. En l'absence de raisons sérieuses pour adhérer à une telle détermination maximale des images chez Bachelard, nous choisissons d'opter pour une interprétation minimale du réalisme des images poétiques, dont la réalité effective dépend en fait de leur expression dans un texte écrit ou imprimé. Dans un autre contexte, celui de l'épistémologie de la physique contemporaine, Bachelard parle pertinemment à ce propos de « bibliomène », et souligne que l'existence d'une chose par le livre doit être considérée comme une modalité d'existence à part entière, qui donne une valeur ontologique à la chose. Voilà ce qu'il dit par exemple de l'électron, en guise de réponse à une objection sceptique possible à propos de la réalité de cette particule dont l'existence n'est attestée que dans des appareils de détection, construits par les hommes, et dans des livres de diffusion

ou d'enseignement de la science : « Exister par le livre, c'est déjà une *existence*, une existence si humaine, si solidement humaine »[1]. Dans cette perspective, à la redoutable question du statut ontologique des images primordiales, et des archétypes dont Bachelard nous dit qu'ils constituent un fonds commun d'images inscrites dans l'esprit humain, nous proposons de répondre par l'argument suivant : bien qu'il s'agisse de réalités qui ne sont pas observables directement, nous pouvons en constater l'existence et la permanence dans les textes des poètes, et donc dans les écrits réalisés par des hommes « en chair et en os ». Ainsi, Bachelard ne nous semble pas outrepasser l'« exigence ontologisante » évoquée plus haut : en s'appuyant sur un matériel documentaire fait de textes divers, issus d'époques, de lieux et de contextes différents, pour aborder le domaine des images élémentaires, primordiales ou originaires de l'inconscient, on n'affirme dogmatiquement pas l'être « en dehors et au-dessus de l'expérience ». Au contraire, on s'efforce de déceler l'être de l'image, sa consistance et son sens propres, par l'expérience de lecture des images déposées dans les livres.

Il semble par conséquent justifié d'accorder à Bachelard que « la Poétique est un véritable règne du langage »[2], et que le monde de l'expression existe par la parole, et surtout par les livres. Ontologiquement parlant, l'être des images est donc consistant, par ce qu'elles sont parlées et surtout écrites, jamais seulement par ce qu'elles sont vécues par un sujet dans le cadre de son expérience intime. Une image qui n'adviendrait que dans le cadre d'une expérience privée, dans un psychisme particulier, ne pourrait pas être considérée comme une réalité consistante. On peut d'ailleurs ici rebondir sur l'un des textes cités précédemment, où Bachelard disait que le vécu doit être revécu pour avoir une valeur. C'est bien le cas des images dont nous parlons ici : dans la mesure où elles sont écrites, elles peuvent être revécues à loisir, en lisant et en relisant les œuvres des poètes. Nous sommes ainsi conduits à changer de méthode pour accéder à l'être de l'image. Il ne s'agit plus d'examiner uniquement le sujet individuel, l'existant singulier animé par des passions et des désirs, empêtré dans des relations sociales et des soucis quotidiens (ce serait là une enquête empirique, psychosociologique), mais plus fondamentalement les images elles-mêmes, précisément les images littéraires, qui donnent corps à l'image poétique par l'acte d'écriture. On passe dès lors de la recherche de la signification psychologique de l'image à sa détermination poétique, voire ontologico-poétique, ce qui implique de saisir son être propre, et son régime spécifique d'émergence en tant qu'évènement langagier. Pour

[1] ARPC, p. 7.
[2] FPF, p. 54.

reprendre et prolonger les termes mêmes de Bachelard, il s'agit d'abandonner le langage de la signification – qu'elle soit utilitaire ou cognitive – pour aborder à ce qu'il appelle parfois le « Monde la Parole »[1]. Toutefois, qu'est-ce qui fait de l'image poétique un évènement du logos, tout particulièrement d'un logos poétique ? Pour Bachelard, cette dimension ontologique de l'image réside dans le fait qu'elle est bien un « nouvel être du langage »[2], jamais un simple produit de la perception, ni un simple produit de la culture. Il y a en ce sens ontologie dans la perspective étymologique du mot, par l'association intime de l'être et du langage. Comme le dit explicitement Bachelard, pour définir le niveau ontologique où se placent ses méditations :

> En thèse générale, nous pensons que tout ce qui est spécifiquement humain dans l'homme est *logos*. Nous n'arrivons pas à méditer dans une région qui serait avant le langage. Mais si cette thèse paraît refuser une profondeur ontologique, on doit nous l'accorder, pour le moins, comme hypothèse de travail bien appropriée au type de recherches que nous poursuivons sur l'imagination poétique[3].

Bachelard va jusqu'à dire, dans le cadre de l'expérience de lecture par sympathie et participation, qui nous fait accueillir l'image du poète comme si nous avions pu la créer nous-mêmes, que « l'expression crée de l'être », « un être nouveau de notre langage[4]. Or si en quittant le plan du *langage-instrument* (langage ordinaire et langage signifiant), le langage poétique nous reconduit au *langage-réalité*, alors il faut se défaire à la fois des attentes pragmatiques et des références objectives si l'on veut saisir l'être de l'image. C'est pourquoi Bachelard insiste dans les deux Poétiques sur la nécessité de recourir à une méthode phénoménologique, elle-même indissociable d'une détermination ontologique. Dans cette perspective, l'ontologie poétique, que l'on nommera une ontopoétique, présente une double dimension : 1) premièrement, il s'agit de ressaisir et de revivre les actes créateurs de l'être parlant, surtout ceux de ces « grands parlants » que sont les poètes. L'existentialisme de la parole, dans son sommet de langage, c'est le mode d'existence de « l'homme de la parole nouvelle »[5], avec qui se jouent une émergence et un avenir de langage, une libération de la puissance créatrice du langage. Comme le dit encore

[1] PR, p. 160.
[2] PR, p. 3.
[3] PE, p. 7.
[4] PE, p. 7.
[5] PR, p. 3

Bachelard, « l'image poétique nous met à l'origine de l'être parlant »[1]. On peut dire également que par-là elle nous conduit « à l'origine du langage, à ce point initial où le silence de l'être s'ouvre sur l'humanité du langage »[2]. On aborde ainsi avec l'image poétique à la naissance du langage, aux origines du langage ; 2) deuxièmement, il s'agit par ailleurs dans le cadre de l'explicitation de l'ontopoétique bachelardienne de suivre les lignes de développement d'une *ontologie approchée*, qui se présente comme une enquête en direction de l'être parlé. L'*existentialisme de la parole* (être parlant) se double d'un *existentialisme du poétique* (être parlé). Comme l'indiquait déjà la citation en exergue de cette étude, pour Bachelard « le poète parle au seuil de l'être ». Nous trouvons un indice de cette ligne d'interprétation inédite de l'ontologie des images dans une confidence de Bachelard faite publiquement à la radio en novembre 1961[3], lors d'une interview faisant suite à la publication de *La Poétique de la rêverie*. A la question de savoir s'il a le projet d'écrire un nouveau livre, Bachelard répond alors au journaliste qu'il voudrait faire un « livre de métaphysique », ce que tout philosophe, si l'on se fie à aux dires de notre auteur, devrait faire à un moment donné :

> — Il serait temps à mon âge de faire de la philosophie vraie, et alors j'ai un autre livre, comme tout le monde […] Ce serait sur l'être.
> — Pour une fois, vous laisseriez de côté un peu les mots, pour parler de l'être ?
> — Pas tout à fait ! Parce que l'être a besoin de beaucoup de mots. […] Ce serait sur l'être parlé[4].

La question se pose alors de savoir pourquoi l'être aurait-il besoin de mots ? Pourquoi faudrait-il passer par l'intermédiaire des mots, alors même que Bachelard désigne par ailleurs l'ontologie des images comme une « ontologie directe »[5], et la méthode phénoménologique comme une voie de l'immédiateté, indépendante d'une préparation culturelle et d'un savoir ? Une première hypothèse serait de faire référence à l'ancrage rationaliste de l'œuvre bachelardienne, qui n'est jamais démenti par le philosophe, même si à la fin de sa vie Bachelard renoncera, pour des raisons selon nous justifiées, à poursuivre le difficile travail d'explicitation et d'interprétation philosophique des progrès scientifiques. Il s'agirait de penser que l'ethos rationaliste, demeurant comme une « pensée de derrière »

[1] PE, p. 7.
[2] CAU, p. 102.
[3] Pour consulter et télécharger ces archives radiophoniques, on consultera le site de l'INA : http://www.ina.fr/
[4] La retranscription a été faite par nos soins, sur la base de l'enregistrement disponible sur le site de l'INA.
[5] PE, p. 2.

permanente chez Bachelard, l'empêcherait de tomber, ou de sombrer indûment, dans l'intempérance de ce qu'il appelle une « ivresse de l'insondable »[1], dont il fait la caractéristique des philosophies irrationalistes. Dans cette perspective, au lieu d'être un obstacle aux déterminations ontologiques, le rationalisme bachelardien permettrait, par une sorte de surveillance de soi, que l'enquête ontopoétique n'outrepasse pas certaines limites et certaines prétentions, par exemple celle d'atteindre à une profondeur ontologique, antérieure au langage. Il s'agirait alors de penser que c'est une fois que l'on a bien séparé ce qui relève du réel objectif, déterminé par la science, et de la réalité poétique, existant sur le plan de l'imaginaire, que l'on pourrait se lancer dans une ontopoétique sans risquer de mélanger les genres. Le problème de cette interprétation, qui est séduisante, dans la mesure où elle pourrait donner des raisons à la résistance de Bachelard devant la tentation de passer au plan de la profondeur ontologique, c'est qu'elle n'explique pas vraiment le rôle ni la nécessité des mots pour saisir l'être, se contentant d'une lecture externe et indirecte de la question ontopoétique. Par ailleurs, rien ne nous permet de penser que Bachelard accepterait de faire un tel lien entre les versants épistémologique et poétique de son travail, tant la séparation normative des deux ordres de recherche constitue un axiome – voire un dogme ? – de son œuvre. C'est pourquoi une deuxième possibilité d'interprétation nous semble plus vraisemblable : elle consiste à considérer que c'est essentiellement pour des *raisons de méthode*, à l'intérieur même du champ de l'enquête poétique, que Bachelard associe l'être et les mots dans la réflexion ontologique. Si l'on se réfère notamment aux introductions de *La Poétique de l'espace* et de *La Poétique de la rêverie*, où Bachelard prend bien soin de justifier sa méthode, et les inflexions subies par sa méthode poétique, qui des outils de la psychanalyse freudienne puis jungienne s'est tournée vers une réappropriation très personnelle de la phénoménologie, on constate que la communicabilité de l'expérience est une exigence constante. Il s'agit de partir d'une expérience du sujet, plus précisément de la naissance de l'image et de l'émergence du langage dans la conscience créante du poète, et d'en mettre au présent la prise de conscience par le biais de la lecture. Bachelard semble se méfier de la tentation, que l'on pourrait qualifier de « mystique », d'en appeler à une intuition, insondable et inexprimable, qui ne trouverait pas à se mettre en forme dans des mots, et nous condamnerait alors au silence solipsiste d'une expérience totalement privée. Or Bachelard n'a de cesse d'en appeler à une communication des consciences, par le biais d'une expérience poétique transposée sur le plan du langage,

[1] MR, p. 96.

c'est-à-dire à une intersubjectivité indirecte, médiatisée par les mots et les images, qu'il appelle parfois « transsubjectivité ». Cette interprétation nous semble plus satisfaisante dans la mesure où elle concorde avec les exigences bachelardiennes de ne recourir qu'à des expériences communicables, que chacun peut (re)faire lui-même au contact des œuvres, sans devoir disposer au préalable de compétences techniques particulières, d'une culture érudite ou de connaissances spécifiques – à condition néanmoins de se mettre dans une certaine disposition d'accueil vis-à-vis des mots et des images des poètes, disposition qui n'est rien d'autre que la rêverie elle-même.

5. Un primat ontologique de l'imagination ?

En guise de conclusion, nous soulignerons que l'ontopoétique bachelardienne pose la primauté de l'imagination et de la rêverie dans l'ontologie et la métaphysique concrète. L'image poétique est peut-être une création de rêveurs, mais elle est communicable, on peut revivre l'actualité de son émergence dans la conscience grâce à la lecture, et à partir du moment où on peut en repérer des récurrences et des variations dans différentes œuvres, rien n'empêche d'en accepter la réalité, fut-elle langagière et expressive – autrement dit la réalité poétique. Les images poétiques sont des réalités d'expression et, comme le dit clairement Bachelard, elles tirent leur être même de l'acte d'expression, lequel est modulé ou mobilisé par la parole, et surtout consolidé par l'écriture. En sorte qu'envisager une *onto-poétique* en lieu et place d'une *onto-logie*, au sens philosophique habituel du terme, n'implique pas de considérer la métaphysique de l'imagination comme une perspective de chimères sans intérêt et une « maîtresse d'erreur et de fausseté », ni de reléguer la visée métaphysique au rang subalterne et peu glorieux de divertissement ludique ou de discipline peu sérieuse au regard de l'esprit de sérieux qu'impliquerait la connaissance objective, comme ont été tenté de le faire certains représentants radicaux de l'empirisme logique ou du logicisme, faisant parfois de la métaphysique une simple expression du sentiment immédiat de la vie. Bachelard nous semble de ce point de vue d'une grande actualité, et d'une fécondité inaperçue, pour (re)penser les différentes modalités et le déploiement des rapports entre le langage, les images et l'être au sein de l'existence humaine. Son approche nuancée, déclinée selon deux axes de recherches, qui sont séparés du point de vue de la méthode mais indissociables du point de vue de la compréhension de la totalité humaine, rend selon nous possible une voie inédite entre deux excès récurrents dans la philosophie

contemporaine, en l'occurrence : 1) la *conception technoscientifique* du monde, qui réduit la puissance du langage à dire l'être à des significations strictement objectives, cognitives et rationnelles, ou alors simplement psychologiques, affectives et passionnelles. Contre un tel réductionnisme philosophique, Bachelard ouvre l'accès à une possible détermination ontologique du langage, dans le cadre spécifique de la rêverie et de l'expérience poétique : la réalité poétique, existant sur le plan de l'imaginaire et du langage, se phénoménalisant par la parole et se matérialisant par l'écriture, peut être « approchée » ; 2) d'un autre côté, une *approche transcendantale* du langage, qui serait ontologiquement instaurative, et qui ferait de la parole poétique le vecteur exclusif d'un dévoilement de l'être inaccessible par d'autres moyens. Contre une telle approche de type plutôt heideggérien, en simplifiant ici à l'excès une question qui mériterait sûrement de plus amples développements, approche qui escamote peut-être finalement la valeur du poétique en le réduisant à n'être que l'occasion d'une expérience d'un autre ordre, Bachelard évite la tentation d'une totalisation ou d'une absolutisation de la question du sens de l'être. Il nous convie plutôt à une ontologie pluraliste mais cohérente, sensibilisée, dispersée et approchée.

Dans cette perspective, l'ontopoétique bachelardienne peut se définir *in fine* comme une approche sensibilisée de l'être parlant et de l'être parlé. Elle nous conduit sur les traces d'une métaphysique concrète, associant le conscient et l'inconscient, le langage et la rêverie, afin de nous acheminer de l'être des images vers les images de l'être. Il ne s'agit alors plus de vouloir définitivement « fixer l'être » dans des concepts ou des catégories, ou même de prétendre « transcender toutes les situations pour donner une situation de toutes les situations »[1], mais surtout de donner un sens compréhensible à « l'étude de l'être », en suivant « tous les circuits ontologiques des diverses expériences d'être »[2]. Dès lors, en multipliant les expériences poétiques dans la perspective de la pluralité des situations sensibles (la vue, le toucher, l'audition, l'odorat, le goût, la motricité, la cinesthésie) augmentées par l'expression langagière, ainsi que par l'actualisation des départs concrets d'image et les émergences de l'être au langage, on serait conduit à prendre chez les poètes, et à essayer de revivre, des images qui nous invitent à transcender, sans les absolutiser, nos expériences sensibles, afin d'en faire des lignes de force de méditations onto-poétiques, qui font signe vers une origine ou une émergence de langage, et peut-être, par l'exploration des possibilités d'être, vers une « métaphysique de tous les au-delà de notre vie sensible »[3].

[1] PE, p. 192
[2] PE, p. 193.
[3] PE, p. 167.

Ces pistes étant ouvertes, il convient d'identifier les questions laissées en suspens. Tout d'abord, il serait nécessaire d'approfondir la dimension ontologique de la poétique bachelardienne en examinant dans quelle mesure on peut trouver des traces ou des indices de cette métaphysique concrète dans les œuvres antérieures aux deux *Poétiques*. Il s'agirait de voir si Bachelard parle d'images permettant de dire et d'approcher les valeurs d'être et de non-être. Des pistes sérieuses se dessinent ici selon nous, quand on constate par exemple que Bachelard parle des voix des éléments, de la parole de l'eau ou des paroles de la terre, et que ses enquêtes le conduisent par ailleurs à méditer sur le silence et l'invisible, l'immémorial et l'oubli, la nuit et le sommeil. De notre point de vue, Bachelard a posé les jalons de sa métaphysique concrète tout au long de son œuvre poétique et de sa méditation sur les images, sans la systématiser. Par ailleurs, une deuxième question serait voir dans quelle mesure une ontologie dispersée risque de reconduire à un éclatement de l'être, à une « dissémination » telle qu'il serait difficile d'envisager une ontologie cohérente. Une piste nous est peut-être donnée par Bachelard lui-même, au terme de *La Poétique de l'espace* : il y aurait des images primitives de l'être, qui permettraient de « vivre l'être en son immédiateté »[1], images dont il aurait souhaité faire le catalogue ou le rassemblement en « une vaste imagerie »[2]. Il faudrait alors alterner l'*approche ontopoétique*, consistant à prendre les images chez les poètes en suivant l'axe de la rêverie, et l'*approche ontologique*, consistant à comprendre la rêverie elle-même, par une sorte rêverie de rêverie qui conduit à une expérience de seconde position. Finalement, afin de donner un poids proprement philosophique à la métaphysique poétique, ne faudrait-il pas engager une confrontation systématique des options philosophiques prises par Bachelard sur les questions métaphysiques avec celles des « grands » philosophes de son temps, et aussi du nôtre ? Ainsi, par exemple, on gagnerait sans aucun doute à mener une enquête plus détaillée, appuyée sur les textes, autour de Bachelard, Heidegger et Merleau-Ponty d'un côté, et pourquoi pas Russell et Wittgenstein de l'autre, afin de montrer que l'aspect ordinaire des analyses bachelardiennes recèle en fait des possibilités insoupçonnées pour renouveler notre manière de poser certains problèmes concernant non seulement les rapports de l'être, du réel et du langage, l'existence, mais aussi plus globalement l'homme et ses divers modes d'existence.

[1] PE, p. 210.
[2] PE, p. 214.

CHAPITRE 6

Métaphysique de l'être-au-monde et ontologie cosmo-poétique

> Certaines rêveries poétiques sont des hypothèses de vie qui élargissent notre vie en nous mettant en confiance dans l'univers.
>
> G. Bachelard[1]

Nous allons examiner, dans ce chapitre, un dernier aspect inédit de la métaphysique concrète inaugurée par Bachelard, en nous efforçant de restituer les éléments constitutifs et les orientations majeures de sa philosophie existentielle, qui se présente sous l'espèce d'une une métaphysique de l'être-au-monde, et de la pluralité des modes d'être de l'homme au sein de son expérience. Son originalité réside principalement selon nous dans le fait de chercher conjuguer l'immanence radicale du sujet humain dans un monde concret, avec un mouvement de transcendance au sein même de cette immanence, mouvement dialectique qui porte l'être humain à chercher un dépassement de sa condition première, non pas dans un en-dehors du réel ou dans l'absolu d'un arrière-monde, mais par l'actualisation de ses possibilités d'existence, aux dimensions intellectuelles, sensibles, oniriques et langagières. Dans cette perspective, il serait peut-être même plus approprié de parler d'une sorte de sur-existentialisme bachelardien, que l'on pourrait considérer comme l'horizon idéal dans lequel s'intègrent le surrationalisme et le surréalisme, ces deux formes vivantes et majorées de l'expérience humaine selon Bachelard. Nous chercherons par ailleurs à montrer, en insistant spécialement sur le rôle constitutif de l'imagination et de la rêverie poétique dans l'émergence d'un monde réellement habitable pour l'existant singulier, au sein du non-moi que représentent un univers objectivement indifférent, voire hostile, et une réalité sociale parfois aliénante, que la métaphysique de l'être-au-mode de Bachelard s'inscrit pleinement, à sa manière, dans le « moment existentialiste » de la philosophie française du XX^{e} siècle,

[1] PR, p. 7.

s'il est vrai que ce moment se définit par la position de la relation comme un absolu de l'existence ou comme un fait primitif de l'expérience humaine, et s'il est vrai que la métaphysique qui est associée au moment existentialiste réside dans l'idée de dépasser le fait même de l'existence de l'intérieur[1]. L'existentialisme problématique de Bachelard, dont nous soulignerons le pluralisme, se présentera en ce sens comme une figure singulière de cet existentialisme, en satisfaisant aux conditions identifiées par Frédéric Worms comme étant des critères définitoires du moment existentialiste : 1) la position du fait de l'existence corrélative de l'homme et du monde comme donné fondamental et indépassable ; 2) la position de l'existence comme fait primitif ; 3) la position de la question des manières possibles de dépasser ce donné en transformant nos modes d'être dans le monde. Nous pensons que Bachelard se réapproprie ces éléments, mais en les infléchissant notamment du côté de l'expérience poétique, sachant que c'est par la rêverie que l'homme peut tisser ses liens au monde, et sensibiliser son mode d'existence, et qu'il y aurait un réel danger mésestimer l'importance de l'imagination comme condition de l'intégration de l'existant singulier dans un monde où il peut se sentir bien, notamment dans la solitude rêveuse. Et si, comme le dit Bachelard, « l'homme meurt aussi du mal d'être un homme, de réaliser trop tôt et trop sommairement son imagination, et d'oublier enfin qu'il pourrait être un esprit »[2], et que « vivre une vie simplement humaine, en suivant une carrière sociale déterminée, c'est toujours, plus ou moins, être victime d'une idée fixe »[3], alors il importe de déterminer précisément par quels moyens et à quelles conditions l'homme peut réaliser pleinement son être-au-monde, et s'engager dans une relation de confiance avec le monde.

1. Un existentialisme problématique

Le point de départ de notre réflexion sur l'existentialisme bachelardien sera un bref extrait mentionnant un existentialisme de la parole, qui se trouve dans une note de bas de page des *Fragments d'une Poétique du feu* :

> Note isolée, datée de mars 1962 : Vivre dans le langage, par le langage, pour la Parole, c'est, pour moi, le seul existentialisme possible[4].

[1] Cf. F. Worms, *La philosophie en France au XXe siècle*, *op. cit.*, p. 222.
[2] LAU, p. 21.
[3] LAU, p. 121.
[4] FPF, p. 46.

Le contexte thématique et problématique de cette caractérisation de l'existentialisme est une réflexion critique sur le thème du vécu et de l'expérience du sujet, à l'occasion d'un développement sur le « feu vécu ». Or Bachelard précise d'emblée à propos du « vécu » qu'il s'agit d'un mot « faussement clair ». C'est pourquoi il propose un examen critique de la valorisation existentialiste du vécu, courante chez « les philosophes de notre temps », opérant dans le sens d'une critique de l'abstraction philosophique, c'est-à-dire d'une pensée détachée de l'expérience concrète. Dans la mesure où il veut faire usage du même mot, Bachelard prend alors soin de préciser la compréhension qu'il en a, pour se démarquer des philosophes existentialistes. Voilà ce qu'il précise dans un passage qui restitue l'essentiel de son propos :

> Un des leitmotive de la Phénoménologie appliquée est la détermination, en conscience première, des « expériences vécues ». Ce qu'on vit soi-même, en soi-même, a, pense-t-on, un privilège de conscience claire. Mais souvent cette détermination d'une conscience du vécu dit trop de choses en un seul mot. Le mot « vécu » majore trop fortement une expérience qui, comme toute expérience, doit s'affiner en d'incessantes analyses. […] Le vécu garde la marque de l'éphémère s'il ne peut être revécu. Et comment ne pas incorporer avec le vécu la plus grande des indisciplines qu'est le vécu imaginé ? Le vécu humain, la réalité de l'être humain, est un facteur d'être imaginaire. Nous aurons à prouver qu'une poétique de la vie vit la vie en la revivant, en la majorant, en la détachant de la nature, de la pauvre et monotone nature, en passant du fait à la valeur, et, suprême action de la poésie, en passant de la valeur pour moi à la valeur pour des âmes congénères aptes à la valorisation par le poétique[1]

Nous retiendrons de cet extrait que Bachelard ne procède pas à une détermination descriptive du vécu, mais à une approche plutôt évaluative et normative. Il s'agit de considérer le vécu dans sa version la meilleure, la plus intéressante, la plus consistante, non pas dans sa dimension la plus immédiate. Or la valeur philosophique du vécu, pour la réflexion sur les expériences de la conscience, semble suspendue à trois conditions d'après ce qui nous est proposé dans le texte cité : 1) première condition, la *répétition* : la possibilité de revivre et recommencer l'expérience lui donne une consistance, en la faisant passer de l'éphémère à un ordre durable, selon un processus qui n'est pas thématisé ici, mais on dont on peut penser qu'il relève de la consolidation telle que Bachelard l'analyse à

[1] FPF, pp. 46-47.

propos de la psychologie des phénomènes temporels dans *La Dialectique de la durée* ; 2) deuxième condition, la *valorisation poétique* : le vécu qui intéresse Bachelard ne réside pas la description ou la retranscription réaliste des faits, dont la psychanalyse de la connaissance objective a de toute manière montré le caractère problématique sinon illusoire, mais leur augmentation par l'expression, c'est-à-dire leur mise en valeur par le langage en tant qu'être parlé. Il s'agit d'amplifier et d'intensifier le vécu, en lui donnant une valeur spécifique, en tant qu'expérience particulière de la conscience ; 3) troisième condition, la *communicabilité* : le vécu doit pouvoir être partagé par plusieurs sujets pour avoir une réalité consistante, en sorte que l'intersubjectivité prime ici sur la subjectivité solipsiste. Contre la tentation du vécu privé, privilège d'expérience d'une conscience solitaire, il s'agit semble-t-il de reconduire la valeur de l'expérience subjective a sa possibilité de se communiquer, et de se partager. Bien que l'expérience poétique ne satisfasse pas aux exigences de contrôle mutuel, et de discussion rationnelle, de la communication des esprit au sein de la cité scientifique, il n'en demeure pas moins que le vécu poétique qui doit retenir notre attention, aux yeux de Bachelard, est celui que n'importe quel sujet peut également vivre en première personne, et revivre grâce au langage, notamment à l'écrit, qui dépose les images et les pensées dans des textes ayant une existence objective en tant que réalité imprimée.

Dans cette perspective, nous dirons que le vécu qui retient l'attention de Bachelard, en tant qu'objet d'étude et matière à réflexion sur les puissances créatrices ou évocatrices du langage, se comprend comme une expérience intime du sujet, ayant une valeur existentielle, une importance dans sa manière d'être et de sentir, qui peut non seulement se partager avec d'autres, mais surtout être réactualisée grâce au langage. On peut par conséquent soutenir que l'existentialisme de la parole consiste dans la modalité d'existence de l'être parlant par laquelle il peut donner une consistance et une valeur à son expérience subjective, dans et par l'expression poétique, grâce à un certain usage du langage, qui ne doit plus être envisagé dans sa fonction de signification réaliste ou objective (expression raisonnable, surveillée, disciplinée selon la norme du vrai), mais dans sa puissance d'expression et de valorisation, telle que nous pouvons en faire l'expérience en lisant les œuvres des poètes. Pour comprendre cette valeur existentielle de la parole poétique, nous proposerons maintenant une stratégie du détour, car la position de Bachelard vis-à-vis de l'existentialisme est ambivalente et ambigüe, souvent accusatrice, voire moqueuse, mais parfois accueillante, et quelques fois soucieuse d'une réactualisation personnelle. Nous nous efforcerons par conséquent de montrer, sur la base de textes représentatifs des usages

bachelardiens du champ sémantique de la pensée existentielle, que si l'existentialisme est rejeté comme doctrine ou système de pensée, notamment du point de vue de la manière de penser le rapport de l'homme au monde et la connaissance qu'il peut avoir de son existence, il se trouve néanmoins réinvesti et redéfini comme une attitude philosophique ayant une valeur, dans le sens d'une manière de poser les problèmes concernant l'expérience subjective, que ce soit dans le cadre du travail scientifique ou de la création poétique. Notre hypothèse consiste par conséquent à soutenir que Bachelard, contre une approche intellectualiste, et en dehors de toute doctrine particulière, retient du schème existentialiste en général la fécondité d'une approche concrète de l'expérience humaine, soucieuse de saisir et de restituer ce qui se joue dans l'expérience propre de l'existant singulier, notamment dans son engagement auprès des choses et des hommes.

Sur le versant épistémologique, on peut identifier comme première raison de la critique bachelardienne l'idée que l'expérience immédiate serait une source valide de connaissance. Un texte de Bachelard peut ici nous servir de point de référence. Il s'agit de l'article de 1949 intitulé « Le problème philosophique des méthodes scientifiques »[1] . L'un des objectifs de l'article est de reconsidérer « les valeurs de l'homme studieux », « donné comme abstrait », alors même que sa pensée est vivante, engagée, au travail. Contre le discrédit commun de la science, contre les critiques habituelles adressées à la pensée scientifique, taxée d'être abstraite, théorique voire « factice », artificielle et déconnectée de la réalité, ou alors purement pragmatique, réduite à la manipulation des choses, Bachelard veut mettre en évidence la manière dont l'activité scientifique mobilise le sujet qui travaille au contact de questions difficiles, portant sur des problèmes spécialisés, en suivant les normes d'une méthodologique rigoureuse. Dans cette perspective, afin de marquer le contraste avec la pensée construite et socialisée du savant, Bachelard parle d'un « existentialisme immédiat », enraciné dans une « ivresse d'originalité », c'est-à-dire la volonté d'avoir une « vision personnelle du monde », dont on peut distinguer deux tendances caractéristiques : 1) valoriser la connaissance directe, intuitive et immédiate (« On finit par faire de la naïveté une vertu, une méthode »[2]), au détriment de la discursivité de la pensée rationnelle, qui implique quant à elle des procédures de raisonnement et des protocoles d'expérimentation technique ; 2) surdéterminer la dimension personnelle de la conception des choses, la valeur immédiate de l'expérience singulière, au détriment de l'accord social et du contrôle mutuel dont la cité scientifique est une exemplification, tout

[1] ENG, pp. 35-44.
[2] ENG, p. 35.

particulièrement dans le cadre de l'activité de laboratoire et de l'enseignement. Bachelard montre ainsi par-là que l'existentialisme, quand il prétend épuiser la connaissance du réel dans une expérience intime, résumant « le sens de tout l'univers », n'est pas une théorie satisfaisante pour penser la connaissance, dans la mesure où elle n'est pas capable de prendre en compte la complexité des méthodes mises en œuvre par les savants afin d'obtenir une connaissance objective des différents secteurs de la réalité, ni la dimension dynamique du travail scientifique effectif, qui transforme la manière de penser et la manière d'être de celui qui la pratique. Il s'agit par ailleurs de mettre en évidence que la prolifération des existentialismes contemporains, en raison de la critique sommaire qui est faite de l'extérieur à la pensée scientifique, masque un fait que Bachelard s'efforce de mettre en valeur : la pensée scientifique engage une « promotion d'existence » pour le sujet qui se met au contact du travail réel de la science. Au point que nous est proposé, dans une approche normative, un renversement de perspective : si l'on cherche un véritable existentialisme, c'est-à-dire un existentialisme qui engage une authentique modification du sujet, une intensification de ses possibilités d'être, une augmentation de sa puissance de penser, un progrès dans son existence, c'est dans la pratique et dans l'étude de la science telle qu'elle se fait que l'on peut le trouver. Comme le dit par exemple Bachelard :

> Au lieu d'une existence à la racine de l'être, dans le repos d'une naturelle persévérance à l'être, la science nous propose un existentialisme à la pointe de l'être pensant. […] Et je vois la nécessité d'une inversion de la phénoménologie de l'être humain, de manière à décrire l'être humain comme promotion d'être, dans son essentielle tension, en doublant systématiquement toute ontologie par une dynamologie[1].

Dans cette perspective, nous sommes confrontés, avec la pensée scientifique en acte, à un existentialisme de « seconde position », pour reprendre une formule que Bachelard utilise souvent pour qualifier la connaissance rationnelle du savant, et plus généralement la pensée active du rationalisme scientifique. En effet, l'existentialisme scientifique désigne le champ d'une expérience possible du sujet, qui peut transformer son être personnel en apprenant et en comprenant des connaissances impersonnelles, par un effort continué d'étude, et par la rectification de sa manière première de penser. Il désigne une modalité d'existence spécifique, acquise par un travail patient voire obstiné, qui suppose une

[1] ENG, p. 36.

distanciation, au moins temporaire (le temps de réaliser les tâches spécialisées à effectuer) avec la pensée première, enracinée dans la vie dans ce qu'elle a de plus immédiat et d'élémentaire, imprégnée par les soucis quotidiens, les intérêts pragmatiques, les passions communes. Il ne s'agit alors plus de penser l'existence en tant que telle, dans ce qu'elle est supposée avoir de brut, d'originaire et de fondamental, pour en saisir une vérité quelconque, mais de penser la connaissance, en revivant l'acte même qui la rend possible, en actualisant dans son propre esprit l'enchaînements des pensées rationnelles et des expériences techniques qui construisent la « pensée connaissante ». Pour le dire autrement, il est question avec l'existentialisme scientifique de repenser la pensée scientifique elle-même, ce qui implique pour le sujet d'adopter la forme d'existence seconde et artificielle que constitue l'activité scientifique, ce qui n'est possible – comme Bachelard le répète tout au long de son œuvre – que si l'on a d'abord rompu avec les préoccupations pragmatiques de la vie quotidienne, que si l'on a suspendu les attentes immédiates qui orientent et déforment notre perception usuelle. On retrouve ici un thème épistémologique bien connu de l'œuvre bachelardienne, celui de la rupture épistémologique, affirmant une discontinuité logiquement nécessaire entre la connaissance commune et la connaissance scientifique, dont Bachelard parlera dans la plupart de ses livres de philosophie des sciences, et dont il fera le thème directeur de deux chapitres de ses derniers ouvrages d'épistémologie[1]. Ce que l'on peut en retenir ici pour notre propos, sous l'angle de l'expérience intime du sujet épistémique, c'est que Bachelard semble conserver de l'orientation existentialiste la nécessité d'un engagement personnel du sujet dans la pensée, la valeur féconde d'une implication active du sujet dans l'acte de connaître, tout en refusant par ailleurs le présupposé, communément partagé par la plupart des existentialismes de son temps, selon lequel notre expérience immédiate et directe du monde décèlerait une vérité initiale ou originelle de notre condition humaine (la facticité, par exemple), et devrait ainsi être considérée comme plus signifiante, plus authentique, plus « vraie », que la connaissance scientifique objective, construite selon des normes méthodologiques et expérimentales impersonnelles. On voit que pour Bachelard, la « phénoménologie de l'homme studieux, de l'homme tendu dans son étude »[2], doit nous conduire à comprendre que l'intentionnalité rationnelle est un engagement effectif dans un acte de pensée, que faire ou étudier la science implique l'inscription concrète du sujet dans une modalité d'existence constituée, et

[1] Cf. RA, pp. 102-118 ; MR, pp. 207-224.
[2] ENG, p. 37.

même instituée, par l'« étude quotidienne »[1], l'« effort de clarté »[2] ou encore le « besoin de clarté »[3] – autrement dit une forme de vie faite de travail intellectuel, de tension cognitive et de volonté de comprendre, qui sont autant de dispositions réelles du sujet, et des manières pour lui d'agir dans le monde.

La science ne nous parle donc pas du monde pris comme un tout ou comme un horizon d'existence, ni de notre être-au-monde, mais des phénomènes et des secteurs d'expérience. Lui reprocher un tel défaut serait ne pas comprendre sa démarche ni son objet, attendre d'elle ce qu'elle ne peut offrir, ni ne pourrait prétendre légitimement fournir, alors que c'est par une toute autre démarche que l'on pourra rendre possible la saisie de notre être-au-monde, sans pour autant disqualifier la science en tant que telle. Bachelard nous semble de ce point de vue adopter une position féconde, parce que nuancée, toujours soucieuse de bien distinguer les « ordres » (pour reprendre ici un langage pascalien) et les domaines de légitimité de nos voies d'accès au réel. Sa position est d'autant plus riche qu'il nous invite à distinguer, au sein même de la connaissance scientifique : 1) d'un côté la *logique objective* des concepts et des expériences, qui font l'objectivité de la connaissance ; 2) de l'autre la *logique subjective* à l'œuvre avec l'activité pensante impliquée par la pratique scientifique effective. En sorte que Bachelard insistera de manière récurrente sur le fait que « le rationalisme est engagé »[4], que « la philosophie rationaliste est essentiellement une philosophie qui travaille, une philosophie au travail »[5]. Pour conclure notre propos sur cette inflexion épistémologique du traitement bachelardien de l'attitude existentialiste, nous rappellerons l'acte même de comprendre une connaissance abstraite, bien qu'elle soit une connaissance impersonnelle, au sens où elle ne dépend pas du vécu immédiat ou du tempérament intime du sujet pour être une connaissance valable, met néanmoins en jeu un acte personnel de la part du sujet qui apprend ou comprend, dans la mesure où le savant « vit le progrès scientifique intimement »[6]. Ainsi la conscience du sujet épistémique, tendue dans son heure d'étude, mobilisée par son besoin de comprendre, dynamisée par son effort de clarté et ses progrès de culture, est soutenue, dans le temps bien délimité du travail scientifique, par une conscience de rationalité, et une énergie psychique, qui caractérisent l'existentialisme scientifique.

[1] ENG, p. 37.
[2] ENG, p. 47.
[3] ENG, p. 74.
[4] ENG, p. 65.
[5] ENG, p. 52.
[6] MR, p. 210.

Cependant, qu'en est-il de la réception de l'existentialisme philosophique du point de vue des recherches bachelardiennes en matière de poétique et de philosophie de la littérature ? Quel traitement l'existentialisme subit-il à l'occasion des méditations consacrées aux folles images des poètes ? Là encore, on constate que Bachelard adopte une position complexe : l'existentialisme se trouve critiqué en tant que doctrine ou philosophie particulière, parce que caractérisée par une métaphysique abstraite, mais se trouve réinvesti en tant que notion dont l'usage permet de mettre de l'ordre dans l'enquête sur les images et l'expérience poétiques. Dans un premier temps, en effet, on notera que Bachelard critique l'existentialisme comme attitude de spectateur, signalant une passivité de l'être humain face au réel tel qu'ils est, pour faire valoir par contraste un existentialisme engagé, dont la marque propre est le travail actif des matières. C'est ce que l'on observe par exemple dans le premier volume sur l'imaginaire terrestre, intitulé *La Terre et les Rêveries de la volonté*. Bachelard y établit notamment que l'existentialisme dénote en général une métaphysique abstraite, qui installe l'homme comme spectateur du monde. Le qualificatif « abstraite », ici, ne renvoie pas à un usage excessif des concepts ou des catégories pour penser le monde, qui emporterait le sujet loin de l'existence, mais d'une mise entre parenthèse de certains aspects significatifs de notre expérience concrète, tout particulièrement ses aspects dynamiques, liés à la résistance du réel. On ne peut d'ailleurs manquer de souligner ici la teneur polémique, et même ironique, de l'analyse bachelardienne, dans la mesure où Bachelard semble attaquer la pensée existentialiste en lui renvoyant la critique qu'elle adresse elle-même généralement aux philosophies de son temps[1], à savoir leur manque de prise sur l'homme réel (celui « en chair et en os »), mais aussi en lui reprochant une fausse compréhension de l'engagement, alors qu'il s'agit là de l'un des thèmes favoris de bien des philosophes existentialistes. Mais dans quelle mesure peut-on qualifier de métaphysique abstraite une pensée soucieuse de l'existence concrète de l'homme ? Quelles sont les raisons alléguées par Bachelard pour étayer son jugement ? La critique porte essentiellement sur la dimension statique de l'« expérience existentialiste »[2], telle que l'on peut la voir par exemple dans l'« étude existentialiste » du poisseux et du visqueux par Sartre dans *L'Être et le Néant*, que cite et analyse Bachelard[3]. On serait en fait confronté à

[1] Emmanuel Mounier, dans son *Introduction aux existentialismes* (Paris, Éditions Gallimard, 1962), caractérisait ainsi la pensée existentialiste : une « réaction de la philosophie de l'homme contre l'excès de la philosophie des idées et de la philosophie des choses » (pp. 8-9), c'est-à-dire qu'il s'agit de poser l'existence humaine comme problème premier, ce qui relègue le monde objectif ou les produits de l'esprit en tant que tels au rang de questions secondaires.
[2] TRV, p. 114.
[3] TRV, pp. 112-118.

une approche intellectualiste de l'existence, qui saisit l'expérience à tenant le monde à distance (surdétermination de l'expérience visuelle, géométrisme), et à une détermination passive de notre expérience des choses, maintenue sous la dépendance phénoménologique du donné et du perçu. Ce que nous appellerons l'existentialisme abstrait serait ainsi une philosophie contemplative (le monde pensé comme spectacle pour l'homme), incapable de saisir les « vérités » dynamiques de notre être, celles qui sont engagées dans nos actions concrètes et dans notre travail au contact du monde des réalités matérielles, par la main et non la vue. Bachelard envisage alors une « dynamologie »[1]. Pour résumer notre propos, nous dirons que contre cette pensée de l'homme inactif (privé de sa volonté de travail), qui est « une vue superficielle, une attitude qui nous empêche de comprendre activement l'univers »[2], Bachelard fait jouer l'activité concrète du travailleur, la « réactivité de l'existence humaine »[3], ou encore « l'action, sous ses formes prolongées »[4]. C'est l'un des aspects de la « dynamologie du contre », opposée à la « phénoménologie du vers »[5]. Dans cette perspective, on peut reconduire l'existentialisme commun – ou existentialisme abstrait – à sa matrice métaphysique, en l'occurrence une pensée de l'existence qui se fonde sur une compréhension de l'homme jeté comme spectateur devant un monde inerte, et lui opposer un « existentialisme engagé dans le travail »[6], c'est-à-dire une métaphysique qui tient compte de la résistance du réel, de l'énergie que l'homme doit déployer pour agir contre/sur les choses, de la volonté active de transformer le réel donné pour lui imposer des formes voulues – autrement dit une philosophie qui pense l'existence humaine comme étant plongée dans un univers de forces, où « l'être humain se révèle comme le contre-être des choses »[7], armé d'une « volonté humaine de seconde position »[8], qui lui permet de réagir et de répondre aux attaques des êtres du monde.

Néanmoins, on se tromperait en pensant que Bachelard disqualifie l'existentialisme sur le terrain direct de l'expérience positive du monde. En effet, l'un des intérêts des analyses qu'il consacre aux images poétiques réside dans la mise en évidence de que nous appellerons une « prégnance onirique », informant et imprégnant de sens l'existence humaine. On pourrait dire, pour expliciter plus avant notre propos, que l'existentialisme poétique implique une certaine manière de comprendre l'expérience sensible, comme étant

[1] TRV, p. 114.
[2] TRV, p. 63.
[3] TRV, p. 114.
[4] TRV, p. 63.
[5] Cf. TRV, chapitre II, pp. 40-64.
[6] TRV, p. 63.
[7] TRV, p. 116.
[8] TRV, p. 116.

conditionnée tout autant par des images, des rêves et des affects, que par des perceptions et des *sense data*. C'est selon nous ce que Bachelard cherchait déjà à montrer dans le cadre de son analyse de l'imaginaire du travail et des rêveries de la volonté : sans un onirisme du travail, porté et surtout dynamisé par des images actives, sans une dynamisation de nos dispositions à agir et une mobilisation des puissances de la volonté par l'imagination des forces (anticiper l'action et jouir à l'avance de son effort), il ne peut y avoir un réel engagement dans l'action, ni de consolidation de l'action dans le temps. Il faut comprendre par-là que l'existence concrète, immédiate, première, est toujours imprégnée d'imaginaire, et que l'action de l'homme dans le monde, au contact des choses, avec et contre elles, semble configurée par des images et des rêveries. En ce sens, on peut parler avec Bachelard d'un « existentialisme de la nuit » et d'un « existentialisme de l'être imaginant », qui nous renvoient *in fine* à la puissance ontologisante voire cosmologisante de la rêverie, dans la mesure où l'existentialisme poétique conjugue une ontologie de l'être parlant et une ontologie de l'être parlé, dans l'espace théorique ouvert par la métaphysique de l'imagination.

2. La séduction de l'idéalisme romantique

Parler de métaphysique de la nuit et de métaphysique de l'imagination semble nous renvoyer au romantisme allemand, et plus particulièrement à la figure centrale de Novalis, notamment à son « idéalisme magique », qui institue l'imagination comme mode d'accès à un absolu de l'être ou à un mystère de la Nature. Mais peut-on vraiment considérer Bachelard comme un disciple ou comme un émule de Novalis, en raison de sa reprise explicite et de sa réappropriation constante, dans les travaux sur l'imagination et la rêverie, de thèmes et d'un vocabulaire qui sont initialement développés dans le Romantisme allemand ? Faut-il penser que l'existentialisme bachelardien se teinte de romantisme ? A première vue, rien n'est moins sûr. La pensée poétique et le style mystique d'un Novalis, ainsi que l'« idéalisme magique » qu'il professe, semblent peu compatibles avec les valeurs rationnelles de l'engagement rationaliste qu'exige le travail de l'historien et du philosophe des sciences, dont Bachelard endossa l'austère et imposant personnage pendant une grande partie de sa vie, que ce soit en tant que chercheur ou en tant qu'enseignant, tâches auxquelles il accordait le plus grand sérieux. De ce point de vue, le prisme de la réflexion épistémologique devrait réserver un sort peu enviable à la pensée romantique d'un Novalis,

dont le destin sous la plume bachelardienne serait corrélatif à celui de l'alchimie. Dans une page suggestive, Bachelard dit en effet de Novalis qu'il représente le « grand psychologue de l'alchimie »[1]. Or la critique de l'alchimie comme obstacle épistémologique sera récurrente dans les écrits épistémologiques de Bachelard, de *La Psychanalyse du feu* de 1938 au *Matérialisme rationnel* de 1953. Si la pensée bachelardienne connaît bien des évolutions et des inflexions tout au long de son développement, ainsi que l'ont rappelé régulièrement les analyses de François Dagognet, on ne saurait pour autant en minimiser certaines constantes, qui semblent nous révéler des convictions profondes chez le philosophe champenois. Tel semble être le cas, spécialement, de la réception de l'alchimie ou de l'idéalisme romantique.

Par ailleurs, les critiques récurrentes que l'épistémologie bachelardienne adresse, dans l'ordre du savoir objectif, aux philosophes de la nature – Hegel et Schelling en tête – et par extension aux représentants du romantisme allemand de façon générale, devraient nous fournir de sérieuses raisons pour renoncer à toute enquête qui se donnerait pour tâche de voir dans le poète inspiré qu'est Novalis, à l'« esprit expansif », le maître à penser ou l'illustre prédécesseur du rationaliste militant que demeurera toujours Bachelard, animé par une ironie autocritique et malveillante, « pour lequel l'antipathie préalable est une saine précaution »[2]. Et pourtant, d'un autre côté, on ne peut manquer de constater que la poétique romantique constitue bien une source d'inspiration féconde, inépuisable et récurrente s'il en est, pour la philosophie bachelardienne de la poésie et de l'imagination, pour cette enquête continuée et approfondie en direction des productions langagières, littéraires et poétiques de l'imagination, que Bachelard développe en parallèle de son œuvre de philosophe des sciences. Cela a déjà été souligné à différentes reprises, et par de nombreux exégètes. Mais il ne s'agit là, malheureusement, que de brefs passages, pour suggestifs et éclairants se révèlent-ils, qui se contentent de rappeler ici et là, de façon épisodique ou circonstancielle, les relations multiples et complexes que Bachelard entretient avec les œuvres poétiques et philosophiques des romantiques allemands, surtout les poètes[3]. De ce point de vue, il y a là un véritable manque dans le corpus de l'herméneutique bachelardienne et tout un travail de recherche approfondi et complet, documenté et informé, devrait être consacré à la réception, voire à au retentissement, de la pensée romantique chez Bachelard.

[1] AS, pp. 126-127.
[2] Cette expression notoire, comme la précédente, est extraite de *La Psychanalyse du feu* (PF, p. 12).
[3] On signalera néanmoins, à titre d'exception, l'article d'Alain Guyard consacré spécifiquement à cette question. Cf. A. Guyard, « Gaston Bachelard et les romantiques allemands », in P. Nouvel (s. dir. de), *Actualité et postérité de Gaston Bachelard*, Paris, PUF, 1997, pp. 81-88.

Néanmoins, il convient également de remarquer que peu d'études significatives ont été consacrées à notre connaissance – la nuance est importante, dans la mesure où notre enquête n'a pu là non plus épuiser, de façon exhaustive, l'ensemble de la littérature bachelardienne – à la relation complexe que Bachelard entretient avec Novalis. Nous ne trouvons en effet sur cette question que deux travaux substantiels. Tout d'abord, on signalera une section, pour le moins brillante mais relativement courte, dans une thèse de doctorat, dédiée au pouvoir créateur de l'imagination chez les deux auteurs. Nous pouvons y lire que « l'autonomie de l'imagination est la source de la créativité », mais aussi que l'homme est capable de reconfigurer son rapport au monde dans le sens d'une « poétisation du monde », qui n'est rendue possible par que la « souveraine indépendance de l'imagination » vis-à-vis des données empiriques et du sens commun[1]. Puis, on peut se reporter avec profit à un article pénétrant de Jean Libis consacré au complexe de Novalis, introduit initialement par Bachelard dans l'ouvrage charnière qu'est *La Psychanalyse du feu* (chapitre III), mais bien présent et disséminé dans l'ensemble de l'œuvre poétique bachelardienne[2]. On trouve d'ailleurs dans cet article une indication saisissante, qui a de quoi étonner son lecteur, d'autant plus surprenante quand on considère les carences en la matière, l'absence d'un travail exhaustif sur les relations entre Bachelard et Novalis. Comme le souligne en effet Jean Libis, dans une parenthèse selon nous décisive, à l'occasion d'une précision sur la dimension de primitivité que Bachelard prétend déceler dans l'ensemble du romantisme allemand : « il faut savoir que Novalis constitue, dans l'œuvre entière de Bachelard une des références les plus constantes et les plus fréquentes : dis-moi qui tu fréquentes, je te dirai qui tu es ! »[3].

Une référence constante, certes, mais qui a peu retenu l'attention des commentateurs, ainsi que nous le déplorions dans les lignes précédentes. Cela est d'autant plus incroyable que Novalis est notamment reconnu, à bon droit semble-t-il, comme l'un des inspirateurs principaux des poètes surréalistes, pour lesquels Bachelard nourrissait une grande sympathie, sinon la plus vive admiration. Comme le souligne Paul Gorceix[4], dans sa préface aux *Fragments* novalisiens, les surréalistes que sont Breton, Eluard ou Artaud, ont lu Novalis et se sont imprégnés de son œuvre, par l'intermédiaire de la traduction de

[1] Cf. R. Ghita, *Les visages du po(ï)étique chez Gaston Bachelard, Entre l'esthétique du romantisme allemand et les discours de la modernité*, sous la direction d'Irina Mavrodin, Faculté des Lettres, Université de Craiova, Roumanie, 2004.
[2] Cf. J. Libis, « Le complexe de Novalis ou l'imaginaire du repli », in *Gaston Bachelard ou la solitude inspirée*, Berg International Editeurs, 2007, pp. 115-127.
[3] *Ibidem*, p. 118.
[4] Cf. P. Gorceix, « Avant-propos », in Novalis, *Fragments*, Paris, José Corti, 1992, pp. 7-25.

Maeterlinck, cité lui aussi par Bachelard à plusieurs reprises. Par ailleurs, si l'on examine la « tonalité affective » des références bachelardiennes à Novalis, on constate que ce dernier bénéficie d'un accueil le plus souvent favorable, aux qualificatifs pour le moins élogieux, parfois jusque dans les ouvrages épistémologiques. Ainsi, par exemple, Novalis se présente plusieurs fois sous les traits du génie. Il est présenté comme le « grand psychologue de l'alchimie », ainsi que nous le rappelions, mais aussi comme un « grand génie du rêve »[1], caractérisé par un certain « génie de l'expression directe »[2], ailleurs encore comme un « dormeur éveillé de génie »[3], comptant parmi ces esprits rares dont l'inspiration poétique leur permet d'atteindre à cette « zone profonde où l'être silencieux reçoit le don de la parole »[4]. On lira encore ailleurs que Novalis, en ce qui concerne la valeur libératoire de la vigueur au travail, c'est-à-dire la joie roborative du travail énergique, opposées aux affres débilitants de la paresse, nous permet de saisir une « grande vérité […] qui s'oppose à tant de thèses modernes »[5].

Dans une telle perspective, comment interpréter l'ambivalence du regard bachelardien sur la pensée novalisienne ? Faut-il n'y déceler qu'un miroir grossissant des relations complexes, pour le moins problématiques, qui se joue chez Bachelard entre pensée scientifique et imagination poétique ? Novalis est-il pour Bachelard une figure typique du *Janus bifrons* non conscient de la dualité du poétique et du rationnel, mélangeant de façon illégitime les valeurs sensibles de la poésie et les valeurs rationnelles du savoir, au risque d'une confusion du réel et du rêve ? La réception bachelardienne de Novalis s'épuise-t-elle alors dans l'alternance de la critique épistémologique et de l'admiration poétique ?

Il serait tentant, si l'on se conformait en cela à une manière devenue classique d'aborder la pensée bachelardienne, d'examiner la réception de Novalis en se contentant de suivre les axes inverses de la poésie et de la science, ainsi que le veut la formule désormais proverbiale. D'autant plus que les formules novalisiennes ne manquent pas, qui proclament la possibilité pour le poète de parvenir à un savoir supérieur, c'est-à-dire d'atteindre l'invisible et la réalité absolue. Et Bachelard, dans un texte sans équivoque, énonce une réserve sans appel vis-à-vis de la fantastique transcendantale propre à l'idéalisme magique[6]. Mais on manquerait peut-être par là – c'est le pari que nous faisons – la dimension proprement existentielle qui nous semble sourdre au creux des usages et transformations

[1] ER, p. 126.
[2] ER, p. 236.
[3] CAU, p. 96.
[4] CAU, pp. 102-104.
[5] TRV, p. 52.
[6] Cf. TRV, p. 11 : « nous ne prendrons pas les choses de si haut ».

que Bachelard fait subir à ce que nous appellerions volontiers la « matière novalisienne » ou la « matière romantique ». Bien que la figure de Novalis soit effectivement écartelée entre les deux pôles de l'œuvre bachelardienne, ne peut-on pas élargir pour autant la perspective en interrogeant en direction des enjeux les plus lointains de la philosophie bachelardienne, authentique philosophie dont nous souhaiterions démontrer qu'elle excède la simple répartition, académique et appauvrissante, en épistémologie et en poétique ? Car n'est-il pas finalement question, pour Bachelard, d'éclairer certains aspects fondamentaux de notre être-au-monde, notamment les relations complexes que le moi entretient avec le non moi, les rapports du dedans et du dehors, sur fond de solitude ontologique, voire de « douleur d'exister » ? Ne peut-on pas ainsi voir à l'œuvre, en filigrane des références à Novalis et au romantisme allemand, en considération même du réseau de correspondances notionnelles et problématiques qu'elles semblent tisser, une préoccupation existentielle constante sous la plume pudique d'un Bachelard ? N'est-ce pas dans cette perspective que l'on pourrait envisager une manière de fantastique transcendantale bachelardienne, identifiable dans l'universalité des forces imageantes et dans l'optique d'une « négociation » permanente de l'homme avec sa propre finitude ? Bachelard ne constituerait-il pas dès lors, contre toute attente, dans le refus de tout système, un métaphysicien de premier plan, dans le style même de penseurs d'une certaine « école française », parmi lesquels nous pourrions compter Jean Wahl, Georges Gusdorf ou encore Jean Brun ? C'est ce que nous nous efforcerons de clarifier, en déclinant les trois significations, matérielle, poétique et originelle[1] (ou anthropologique) de l'inspiration romantique bachelardienne. Nous ne prétendrons évidemment pas, ici, à l'exhaustivité. Ce serait sacrifier à l'*hybris*, car nous ne saurions honorer une si vaste prétention dans l'espace de quelques pages. Nous nous donnerons plus modestement pour tâche de dégager quelques *lignes de force* sur ces questions, à partir de la confrontation des textes. C'est pourquoi nous proposerons d'abord de resituer une première réception bachelardienne de l'idéalisme magique de Novalis, à travers le prisme de l'alchimie. Il s'agira ensuite d'aborder la question du rapport à soi, de la dimension d'individuation, telle qu'elle semble se dégager de la relation Bachelard-Novalis. En sorte que nous pourrons ensuite nous acheminer vers la question de l'être-au-monde, configurée par la « puissance cosmologisante » de la rêverie poétique.

[1] Nous nous inspirons ici librement d'une remarque de Bachelard dans *La Psychanalyse du feu*. A propos du mariage du Feu et de la Terre dans les livres d'alchimie (chapitre IV), Bachelard nous dit qu'on peut l'expliquer d'un point de vue soit matériel (histoire des sciences), soit poétique (critique littéraire) soit originel ou anthropologique (psychologie des profondeurs). Cf. PF, p. 97.

A lire certains textes de Novalis, notamment dans les *Fragments*, on peut comprendre la tentation de réduire sa pensée à n'être qu'une expression symptomatique, parmi d'autres, de la pensée préscientifique, parfois qualifiée de primitive (sans connotation péjorative), et lestée par ce que Bachelard désigne comme des obstacles épistémologiques[1], troublant et ralentissant la constitution d'un savoir objectif. En effet – Bachelard y insiste bien dès les premières lignes de *La Psychanalyse du feu* – il ne suffit pas de se donner un objet d'étude pour être objectif. L'objectivité de la connaissance s'obtient, au contraire, au prix d'un laborieux de travail de désubjectivation, par une difficile « catharsis intellectuelle et affective »[2], consistant à purifier la recherche de la connaissance des préférences irréfléchies, des valorisations inconscientes et autres convictions non discutées du savant. Or, dans cette perspective, Novalis fait l'objet d'une critique en bonne et due forme par Bachelard. Tout d'abord, on voit apparaître sous la plume bachelardienne l'idée d'un « complexe de Novalis », qui donne son titre au chapitre III de *La Psychanalyse du feu*, pour désigner la prégnance d'une primitivité associée à la chaleur intime et à la sexualisation du feu ; primitivité à l'œuvre jusque dans les esprits modernes. Ainsi, pour vraiment comprendre les errements des tentatives d'explication du phénomène igné (*pyromène*), il serait nécessaire d'entreprendre « une psychanalyse indirecte et seconde, qui chercherait toujours l'inconscient sous le conscient, la valeur subjective sous l'évidence objective, la rêverie sous l'expérience »[3]. Et Bachelard d'indiquer quelques pages plus loin que « toute la poésie de Novalis pourrait recevoir une interprétation nouvelle si l'on voulait lui appliquer la psychanalyse du feu »[4]. Ce qui est surprenant dans ces pages consacrées au complexe dit de Novalis, c'est en premier lieu que Novalis ne soit évoqué que tardivement par Bachelard, à partir de la section VII, c'est-à-dire en toute fin du chapitre. Par ailleurs, on remarque que Bachelard aborde la poésie novalisienne à partir d'une considération plus générale sur les expériences de primitivité de ceux qu'ils appellent « les romantiques », inspirée semble-t-il par la lecture de l'ouvrage d'Albert Béguin sur le romantisme[5], référence en la matière, auquel Bachelard ne cessera de se reporter tout au long de son œuvre. Que Bachelard cherche-t-il alors à mettre en évidence ? Le point nodal de son analyse consiste, semble-t-il, à inviter le lecteur à un changement de regard dans l'appréciation de la poésie novalisienne, par-là du romantisme : si aucune expérience

[1] Pour une analyse de ce concept, on se reportera à *La Formation de l'esprit scientifique* (FES, pp. 13-22).
[2] FES, p. 18.
[3] PF, p. 48.
[4] PF, p. 73.
[5] Cf. A. Béguin, *L'âme romantique et le rêve. Essai sur le romantisme allemand et la poésie française*, Paris, José Corti, 1937 ; rééd. LGF, 1991.

objective ne peut lui être associée, si on ne peut traduire la valorisation de la chaleur intime dans l'axe de l'objectivation, alors il convient de suivre l'axe de « l'interprétation subjective », c'est-à-dire « l'axe du regard passionné qui projette »[1], par lequel l'expérience à la fois cinesthésique et affective du sujet se trouve poétisée par une rêverie intime. Il faut, précise Bachelard, aller « au fond de l'inconscient », retrouver « avec le poète, le rêve primitif »[2]. C'est ainsi que l'on pourrait psychanalyser et libérer la poésie de Novalis, en déconstruisant sa prétention à l'objectivité.

De sorte que du point de vue de sa signification matérielle, dans le cadre de la connaissance objective et sous l'œil scrutateur de l'épistémologue ou de l'historien des sciences, le complexe de Novalis se trouve affecté au rôle de l'obstacle à surmonter. Mais Novalis n'est-il condamné qu'à incarner la figure du « mauvais élève » ? On est tenté de le croire, en première approximation, dans la mesure où Bachelard nous dit que « la philosophie peut être mauvaise alors même que les poèmes sont beaux »[3]. Or la valorisation de la chaleur intime, propre au complexe de Novalis, bloque la pensée scientifique sur le calorisme, mélange de substantialisme et d'animisme, dont Bachelard retrace la prégnance dans l'évolution de la chimie dans *La Psychanalyse du feu*, dans le sillage des analyses proposées aux chapitres VI et VIII de *La Formation de l'esprit scientifique*. Il appert alors que l'idéal type que constitue Novalis s'articule à une autre figure typique chez Bachelard, celle de l'alchimie, cet « étrange complexe d'idées et de rêveries »[4], composition mixte de pensées et de rêveries, d'images et de raisons[5]. Cette association entre l'idéalisme magique et la pensée alchimique nous semble d'autant plus justifiée que l'« école » poétique d'un Novalis ou d'un Schlegel, élisant le fragment comme mode d'expression, ne fait selon Bachelard que « rêver le savoir »[6]. Il en va de même de l'alchimiste. Or le dynamisme de la pensée alchimique n'est pas le « sens du problème », propre à l'esprit scientifique, mais plutôt le « sens du mystère ». Face au problème spécifié du savant, qui réclame une clarté progressive et discursive, la corrélation de la puissance d'organisation de la raison et des valeurs d'instruction de l'expérience, l'alchimiste se donne pour tâche essentielle de « trouver le mot de l'énigme », par le moyen d'une illumination qui lui permettrait de pénétrer à l'intérieur des substances[7]. Novalis semble bien aller en ce sens quand il écrit :

[1] PF, p. 84.
[2] PF, p. 77.
[3] PF, p. 85.
[4] CAU, p. 22.
[5] Cf. TRV, pp. 221-225.
[6] Cf. FPF, pp. 105-106.
[7] Cf. MR, pp. 23, 215.

> Le sens poétique a plus d'un point commun avec le sens mystique. C'est le sens du propre, du personnel, de l'inconnu, du mystérieux, du révélateur, du fatal accidentel. Il représente l'irreprésentable. Il voit l'invisible et il sent l'insensible. […] Le sens poétique est proche parent sens prophétique et du sens religieux[1].

Et Bachelard ne manquera pas de constater que Novalis, dans sa quête de l'invisible, tente de toucher l'absolu : « Au lieu de dire que Novalis est un *Voyant*, qui voit l'invisible, nous dirions volontiers que c'est un *Touchant* qui touche l'intouchable, l'impalpable, l'irréel »[2]. Cependant, y a-t-il là de quoi discréditer la poésie de Novalis aux yeux mêmes de Bachelard ? C'est là que nous pouvons introduire la deuxième signification qui peut être attribuée à la pensée romantique, celle à laquelle Bachelard accordera la plus grand attention, à savoir l'expression poétique. Dénué de sens objectif, le romantisme novalisien, tout comme l'alchimie, se démarque par sa dimension langagière. Il s'agit de « suivre les rêveries de l'être parlant », comme dirait Bachelard, c'est-à-dire de redonner un sens poétique aux intuitions qui se voulaient objectives, alors même qu'elles relevaient de tendances intimes. C'est alors comme phénomène littéraire, comme phénomène de l'expression, que la poésie romantique retrouve toute sa superbe. Loin de nous parler du monde extérieur, d'exprimer simplement des pensées objectives, elle nous parlerait de l'homme intérieur, dans et par un langage fait pour chanter et séduire. Or, en nous reconduisant à l'intimité rêvée de l'homme, voire au foyer inconscient de son intimité cachée, la poésie romantique implique une séparation des valeurs et des faits. On pourrait alors appliquer à la poésie novalisienne la grille de lecture que propose encore Bachelard pour bien comprendre l'alchimie : la littérature alchimique doit être lue dans le sens d'un « matérialisme imaginaire »[3] et non rationnel, comme un « matérialisme parlé »[4], une expression passionnée révélatrice des valeurs humaines.

Cependant, la pensée de Novalis se présentant comme un idéalisme, et non comme un matérialisme, dans quelle mesure notre proposition de relier la réception bachelardienne de la fantastique novalisienne à ses considérations sur la pensée alchimique est-elle fondée ?

En deçà des divergences classiques entre ces deux philosophies massives que sont le matérialisme et l'idéalisme en général, il est possible de leur trouver un *foyer commun* chez

[1] Novalis, *Fragments*, *op. cit.* p. 201.
[2] Cf. ER, p. 172.
[3] Cf. MR, pp. 18-19.
[4] TRV, p. 239.

Bachelard, à savoir la valorisation, la force de valorisation de la rêverie poétique. De même que la rêverie alchimique est associée à des valeurs et l'action de l'ambivalence axiologique (valeur-antivaleur)[1], il semble en aller de même de l'idéalisme novalisien, qui se présentera tardivement à Bachelard comme une « physique de la valeur »[2]. Il faudra donc nous concentrer sur le statut de la valorisation dans l'idéalisme de Novalis. Nous remarquerons pour le moment, mais sans nous y attarder longuement, que la poésie de Novalis est bien considérée comme un idéalisme par Bachelard. Tout se passe comme si l'on pouvait identifier des tendances philosophiques au sein même des élans poétiques, dans le style même où Bachelard s'efforçait de mettre en évidence les différentes philosophies sédimentées dans l'évolution des concepts scientifiques[3]. Toujours est-il que dans l'un de ses derniers ouvrages épistémologiques[4], Bachelard va jusqu'à comparer l'idéalisme classique d'un Descartes et l'idéalisme magique de Novalis, le premier étant un idéalisme de la forme, le second un idéalisme de la chaleur, l'idéalisme novalisien trouvant quant à lui son principe interne de développement dans le rêve et non dans la raison. De là son caractère magique, qu'Albert Béguin avait déjà souligné : pour Novalis rêve et conscience se confondent dans la poésie[5].

Pour aller plus avant, il convient de restituer ici les précieuses analyses de Jean-Louis Vieillard-Baron dans son *Hegel et l'idéalisme allemand*[6], dont le point de départ consiste à souligner ce qui distingue l'idéalisme spéculatif (dont Hegel est une figure exemplaire), enraciné dans le problème de l'absolu, de l'idéalisme transcendantal kantien, se donnant pour tâche de fonder *a priori* la connaissance et l'action. L'idéalisme magique s'inscrirait alors dans la perspective spéculative, ayant le souci d'exprimer l'absolu grâce à la poésie, tout en faisant de l'imagination le « principe actif » de l'esprit. Par ailleurs, comme le précise encore l'auteur, c'est l'image qui constitue l'élément central de cet idéalisme, non pas les idées, bien que la démarche novalisienne s'autorise d'une certaine forme de rationalité en raison du primat qu'elle accorde aux opérations par rapport aux contenus, ainsi que par ses procédés méthodiques et contrôlables. L'alternance de l'intuition et du calcul avait d'ailleurs déjà été aperçue par Spenlé, dans sa thèse *Novalis – Essai sur*

[1] Sur cet aspect, les références étant nombreuses chez Bachelard, cf. notamment la causerie intitulée « L'élément terrestre » (1952), où on peut lire : « Combien l'alchimie devient plus claire, quand on comprend qu'elle est une doctrine des valeurs, plutôt qu'une science de la matière ! » (CAU, p. 64).
[2] FC, p. 61.
[3] Sur cette question, cf. PN, chapitres I et II.
[4] Cf. RA, p. 195.
[5] Cf. A. Béguin, *L'âme romantique et le rêve*, *op. cit.*, p. 260.
[6] J.-L. Vieillard-Baron, *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999. On lira avec profit l'introduction et les parties suivantes : « Imagination et spéculation », « Novalis et Hölderlin ».

l'idéalisme romantique en Allemagne (1904), dont Bachelard avait connaissance – thèse qui présentait le poète romantique comme un « technicien scrupuleux, dont le rêve était d'appliquer à l'invention artistique une méthode algébrique universelle »[1]. Ce n'est cependant pas cet aspect-là qui trouvera un écho majeur chez Bachelard, mais bien plutôt l'émancipation du poète vis-à-vis du réel immédiat, dont l'imagination déliée rend possible une « adhésion à l'invisible […] qui nous permet de prendre goût à notre destin intime »[2]. La poétique romantique de Novalis semble ainsi rejoindre une préoccupation bachelardienne centrale : la transformation de soi, le pouvoir accordé à l'imagination comme fonction psychique primordiale pour la transformation du sujet. Car il s'agit bien, avec l'imagination créatrice, de renouveler à l'infini les images, mais aussi et surtout de dépasser la réalité pour inventer de l'esprit nouveau, de la vie nouvelle.

Dans cette perspective, nous laisserons de côté le « projet encyclopédique »[3] qui serait à l'œuvre chez Novalis, faisant de l'idéalisme magique une prétention au savoir bien illégitime au regard des critères bachelardiens, pour nous concentrer sur la question métaphysique de l'individuation psychique, par laquelle le sujet accèderait pleinement et authentiquement à lui-même. Nous qualifions cette question de métaphysique, dans le sens du mot « métaphysique » que Jean-Louis Vieillard-Baron semble identifier dans la pensée bachelardienne :

> J'émettrais volontiers l'hypothèse que le mot *métaphysique* renvoie chez Bachelard à tout ce qui vise au plus profond de l'existence, à la dimension absolue en l'homme, au sujet de laquelle il emploie l'expression bergsonienne *dépasser l'humaine condition*[4].

Avant d'examiner s'il y a effectivement un « retentissement novalisien » chez Bachelard, en ce qui concerne les questions de l'individuation et du soi, nous commencerons d'abord par voir ce qu'il est en chez Novalis.

Une première question se pose : peut-on considérer que la quête de soi figure parmi les préoccupations novalisiennes ? Une indication précieuse nous est donnée à ce propos par Pierre Hadot. Dans son enquête sur l'histoire de l'idée de Nature, consistant à examiner les réceptions multiples et les interprétations successives du fameux aphorisme imputé à

[1] Cf. P. Gorceix, « Introduction à la poétique symbolique », in Novalis, *Fragments*, *op. cit.*, p. 363.
[2] ER, p. 24.
[3] J.-L. Vieillard-Baron, *Hegel et l'idéalisme allemand*, *op. cit.*, p. 124.
[4] J.-L. Vieillard-Baron, « Narcisse idéalisant », in Collectif, *Gaston Bachelard, l'homme du poème et du théorème*, *op. cit.*, p. 41.

Héraclite, selon lequel « la Nature aime à se voiler », Hadot nous propose de considérer l'entreprise de Novalis comme orientée vers la découverte de soi plutôt que vers la connaissance du monde. Avec le voile d'Isis, dans cette perspective, il s'agit moins de découvrir un quelconque secret du monde extérieur que de découvrir son moi. Pour étayer ses dires, Hadot rappelle un passage décisif de *Les Disciples à Saïs*, roman inachevé de Novalis : « L'un d'eux y est parvenu – il a soulevé le voile de la déesse de Saïs. Mais qu'a-t-il vu ? Il a vu – merveille des merveilles ! – lui-même »[1]. Alors que l'image du dévoilement de la nature signifiait, pour les savants modernes, l'explication des lois physiques régissant les phénomènes naturels, Novalis et les romantiques y verraient tout autre chose, à savoir la découverte par l'individu de se propre moi. Comme le souligne encore Pierre Hadot, Novalis s'inscrit par-là dans le sillage de l'idéalisme allemand, qui fera de la nature l'esprit inconscient de lui-même. Il y aurait ainsi un lien indissoluble entre la nature et la découverte de soi : ce serait par « l'exploration de la vie intérieure » que l'on pourrait comprendre la *phusis*, comme productivité et éclosion, et par-là « descendre aux sources de la nature ». Il semble à première vue difficile de retrouver un tel schème de pensée, pourtant central dans l'idéalisme romantique, chez Bachelard. Et pourtant, certains textes envisagent bien un lien irréductible entre les images et la nature, comprise comme puissance productrice. Un texte est ici significatif. Dans *L'Eau et les Rêves*[2], Bachelard attire notre attention sur l'imagination comme « faculté naturelle », déliée de l'éducation, par laquelle se mêlent « les impulsions intimes et les forces naturelles », « les forces de la nature et les forces de notre nature ». Dynamisée par les « images naturelles », c'est-à-dire par les images données directement par la nature, l'imagination nous reconduirait à « la vérité de notre être », à « l'énergie de notre dynamisme propre ».

On peut donc considérer que la poésie, pour Bachelard, nous donne dans une certaine mesure accès à notre être intime, à notre vérité proprement humaine, en-deçà des facticités du socioculturel, notamment par la révélation de l'élément matériel onirique auquel notre imaginaire personnel demeure fidèle. La poétique bachelardienne des quatre éléments matériels ne cessera, en ce sens, de souligner que chaque poète est irrémédiablement marqué par un tempérament onirique propre, enté sur une matière imaginaire/originaire. Bachelard ne fera pas d'ailleurs que relever, sous le mode du discours théorique, cette prégnance symbolique d'un imaginaire universel trouvant à s'exprimer chez un sujet particulier. Il mettra bien plutôt sa découverte en pratique, au fil de son analyse des

[1] Cité par P. Hadot, *Le voile d'Isis. Essais sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, Gallimard, 2004, p. 352.
[2] Cf. ER, pp. 247-249.

« hormones de l'imagination », pour décortiquer les logiques internes et révéler le style intime des œuvres des poètes ou des écrivains. De ce point de vue, rien ne s'oppose à ce que la lecture des poètes ne constitue un vecteur privilégié de la découverte de soi, plus spécialement de notre être le plus intime, marqué du sceau de l'inconscient. Etre intime que Bachelard a pu appeler, dans une formule frappante, « le fantôme réel de notre nature imaginaire »[1].

Venons-en maintenant à une deuxième question, portant cette fois sur la dynamique de la métamorphose. Peut-on identifier, chez Novalis comme chez Bachelard, une volonté de transformer, voire de transfigurer, l'existence du sujet ?

Selon Albert Béguin, on toucherait là à une idée force de Novalis. Cher ce dernier, la poésie, comme les autres formes de « révélations intérieures », serait propre à nous faire sortir de l'enchaînement monotone de la vie quotidienne, consacrée par les habitudes et autres formes d'inertie existentielle. Il s'agirait, dans l'élan d'une volonté se proposant de transformer le donné, de nous « transporter dans une durée autre, dans un temps *nouveau-né* »[2]. Or cette dynamique volontaire de la métamorphose, caractéristique de Novalis, ne se comprend pas dans l'horizontalité du vécu, car c'est d'une verticalité et d'une ascension dont il est question. Par la poésie, l'homme pourrait s'élever au-dessus de lui-même, accéder à un niveau supérieur de conscience en changeant sa vie, comme le souhaitera également plus tard Rimbaud. C'est ce que souligne bien Albert Béguin, toujours à propos de Novalis :

> C'est, en effet, la caractéristique de toute sa pensée que ce geste de la volonté magique qui, d'une idée, d'un fait psychologique ou même physiologique, tend à faire *autre* chose : en un mot, à transformer toute donnée simple et « réelle » en symbole de la réalité invisible et en un échelon de l'ascension spirituelle[3].

Cette verticalité de la pensée de Novalis, telle qu'elle est soulignée par Béguin, n'a pas échappé non plus à Bachelard, qui consacrera quelques pages suggestives, au chapitre III de *La Flamme d'une chandelle* (sections III-V), à la verticalité de la flamme dans la poésie novalisienne. Et Bachelard d'extraire de cette image dynamique de « l'être ascensionnel de la flamme » le vecteur d'un renouvellement de soi : en se donnant le destin d'une flamme, l'être se consume pour se renouveler, à la façon d'un « Phénix

[1] ER, p. 249.
[2] A. Béguin, *L'âme romantique et le rêve*, *op. cit.*, p. 259.
[3] *Ibidem*, p. 267.

domestique » ! Bachelard et Novalis semblent de ce point de vue se rejoindre dans la volonté d'une double transformation, de soi et du réel. Il s'agirait même de se renouveler en transformant le réel quotidien, en transfigurant la pauvre réalité estampillée par les valeurs sociales, grâce aux ressorts de la magie poétique. Néanmoins, la question se pose de savoir comment pourrait s'opérer un tel passage du réalisme immédiat, empreint de nos habitudes, autant sentimentales qu'intellectuelles, à la surréalité poétique, seule capable de faire accéder à l'élévation de la vie spirituelle. Albert Béguin, à propos de Novalis, parlait d'une « durée autre » et d'un « temps nouveau-né », comme si la temporalité constituait le ressort majeur de la dynamique par laquelle le sujet se recrée par la verticalité de l'ascension imaginaire. Or il semble que le temps joue lui aussi un rôle décisif en ces matières chez Bachelard. Nous proposerons ainsi, comme hypothèse directrice, que l'ascension du sujet dépend d'une modification de notre rapport au temps. Car c'est en effet le temps vertical qui semble permettre la consolidation d'un individu exposé à la dispersion dans la morne factualité de la vie ordinaire, déréliction d'un être contingent disséminé dans la succession des faits. C'est pourquoi Bachelard ne cessera de vitupérer contre le morcellement de soi que nous impose la vie sociale commune. On convoquera ici un extrait de *La Poétique de la rêverie* qui résume assez bien la conviction bachelardienne :

> La rêverie qui travaille poétiquement nous maintient dans un espace d'intimité qui ne s'arrête à aucune frontière – espace unissant l'intimité de notre être qui rêve à l'intimité des êtres que nous rêvons. […] Au contraire, la vie active, la animée par la fonction du réel est une vie morcelée, morcelante hors de nous et en nous. Elle nous rejette à l'extérieur de toute chose. Alors, nous sommes toujours *dehors*[1].

Toutefois, bien qu'il soit question dans ce texte de l'espace de la rêverie, c'est plutôt du côté du temps que nous devons nous tourner afin d'obtenir une clé de lecture des facteurs de cohésion de notre être intime. De ce point de vue, il est nécessaire de convoquer un autre texte de Bachelard, datant de 1939 et intitulé « Instant poétique et instant métaphysique », qui rend compte de façon convaincante de l'exercice temporel par lequel l'individu pourrait atteindre au « centre de soi-même ». Voilà en effet ce que nous pouvons lire dans l'article « Instant poétique et instant métaphysique » :

[1] PR, p. 140

> Voici alors les trois ordres d'expériences successives qui doivent délier l'être enchaîné dans le temps horizontal : 1° s'habituer à ne pas référer son temps propre au temps des autres – briser les cadres sociaux de la durée ; 2° s'habituer à ne pas référer son temps au temps des choses – briser les cadres phénoménaux de la durée ; 3° s'habituer – dur exercice – à ne pas référer son temps propre au temps de la vie – ne plus savoir si le cœur bat, si la joie pousse – briser les cadres vitaux de la durée. Alors seulement on atteint la référence autosynchrone, au centre de soi-même, sans vie périphérique[1].

Dans la perspective de ce « temps travaillé »[2], on pourrait penser que c'est dans la solitude de la vie spirituelle que peut se réaliser la libération de l'être intime, dans la mesure où seule la solitude rend possible la désorganisation temporelle appelée de ses vœux par Bachelard, condition *sine qua non* de la rythmanalyse. Il s'agirait alors pour chacun de vivre selon son rythme propre, en recréant sa durée intime, toujours menacée par la vie commune, prise au piège de la quotidienneté. Ainsi, dans *La Dialectique de la durée*, Bachelard soulignait déjà cet impératif de retrouver une temporalité intime :

> Nous ne serons des êtres fortement constitués, vivant dans un repos bien assuré, qui si nous savons vivre sur notre propre rythme, en retrouvant, à notre gré, à la moindre fatigue, au moindre désespoir, l'impulsion de nos origines[3].

Or c'est dans cette perspective d'une transformation volontaire de notre durée intime, laquelle n'est jamais donnée mais à faire, par la coordination des différents rythmes qui composent notre être, de nature irrémédiablement plurielle parce que temporelle, que Bachelard se réclame explicitement de Novalis, pour prolonger la perspective. Alors que pour ce dernier, il était question de « désorganiser les psychismes figés dans les formes de sentimentalités contingentes », pour leur permettre de retrouver une cohérence intime propre, Bachelard nous invite à réorganiser le « tissu temporel » de l'âme, afin de retrouver des « diversités temporelles bien réglées ». Il s'agirait par conséquent de désorganiser les durées mal faites, contingentes, liées à la vie biologique et sociale, afin de reconstruire notre personne dans le temps de la pensée solitaire. C'est ainsi par un travail sur le temps spirituel que se ferait notre véritable individuation, dans la coordination de notre être intime, sur la base vibratoire de notre rythme propre.

[1] DR, pp. 226-227.
[2] DR, p. 227.
[3] DD, pp. VIII-IX.

Cependant, cette tâche relative à l'individuation implique de nous tourner maintenant vers l'examen des vertus anthropocosmiques de la méditation solitaire. Car la solitude, ainsi que nous commençons à l'entrevoir, se présente chez Bachelard comme une expérience existentielle déterminante et nécessaire, par laquelle nous pouvons nous recréer en retravaillant rythmiquement la matière mal coordonnée constituée de nos durées contingentes, dépendantes de facteurs extérieurs au noyau de notre être intime. Tout se passe comme si c'était en travaillant notre propre « matière temporelle », en lui imposant une forme voulue, à savoir des rythmes, que nous pourrions nous renouveler. Le texte le plus éclairant sur ces questions n'est pas, contre toute attente, l'un de ceux que Bachelard a consacré directement au temps. Ceux-ci exposent bien la métaphysique bachelardienne du temps, mais celle-ci demeure à certains égards abstraite. Dans *L'Intuition de l'instant*, par exemple, le propos bachelardien glisse trop souvent vers la discussion théorique et la polémique, visant à mettre en question la théorie bergsonienne de la durée. On a l'impression qu'il importe surtout de défendre la métaphysique de l'instant. Et force est de reconnaître que l'on a du mal à comprendre de quoi il en retourne concrètement avec « la conception de l'individu comme somme intégrale des rythmes »[1]. Il n'y a guère que la conclusion de l'ouvrage qui nous renvoie à la solitude, mais sur un ton quelque peu emphatique et par trop lyrique. Si l'on regarde du côté de *La Dialectique de la durée*[2], c'est surtout le caractère programmatique du propos, parfois un peu général, souvent prescriptif, qui nous empêche de saisir les modalités concrètes de la rythmanalyse, dont Bachelard précise pourtant qu'elle est une pratique concrète, voire une hygiène et une thérapeutique, par laquelle l'individu peut retrouver sa cohésion temporelle et échapper au danger toujours sensible de « vivre à contre-temps ». Et en dehors d'une indication des plus brèves, concernant la « régularité du souffle », Bachelard ne précise pas comment mettre en œuvre, concrètement, la rythmanalyse. Où pouvons-nous trouver des indications plus précises et voir concrètement à l'œuvre la rythmanalyse ? On peut pour cela examiner le « Fragment d'un journal de l'homme », où semble se dessiner la métaphysique concrète du temps bachelardien, concrète parce que vécue dans une expérience existentielle intime, qui mobilise des pensées et des images dans une méditation solitaire.

Dans ce texte de 1952, écrit à l'occasion d'un volume collectif offert en hommage à Etienne Souriau, Bachelard reprend, mais en la mettant en situation, sa conviction selon laquelle la rythmanalyse, qui a pour fonction « de nous débarrasser des agitations

[1] II, p. 71
[2] Sur ces questions, on lira surtout le chapitre VIII, intitulé « La rythmanalyse ».

contingentes, nous rend, par là même, aux alternatives d'une vie vraiment dynamique »[1]. Or, à l'occasion de ces pages lumineuses, le lien entre rythmanalyse et solitude apparaît clairement. Voilà ce qu'affirme en effet Bachelard :

> La solitude est nécessaire pour nous détacher des rythmes occasionnels. En nous mettant en face de nous-mêmes, la solitude nous conduit à parler avec nous-mêmes, à vivre ainsi une méditation ondulante qui répercute partout ses propres contradictions et qui tente sans fin une synthèse dialectique intime[2].

Que faut-il comprendre par-là ? Et dans quelle la mesure la solitude, au lieu de nous enfermer dans l'exil solipsiste d'une conscience malheureuse, peut-elle nous conduire à nous retrouver à la fois nous-même et le monde ? A lire Bachelard, on comprend qu'il n'est pas question ici de l'esseulement de celui qui se trouve coupé des autres contre son gré, sur fond d'un désir sensibilisé de communication et d'échanges avec les hommes. Cette modalité de l'absence d'autrui nous renverrait à l'être seul involontaire, subi, par conséquent redouté ou simplement enduré. La solitude féconde, c'est la solitude volontaire, conquise, obtenue au seuil d'un « acte intime », qui n'est autre que la méditation. Car « la méditation est un acte, l'acte philosophique »[3]. Néanmoins, cette méditation philosophique alors envisagée par Bachelard ne consiste pas en une réflexion purement intellectuelle et abstraite, coupée du corps, de la sensibilité et du désir. Bien au contraire, Bachelard réclame le droit pour le philosophe de « méditer de tout son être, avec ses muscles et son désir »[4]. Ce n'est qu'à cette condition, semble-t-il, au fil d'une méditation rêveuse, d'une rêverie méditative, plus que d'un raisonnement ou d'une réflexion méthodique, que l'on peut atteindre aux multiples ondulations de notre être, en consonance incertaine avec le monde. Libéré temporairement des exigences du travail, ainsi que des innombrables projets ou préoccupations de la vie quotidienne, l'esprit peut alors se fixer sur les objets de rêverie qui lui révèlent les soubresauts de sa personne. Mais si « le moindre objet est pour le philosophe qui rêve une perspective où s'ordonne toute sa personnalité, ses plus secrètes et ses plus solitaires pensées »[5], il n'en demeure pas moins que ces dimensions de l'intime restent cachées d'ordinaire, recouvertes par la vie sociale. Ce n'est alors qu'au prix d'une « méditation rêveuse qui construit un monde en creusant les impressions de solitude du

[1] DR, p. 244.
[2] DR, p. 244.
[3] DR, p. 234.
[4] DR, p. 235.
[5] DR, p. 235.

rêveur »[1] que nous accédons au plus profond de notre être propre, interface subtile de notre commerce intime avec le cosmos. Pour en donner un exemple concret, Bachelard évoque alors sa propre méditation sur la nuit solitaire, vécue sur une terrasse aux premières heures de l'automne, expérience propice à la révélation de « l'homographie entre la solitude humaine et le cosmos d'un désert »[2]. Au cœur de cette méditation spéciale, se tissent alors les corrélations silencieuses du sujet rêveur et du cosmos rêvé, la limite entre les deux pôles tendant à devenir flottante au gré de la rêverie.

On pourrait alors parler, avec Pierre Magnard[3], d'un chiasme du sentant et du senti, nous dirions plutôt du rêvant et du rêvé, désignant le point aveugle de cette articulation bachelardienne de l'homme et du monde, « compénétration du rêveur et du monde » en deçà de toute séparation radicale. C'est en cela que résiderait la magie d'une imagination poétique qui, par sa puissance de cosmicité, maintiendrait, tisserait un lien irréductible du rêveur à son univers, au point de laisser entrevoir une sorte de réversibilité homme-monde. Bachelard semble aller dans ce sens dans *L'Eau et les Rêves*, quad il analyse le complexe de Narcisse, soulignant que les distinctions classiques du moi et du non-moi extérieur tendent à sa brouiller dans la rêverie hydrante des surfaces et des reflets, au point qu'on se demande si c'est Narcisse qui rêve le monde ou bien le monde qui vient se contempler dans le regard rêveur de Narcisse. De même, dans le « Fragment d'un journal de l'homme », Bachelard reprend cette idée que le monde vient rêver en nous, étant donné qu'au fil de la rêverie solitaire, « en nous, la nuit prend conscience d'elle-même ».

On a alors l'impression qu'une fois qu'est déréalisée la subjectivité anecdotique, quotidienne, dans le processus de la rêverie solitaire, le monde et le rêveur pourraient échanger sans fin leurs rôles. Cependant, il paraîtrait excessif d'élever la méditation poético-onirique de la solitude rêveuse au plan d'une mystique, dans la visée d'une fusion avec le Tout. Bachelard, tout en révélant les ondulations nocturnes de la ligne de partage claire que nous traçons entre le sujet et le monde, entre le moi et non-moi, maintient néanmoins un *cogito du rêveur*, comme il le souligne de façon explicite au chapitre IV de *La Poétique de la rêverie*. Sans le maintien d'un *cogito* attaché à son objet onirique, aussi fuyant et doux que soit le *cogito* du rêveur, il n'y aurait plus ni sujet ni monde, mais le gouffre d'une nuit qui expose l'être nocturne à la dissolution du néant. Ainsi, tout en essayant d'exprimer de façon fine cette interface onirique où se joue la réversibilité de

[1] DR, p. 238.
[2] DR, p. 238.
[3] Cf. P. Magnard, « La magie de l'image », in Collectif, *Gaston Bachelard, l'homme du poème et du théorème*, *op.cit*, pp. 3-13.

l'homme et du monde, Bachelard ne cède pas pour autant à la tentation d'« ontologiser » cette reliance cosmo-poétique. On reste irréductiblement sur le plan de la rêverie, de la méditation rêveuse, bref dans l'imaginaire, dans l'espace d'un « presque être » jamais assuré de sa présence. Et la correspondance du microcosme et du macrocosme, dans l'horizon d'une harmonie secrète, finit toujours par achopper. On ne pourrait s'y maintenir indéfiniment sans s'y perdre. A propos de la rêverie nocturne, que nous avons déjà évoquée plus haut, Bachelard suggère ainsi que la corrélation du rêveur et du cosmos finit par se briser, comme si le rêveur se refusait à dissoudre son être nocturne dans l'être en abîme de la nuit cosmique, où pointe subrepticement le néant, seuil infranchissable pour la raison comme pour l'imagination. Dès lors, entre les deux extrêmes que constituent la dispersion ordinaire, au sein de la vie sociale, et la dissolution de l'être, fantasmée dans l'extase d'une fusion cosmique, extrêmes par lesquels l'individu tente finalement de s'échapper à lui-même et de conjurer le drame de la séparation inhérente à son individualité[1], Bachelard trace la voie moyenne d'une solitude rêveuse qui doit nous permettre de nous mettre en sympathie et en syntonie avec le macrocosme, en vue d'une harmonisation jamais acquise ni définitive, mais toujours à reprendre et à recommencer.

Dans cette perspective, il se peut bien que la « fantastique transcendantale » de Bachelard, comme nous invite à le penser Vieillard-Baron, trouve son élucidation dans la fonction d'idéalisation par laquelle le rêveur solitaire accepte le monde à condition de la transformer à son image[2]. On retrouverait par-là chez Bachelard ce que lui-même décèle dans l'idéalisme magique d'un Novalis, à savoir la transformation de notre être intime par la transformation corrélative d'une matière imaginaire, par la rêverie poétique et les images[3]. Les images dynamiques du travail, rompant avec les images visuelles de la contemplation passive d'un monde à distance, nous précipiteraient, par l'implication active des rêveries de la volonté, dans cette contexture mixte, à la frontière du réel et de l'imaginaire, au sein de laquelle nous pouvons vivre la dimension imaginaire de notre destin humain d'être de transformation ; l'autre forme de ce destin se jouant dans les dynamismes de la pensée rationnelle, mais pour un « sujet quelconque », sans inscription charnelle et psycho-affective dans un cosmos vivant, accueillant pour l'homme. Seulement, pour que notre être-au-monde se réalise dans la perspective verticale du « règne des valeurs », il incombe à l'individu de rythmanalyser ses peines et ses joies, ses lassitudes et

[1] Sur ce thème de la séparation ontologique, on se reportera à Jean Brun, *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, Paris, PUF, 1961.
[2] J.-L. Vieillard-Baron, « Narcisse idéalisant », *op. cit.*, p. 41.
[3] Cf. TRV, p. 30; CAU, p. 72.

ses vigueurs. On a en effet l'impression que c'est par la « transmutation des valeurs de solitude » que nous parvenons à rythmanalyser notre être intime, tissé de contradictions, par la conversion volontaire des valeurs contraires. Bachelard nous le révèle au terme de sa méditation solitaire de la nuit :

> La solitude heureuse est une solitude malheureuse. Le cœur le plus tranquille devant la nuit la plus indifférente vient de creuser son abîme. […] Mais, si cette contradiction qui désenchante l'être, on l'énonce en sens inverse avec le ton du courage, pourquoi prend-t-elle une autre vie : la solitude malheureuse est une solitude heureuse. Le malheur a un sens, a une fonction, une noblesse. […] Cette fragilité, cette transmutation des valeurs de solitude, n'est-ce pas la preuve que la solitude est le révélateur fondamental de la valeur métaphysique de toute sensibilité humaine ? […] Par la conversion du désespoir au courage, par de soudaines lassitudes de bonheur, naît, dans l'être humain solitaire, une tonalité de vie qui s'apaise et s'avive tour à tour. Ces rythmes souvent cachés par la vie sociale, bouleversent l'être intime, redressent l'être intime[1].

Le courage d'être homme, loin des masques de la vie sociale, de ses drames quotidiens, se mesurerait et se mettrait ainsi à l'épreuve dans la solitude rêveuse, au plus profond d'un cœur rendu à sa sincérité. Dans cette perspective, on peut avoir de bonnes raisons de penser que Bachelard adhère, jusque dans une certaine mesure, à une inspiration romantique. Néanmoins, même s'il se demandait à lui-même : « L'âme romantique en moi ne va-t-elle pas se détendre ? »[2], Bachelard ne peut pas être raisonnablement considéré comme un authentique disciple de Novalis, et plus généralement du romantisme allemand. Malgré son intérêt jamais démenti pour la poésie novalisienne et l'idéalisme romantique, Bachelard demeure un rationaliste militant, bien que tolérant. On a ainsi parlé, à juste titre, d'un « rationaliste romantique »[3]. Or Novalis franchit une frontière que Bachelard ne dépassera jamais, en instituant une hiérarchie entre la poésie et la science. Ce dernier maintiendra au contraire dans leurs exigences respectives l'épistémologie et la poétique, car elles sont toutes deux vectrices d'un dépassement de soi. On comprend notamment, au fil des relectures de l'œuvre bachelardienne, qu'il y a deux manières de vouloir dépasser l'humaine condition – sans jamais pourtant y parvenir totalement. L'homme bachelardien

[1] DR, p. 243.
[2] DR, p. 241.
[3] J. Libis, P. Nouvel (s. dir. de), *Gaston Bachelard, un rationaliste romantique*, Dijon, EUD, 2002.

doit vivre, avec toutes les difficultés que cela implique, deux destins, un destin scientifique et poétique. Car c'est au sein de ces deux intensifications de l'existence humaine que l'homme peut s'arracher à la dispersion de la vie commune. Bachelard aurait par-là bien des choses à nous apprendre, sur un autre mode qu'un Heidegger ou qu'un Pascal, sur l'anonymat d'une quotidienneté où l'humanité par trop souvent s'aveugle sur elle-même, sur sa condition, se faisant démissionnaire de son destin, que ce soit dans la fuite en avant du divertissement perpétuel ou dans le repli égotique dans une subjectivité anecdotique. De ce point de vue Bachelard réactive une inspiration romantique, présente chez Novalis, dont Georges Gusdorf a rappelé l'importance inactuelle :

> Le message permanent du Romantisme, ce serait donc, en un temps d'universelle dégradation et disqualification de la réalité humaine, le souci de la sauvegarde du sens. La lutte pour la vie n'est digne de respect que si elle est une lutte pour le sens. L'individu doit s'affirmer comme un centre de valeurs, foyer d'un univers, point d'origine d'une intelligibilité intellectuelle, morale et esthétique assumée par lui au péril de sa vie. Notre époque est tentée par l'immense péril de la démission du sujet ; il renonce à exister par lui-même et se borne à adhérer aux conformismes ambiants, qui le dispensent de penser et même de sentir par lui-même, en lui assurant le pain quotidien de la ration alimentaire et de la télévision, sans même qu'il ait à faire d'effort pour se les procurer [1]

Avec Bachelard, on est aux antipodes de la démission du sujet ! Au *sapere aude* classique, il ajouterait un appel à sentir et à rêver par soi-même. Et loin de nous inviter à une fuite hors du réel, hors de nous-mêmes, la poétique bachelardienne nous précipite plutôt au cœur de la complexe texture de la réalité humaine dans sa relation au monde, où se mêlent imaginaire et réalité, en s'efforçant de rendre compte de la façon dont l'homme peut transfigurer le réel immédiat en projetant une surréalité poétique, ouvrant sur une surexistence. Car c'est notamment dans la solitude que se joue la découverte de notre être intime, et de sa relation intime au monde, notamment par la lecture et par la méditation. En sorte que c'est par la rêverie, entre songe, pensée et réalité, que s'ouvre l'horizon du sens, c'est-à-dire que se jouent pour l'existant singulier les bonheurs et les malheurs d'être homme, les joies et les souffrances de son destin humain. L'existentialisme bachelardien, de ce point de vue, pose la question de la puissance cosmologisante de la rêverie.

[1] G. Gusdorf, *Le crépuscule des illusions. Mémoires intempestifs*, Paris, La Table Ronde, 2002, p. 389.

3. L'adhésion poétique au monde

En suivant l'axe de la rêverie, on aborde à la question de la possibilité pour l'homme de tisser ses liens au monde, et de rendre son monde réellement habitable. Comme le dit en effet Bachelard : « Ce n'est pas de l'homme de la rêverie qu'on peut dire qu'il est « jeté au monde ». Le monde lui est tout accueil »[1]. Une telle perspective nous permet de dire que si la raison implique la dépersonnalisation du sujet et la mise à distance du monde, la rêverie permet au contraire de personnaliser la relation du sujet au monde. C'est ce que nous donne à penser la « topophilie » introduite par Bachelard dans *La Poétique de l'espace* :

> Dans le présent livre, […] nous voulons examiner, en effet, des images bien simples, les images de l'*espace heureux*. Nos enquêtes mériteraient, dans cette orientation, le nom de *topophilie*. Elles visent à déterminer la valeur humaine des espaces de possession, des espaces défendus contre des forces adverses, des espaces aimés. Pour des raisons souvent très diverses et avec les différences que comportent les nuances poétiques, ce sont des *espaces louangés*. A leur valeur de protection qui peut être positive, s'attachent aussi des valeurs imaginées, et ces valeurs sont bientôt des valeurs dominantes. L'espace saisi par l'imagination ne peut rester l'espace indifférent livré à la mesure et à la réflexion du géomètre. Il est vécu. Et il est vécu, non pas dans sa positivité, mais avec toutes les partialités de l'imagination. En particulier, presque toujours il attire. Il concentre de l'être à l'intérieur des limites qui protègent. Le jeu de l'extérieur et de l'intimité n'est pas, dans le règne des images, un jeu équilibré. […] Présentement, nous nous plaçons devant des images qui *attirent*. Et en ce qui concerne les images, il apparaît bien vite qu'attirer et repousser ne donnent pas des expériences contraires. On peut bien, en étudiant l'électricité ou le magnétisme, parler symétriquement de répulsion et d'attraction. Un changement dans les signes algébriques y suffit. Mais les images ne s'accommodent guère des idées tranquilles, ni surtout des idées définitives. Sans cesse l'imagination imagine et s'enrichit de nouvelles images. C'est cette richesse d'être imaginé que nous voudrions explorer[2].

[1] PR, p. 135.
[2] PE, pp. 17-18.

Pour élucider ce qu'il en est de cette « topophilie » affirmée par Bachelard, qui nous permettra de comprendre sa conception du rôle de la rêverie dans la relation heureuse de l'homme au monde, nous allons restituer le cadre général de la question de l'habiter dans lequel intervient Bachelard, en interrogeant tout particulièrement le rapport possible de Bachelard à Heidegger en ce qui concerne la façon dont l'homme s'enracine dans un espace habitable. Il s'agira notamment de revenir sur la ligne de fracture que l'on semble constater en première approximation entre les deux philosophes, Bachelard examinant les ressorts d'une habitation heureuse de l'espace dans la dimension accueillante de la maison, pendant que Heidegger semble insister au contraire sur la dimension d'un être jeté au dehors, exposé au déracinement comme à l'angoisse, ce qui nous conduirait à opposer frontalement le « berceau de la maison » bachelardien et l' « être jeté dans le monde » heideggérien. Pour appuyer cette enquête, nous partirons d'un texte bachelardien décisif en ces matières, tiré de *La Poétique de l'espace* à l'occasion du chapitre consacré à la maison – texte qui retiendra tout particulièrement notre attention dans la mesure où il permet d'amorcer de manière indirecte l'élucidation du rapport entre Bachelard et Heidegger sur les questions de l'espace et de l'habiter. Nous restituerons ici dans son intégralité le passage clé, dont il convient de remarquer que certains éléments en seront repris et prolongés ultérieurement dans les analyses des *Fragments d'une Poétique du feu*[1]. Voici ce que nous dit Bachelard :

> Avant d'être « jeté au monde » comme le professent les métaphysiques rapides, l'homme est déposé dans le berceau de la maison. […] De notre point de vue, du point de vue du phénoménologue qui vit des origines, la métaphysique consciente qui se place à l'instant où l'être est « jeté dans le monde » est une métaphysique de deuxième position. Elle passe par-dessus les préliminaires où l'être est l'être-bien, où l'être est déposé dans un être-bien […] Pour illustrer la métaphysique de la conscience, il faudra attendre les expériences où l'être est jeté dehors, c'est à dire dans le style d'images que nous étudions : mis à la porte, hors de l'être de la maison, circonstances où s'accumulent l'hostilité des hommes et l'hostilité de l'univers. Mais une métaphysique complète, englobant la conscience et l'inconscient doit laisser au dedans les privilèges de ses valeurs. Au-dedans de l'être, dans l'être du dedans, une chaleur accueille l'être, enveloppe l'être[2].

[1] Cf. par exemple FPF, pp. 160-161.
[2] PE, p. 26.

Dans ce texte, nous voyons que Bachelard oppose la maison, comprise comme principe essentiel de l'habiter, à la dimension de l'être-au-monde, plus précisément de l'être-jeté-dans-le-monde, compris comme objet d'une métaphysique de seconde position, c'est-à-dire, dans le style de Bachelard, dans la perspective d'une métaphysique abstraite. Toute une série de questions nous interpelle d'emblée, auxquelles nous nous efforcerons d'apporter des éléments de réponse en croisant les références textuelles. Premièrement, il s'agit de se demander sur quoi se fonde l'opposition proposée par Bachelard entre la maison et l'être-jeté-dans-le-monde. Faut-il y déceler une différence entre deux façons de comprendre le rapport à l'espace, l'une fondée sur un principe d'accueil, l'autre insistant sur une dimension d'hostilité ? Son principe réside-t-il simplement dans l'opposition entre un espace vécu sur le mode du bien-être et un rapport au monde qui se comprendrait dans l'horizon d'une hostilité de l'univers ? Faut-il comprendre l'être-jeté dans le monde comme une expulsion de l'être au dehors, pendant que la maison permettrait à l'homme de se ressaisir au dedans, et de se blottir dans une intimité propre ? Par ailleurs, en taxant la métaphysique de l'être-jeté de métaphysique de la conscience, Bachelard nous propose-t-il de considérer l'habitation sous l'angle, sinon de l'inconscient, du moins d'une modalité préréflexive ? L'habitation ne renverrait-elle qu'à l'« homme nocturne », animé par les puissances souterraines de l'inconscient, sans laisser place au *cogito* ? Finalement, peut-on identifier de façon claire *qui* est visé par la critique bachelardienne ? Si la thématique de l'être-jeté-dans-le-monde semble renvoyer directement à la terminologie et au style de Heidegger, faut-il conclure que Bachelard vise directement la philosophie heideggérienne ? Ou alors faut-il supposer qu'il s'agit d'une référence biaisée à Heidegger, à travers le prisme de sa réception dans la pensée française, notamment l'existentialisme ? En somme, Bachelard tourne-t-il directement sa critique vers Heidegger ou mène-t-il une charge contre la vulgate existentialiste française, qui reprend des thèmes heideggériens en les infléchissant ? Pour apporter des éléments de réponse à ces questions, dont l'un des enjeux majeurs nous semble être la possibilité d'une convergence entre les questionnements de Bachelard et de Heidegger sur la façon dont l'homme habite le monde, nous procèderons en trois temps. Nous examinerons en premier lieu la façon dont Bachelard fait de la maison l'archétype de l'habitation heureuse, à partir de l'image du « berceau » de la maison. Puis, nous interrogerons la métaphysique de l'« être-jeté » comme opposition de l'homme et du monde, en essayant d'en identifier les sources. Nous serons alors, dans un dernier temps, reconduits vers la proposition bachelardienne de développer une métaphysique concrète, pensée comme adhésion au monde à partir de la rêverie poétique.

Commençons par examiner la façon dont Bachelard analyse la maison, en tant que principe d'intégration permettant un enracinement de l'homme face aux risques de dispersion. Le contexte général de la réflexion dans *La Poétique de l'espace*, au chapitre intitulé « La maison. De la cave au grenier. Le sens de la hutte », est celui d'une étude des valeurs de l'espace intérieur à partir des images de la maison. Il s'agit d'examiner les images de l'intimité protégée, nous renvoyant non seulement aux souvenirs des maisons où nous avons trouvé abri mais aussi aux maisons que nous avons rêvées d'habiter. Bachelard souligne dans cette perspective la nécessité de ne pas reconduire exclusivement la valorisation de la maison aux maisons réelles qui nous ont offert un abri. Si l'on ne peut manquer de rappeler que « la maison est une retraite, un refuge, un centre »[1], ainsi que le soulignait déjà *La Terre et les Rêveries du repos*, il ne faut toutefois pas simplement considérer des demeures actuelles ou passées, dans lesquelles nous pourrions ou aurions pu trouver un refuge concret, pour comprendre la valeur principielle de la maison. Notre « topophilie », c'est à dire notre attachement à des lieux, se comprend aussi bien dans notre rapport aux maisons dans lesquelles nous avons vécu que dans le rapport aux maisons qui ont été l'objet de nos rêveries. C'est pourquoi Bachelard souligne qu'il ne s'agit pas pour lui de décrire des types d'habitation, d'analyser objectivement des faits ou encore de rendre compte d'impressions subjectives. Il faut dépasser les problématiques descriptives, objet du géographe ou de l'ethnographe dont le travail consiste à restituer dans l'objectivité des faits la variété des divers types d'habitation observables, « pour atteindre les vertus premières, celles où se révèlent une adhésion, en quelque manière, native à la fonction première d'habiter »[2]. En philosophe qui se veut phénoménologue, qui cherche à revivre des origines, Bachelard s'efforce de retrouver quelque chose de natif, c'est à dire quelque chose qui soit de l'ordre d'un « germe » de notre « attachement » à des lieux d'élection. Il s'agit de voir « comment nous habitons notre espace vital en accord avec toutes les dialectiques de la vie, comment nous nous enracinons, jour par jour, dans un « coin du monde » »[3].

La question se pose dès lors de savoir comment s'opère notre enracinement dans un coin du monde, dans la mesure même où cet enracinement ne consiste pas à s'enfermer dans un lieu concret que l'on pourrait circonscrire et décrire de façon objective. Quel est donc le principe de notre attachement à un lieu de séjour privilégié, si cet attachement ne dérive pas simplement d'impressions subjectives ou de raisons pragmatiques, de la

[1] TRR, p. 117.
[2] PE, p. 24.
[3] PE, p. 24.

sensibilité ou de l'intellect ? Faut-il comprendre que notre « topophilie » se fonde, se constitue et se développe sur un principe *a priori*, originaire, non dérivé de l'expérience ? Par ailleurs, si notre attachement aux lieux de séjour relève d'un principe *a priori*, de quelle nature cet *a priori* peut-il bien être ? S'agit-il de quelque catégorie inscrite dans une structure invariable de l'esprit humain ou faut-il considérer un *a priori* d'une autre nature, relatif aux valeurs oniriques immémoriales qui caractériseraient l'âme humaine ?

Pour Bachelard, en ce qui concerne l'habitation et l'espace vécu, il importe de souligner que la maison précède l'univers. Alors même que nous aurions tendance, du point de vue de la réflexion abstraite, à considérer qu'il y a d'abord le monde, puis la maison que nous pouvons situer sur fond d'un monde déjà-là, il s'agit ici d'inverser le regard de l'appréciation. La maison précède le monde pour le sujet du verbe habiter. C'est elle qui est première. Bachelard va même jusqu'à affirmer que la maison est un premier monde pour l'homme : « la maison est notre coin du monde. Elle est – on l'a souvent dit – notre premier univers. Elle est vraiment un cosmos »[1]. C'est que le gîte, l'espace habité, se comprennent dans le sens d'un non-moi qui protège le moi face au non-moi autrement radical qu'est le monde extérieur, comme le soulignait déjà *La Terre et les Rêveries du repos* en rappelant la dimension cosmique d'une maison qui nous offre une protection contre l'inhumain, dans le cadre d'une dialectique de l'intimité et de l'Univers[2]. Or c'est justement là que se joue la valeur fondamentale de la maison, dont tout espace habité porte la marque essentielle. La dimension transitionnelle de la maison, comme intermédiaire entre l'intimité du moi et l'extériorité du monde, souligne à la fois sa réalité et sa virtualité, sa valeur positive et sa valeur onirique, liées l'une à l'autre. La maison a une valeur d'onirisme irréductible, qui se conjugue avec sa valeur positive de refuge. En ce sens, la maison convoque les souvenirs par la mémoire mais surtout des images par l'imagination. Elle nous renvoie par la rêverie à de l'immémorial, Bachelard précisant alors qu'il n'y a pas dissociation mais travail mutuel, solidarité de la mémoire et de l'imagination.

Or ce qu'il nous faut comprendre ici, c'est que le vécu de l'espace habité ne s'opère pas essentiellement par le canal des données de la perception actuelle ou des impressions présentes. Tout semble nous renvoyer dans une certaine mesure à quelque chose qui serait de l'ordre de l'anté-perceptif et du pré-réflexif, c'est-à-dire à une expérience primitive ou archaïque. Comme le souligne Bachelard :

[1] PE, p. 24.
[2] TRR, p. 130. Bachelard précise que la maison fait notamment en sorte que notre nuit soit humaine, contre la nuit inhumaine.

> Ainsi la maison ne se vit pas seulement au jour le jour, sur le fil d'une histoire, dans le récit de notre histoire. Par les songes, les diverses demeures de notre vie se compénètrent et gardent le trésor des jours anciens. Quand, dans la nouvelle maison, reviennent les souvenirs des anciennes demeures, nous allons au pays de l'Enfance Immobile, immobile comme l'Immémorial. Nous vivons des fixations, des fixations de bonheur. Nous nous réconfortons en revivant des souvenirs de protection[1].

Il faut donc relativiser le vécu factuel de l'habitation dans la linéarité de la vie quotidienne, pour saisir toute la verticalité de l'habitation impliquée par l'entrelacs des songes et des souvenirs, qui nous renvoient à de l'immémorial. Or les souvenirs impérissables des anciennes demeures, dont on ressent d'emblée les bienfaits rassurants et réconfortants selon Bachelard, tiennent au fait que le souvenir est revécu sur le mode de la rêverie. Les maisons aimées dont on se souvient, on ne les revit pas simplement sur le mode d'une image reproductrice, qui restituerait simplement ce qu'on y a vécu dans le temps horizontal du quotidien. Tout tourne ici autour de la rêverie. C'est la rêverie qui constitue le principe liant des expériences, des pensées, des souvenirs et des rêves de l'homme. Et le bienfait supérieur de la maison, ainsi que le souligne Bachelard, c'est d'abriter les rêveries et de protéger le rêveur, dans la mesure où « la maison nous permet de rêver en paix »[2]. C'est pourquoi Bachelard peut affirmer que la maison est puissance d'intégration qui permet à l'homme de se prémunir contre la dispersion au dehors :

> La maison, dans la vie de l'homme, évince des contingences, elle multiplie ses conseils de continuité. Sans elle, l'homme serait un être dispersé. Elle maintient l'homme à travers les orages du ciel et les orages de la vie[3].

Nous faisons avec la maison l'expérience primaire – voire originaire – de l'abri et de la protection, dans une chaleur qui accueille et enveloppe l'être « dans le giron de la maison »[4]. La rêverie nous permet ainsi de participer à la chaleur protectrice de la maison, notamment de la maison natale. Il s'agit de revivre la valeur protectrice de la maison et d'y participer de tout son être, non pas simplement de s'en souvenir. Dans cette perspective,

[1] PE, p. 25.
[2] PE, p. 26.
[3] PE, p. 26.
[4] PE, p. 26.

Bachelard souligne l'importance des espaces de l'intimité pour notre histoire propre, l'espace aimé ayant plus de profondeur que la seule localisation des souvenirs dans le temps, lesquels ne nous livrent qu'une histoire externe et socialisée, inscrite dans les cadres de la vie active. La maison renvoie aux espaces intimes, dont l'être est bien-être, dont les valeurs sont essentiellement des valeurs d'abri. Dans *La Terre et les Rêveries du repos*, que nous avons déjà convoqué, Bachelard avait déjà souligné le lien étroit qui unit la maison et l'intimité. Car qu'est-ce que la maison natale, si ce n'est « la maison de l'intimité absolue, la maison où l'on a appris le sens de l'intimité »[1] ? Or c'est bien cette thématique que reprend *La Poétique de l'espace*, dans la mesure où Bachelard y souligne que la maison natale est la maison qui imprime en nous les fonctions d'habiter, en nous apprenant le sens non seulement de l'intimité solitaire (la chambre, le grenier, les coins) mais aussi de l'intimité partagée avec d'autres hommes, la maison natale n'étant pas vide mais marquée par les être dominants de notre espace intime (les parents, la fratrie, les aïeuls). Il y a une trace, une empreinte de la maison natale en nous, qui ne relève pas du simple souvenir d'une expérience positive : « les maisons à jamais perdues vivent en nous. En nous, elles insistent pour revivre, comme si elles attendaient de nous un supplément d'être »[2]. Toutefois, pour saisir comment la maison natale et l'enfance restent vivantes en nous, il faut se placer sur le plan de la rêverie et non sur celui des faits. Notre attachement à la maison natale se comprend mieux à partir des songes qu'à partir des souvenirs ou des pensées. Du point de vue de la méditation des espaces de l'intimité, il faut passer du niveau des souvenirs détaillés des êtres et des habitudes du corps aux souvenirs de songes.

Que faut-il comprendre par-là ? Quelles sont les conséquences du renvoi de la maison natale aux souvenirs de songes ? Il s'agit, semble-t-il, de reconduire la maison et surtout la maison natale à la maison onirique. C'est en tout cas ce que suggère explicitement Bachelard, en précisant que « la maison natale est plus qu'un corps de logis, elle est un corps de songes »[3]. Il s'agit en somme de souligner l'importance fondamentale de l'habitation rêvée de la maison natale, qui devient par les songes et la rêverie une maison onirique. Par la rêverie, nous revivons la maison natale, nous habitons oniriquement la maison disparue comme nous y avons rêvé. Par les valeurs de songes, nous introduisons une permanence plus durable qui va au-delà de la contingence des souvenirs de la maison réelle. La maison onirique nous enracine, elle enracine plus profondément nos souvenirs,

[1] TRR, p. 110.
[2] PE, p. 65.
[3] PE, p. 33.

sur le terrain des songes et des rêveries. C'est ainsi qu'au-delà des valeurs de protection s'établissent les valeurs oniriques de la maison, qui perdurent et continuent à vivre en nous même quand la maison n'est plus. Or en durant et en vivant en nous par les songes, la maison nous apporte un équilibre. La maison comme corps d'images donne des raisons de stabilité. C'est ce qui permet à Bachelard, dans le chapitre II de *La Poétique de l'espace*, d'introduire sa critique de la vie citadine, plus particulièrement de la façon contemporaine de séjourner dans des lieux qui ne sont que des logements de passage que nous n'habitons pas, parce que nous ne pouvons pas y nicher nos rêveries. Bachelard y insiste : si nous n'habitons pas vraiment ces maisons des villes et des grands centres urbains, plus particulièrement ces appartements sans verticalité propre qui sont emboîtés dans des immeubles, c'est que nous n'y rêvons point, que nous n'y faisons pas l'expérience de l'intimité par laquelle nous pouvons trouver à loger nos souvenirs, nos rêveries et nos songes. Comme le soulignait aussi *La Terre et les Rêveries du repos :* « la vie moderne accepte sans doute la maison comme un lieu de tranquillité, mais il ne s'agit que d'une tranquillité abstraite »[1], qui relativise voire occulte la dimension onirique et protectrice de la maison. Si la vie réelle ou actuelle ne nous offre pas toujours la possibilité de bien nous enraciner à l'aide de symboles de l'intimité, nous les retrouvons toujours par nos rêveries vers la maison natale. Aussi, d'après ce que nous venons de voir, il apparaît clairement que pour Bachelard la maison excède largement la seule dimension d'un lieu de séjour offrant des bienfaits immédiats, qu'ils soient de protection ou de confort. Au-delà de ces premiers bienfaits, la maison possède une valeur symbolique de refuge et d'abri qui permettent à l'intimité, par la rêverie et les souvenirs de songes, de se loger dans un bien-être ayant de la profondeur. Nous comprenons par-là que la maison doit se comprendre essentiellement dans son fond d'onirisme, comme archétype de la vie repliée sur les espaces intimes. La maison onirique, cette « très vieille et très simple demeure où nous avons rêvé vivre »[2], révèle une volonté d'enracinement inscrite dans les profondeurs de l'inconscient humain, une volonté de demeurer en soi, de s'enraciner dans ses rêves, de se fixer en son âme pour se prémunir contre toutes les forces de dispersion qui menacent de condamner la vie à n'être qu'un exil apatride pour un être jeté dans le monde et expulsé au-dehors. Dès lors, par la rêverie, la maison révèle l'intimité, notre bonheur comme notre malheur, et se présente comme un état de l'âme, comme l'une des *images princeps* privilégiées de notre adhésion au monde.

[1] TRR, p. 130.
[2] TRR, p. 145.

Maintenant que nous avons reconstitué la façon dont Bachelard envisage la valeur principielle des images de la maison pour l'habitation et l'expérience heureuse de l'espace, il nous faut mettre en évidence dans quelle mesure la thématique de l'être jeté dans le monde, en nous renvoyant à l'hostilité du dehors et à l'homme dispersé, peut être qualifiée de métaphysique abstraite. Pour ce faire, il est nécessaire non seulement d'identifier ce qu'il faut entendre par métaphysique de l'être jeté, mais aussi de comprendre en quel sens cette métaphysique de deuxième position, selon l'expression même de Bachelard, manque la dimension topophilique de la relation de l'homme au monde. Ainsi, dans quelle mesure la métaphysique de l'être jeté dans le monde est-elle une métaphysique de la conscience ? Faut-il comprendre qu'il s'agit d'y surdéterminer l'opposition de l'homme et du monde en partant de l'opposition du sujet et de l'objet, du dedans et du dehors ? Dire que l'homme est jeté au monde, n'est-ce pas insister sur l'hostilité du monde vis à vis de l'homme, sur le caractère de menace que le dehors constitue pour le sujet humain ? Faut-il comprendre par-là que la relation de l'homme au monde est essentiellement vécue selon une tonalité affective négative, caractérisée par l'idée d'être dispersé dans l'extériorité et donc d'être exposé aux menaces du monde extérieur ? Par ailleurs – et c'est l'une des questions initiales qui demeure à élucider – *qui* est visé par Bachelard dans sa critique de la métaphysique de l'être jeté dans le monde ? Faut-il y déceler une critique implicite de la philosophie heideggérienne, ou au contraire une charge contre la thématique de la déréliction telle qu'elle sera réactivée dans l'existentialisme français – notamment avec Sartre – où s'accentuera la dimension d'adversité de la rencontre de l'homme avec un monde dans lequel il n'a pas de place déterminée ?

En première approximation, et bien que Bachelard n'indique aucune référence spéciale dans le passage de *La Poétique de l'espace* que nous avons pris comme matière première de notre réflexion, tout nous laisse à penser que la thématique de l'être jeté dans le monde nous reconduise vers Heidegger, que ce soit dans *Être et Temps* (1927) ou dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (1925). Essayons toutefois d'expliciter les raisons d'une telle tentation, de rendre compte de ce qui peut nous pousser dans une telle direction. Avant toute chose, d'un point de vue terminologique et lexical, on peut constater que les expressions mêmes d'être-au-monde et d'être-jeté-dans-le-monde sont proposées par la traduction française d'*Être et Temps*[1] dans le cadre de la section de l'ouvrage consacrée à « L'analyse fondamentale préparatoire du Dasein », où Heidegger va s'attacher

[1] M. Heidegger, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986.

à décrire la structure fondamentale du *Dasein* dans son existence quotidienne. Dans les chapitres II à V de cette section, il va s'agir plus particulièrement de présenter l'être-au-monde comme constitution fondamentale du *Dasein*, comme un existential, un mode d'être propre au *Dasein*. Cependant, bien qu'il s'agisse d'un phénomène unitaire, Heidegger souligne que l'on peut néanmoins distinguer dans l'être-au-monde des moments structuraux que l'on peut analyser : le monde, l'étant, l'être-au. Le mouvement de pensée va ainsi de la mondanéité du monde à l'être-au en tant quel, en passant par l'être-au-monde en tant qu'être-avec et qu'être-soi-même, où l'on trouve les fameuses analyses de Heidegger consacrées à la dictature du « on » et de l'anonymat à laquelle se soumet le *Dasein* dans la quotidienneté. Or c'est justement dans l'analyse du troisième moment structural de l'être-au-monde, à savoir l'être-au en tant que tel, qu'intervient plus spécifiquement la question de la déréliction et de l'être-jeté. Dans ce contexte, il va s'agir de penser l'être du « là », ce « là » qui exprime l'ouverture essentielle du *Dasein* au monde. On pourrait d'ailleurs apercevoir ici un premier élément de divergence entre Bachelard et Heidegger, dans la mesure où Heidegger souligne la dimension d'ouverture comme essentielle pour le *Dasein* alors que Bachelard insiste au contraire sur une dimension d'espace replié, non seulement parce qu'habiter consiste à se blottir – « n'habite avec intensité que celui qui a su se blottir »[1] – mais aussi parce que « la vie […] commence enfermée, protégée, toute tiède dans le giron de la maison »[2]. D'un côté donc, nous aurions Heidegger et l'ouverture au monde, de l'autre Bachelard et le repli sur les espaces intimes. On pourrait même être tenté de poursuivre la confrontation en fonction de la tonalité affective qui accompagne et colore ces deux façons de penser le rapport de l'homme au monde. Comme le laissent transparaître les analyses consacrées à la maison, l'espace habité tel que le comprend Bachelard est indissociable du bien-être qui enveloppe une intimité protégée. Par ses valeurs, la maison configure un espace aimé, des lieux privilégiés où nous faisons l'expérience d'un bien-être. Or il semble bien que nous soyons dans une autre ambiance avec l'être-jeté dans le monde selon Heidegger. Car l'être-jeté se comprend comme déréliction, comme fait pour le *Dasein* d'être abandonné à lui-même, dans le monde sans recours ni protection. Ainsi, donc, nous aurions d'un côté l'insistance sur la chaleureuse intimité de la maison comme premier monde habitable pour l'homme, de l'autre la volonté de souligner le délaissement d'un *Dasein* comme perdu au milieu du monde, déréliction à partir de laquelle pourra se penser la question de l'angoisse comme mode d'être-au-monde en tant que tel.

[1] PE, p. 19.
[2] PE, p. 26.

Toutefois, il s'agirait sans doute d'une confrontation par trop superficielle des textes, qui demanderait une étude plus détaillée et plus documentée. Par ailleurs, il convient de se méfier de l'entraînement réaliste du langage et de ne pas trop surdéterminer l'usage même des mots au détriment de la compréhension de ce que désigne l'être-au-monde comme être-jeté-dans-le-monde. Car que faut-il en effet entendre par être-jeté-*dans*-le-monde ? Si l'on se réfère à la première explication du *Dasein* à partir de sa quotidienneté, proposée par Heidegger dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*[1], il apparaît que l'être-au-monde doit être distingué de l'être-dans compris comme mode d'être d'un étant qui est dans un autre étant – comme par exemple l'eau est dans un verre. L'être-dans, au sens strict, désigne un rapport d'inclusion spatiale, les deux étants se trouvant dans l'espace et ayant leur lieu propre. Or l'être-à du *Dasein* ne désigne pas un être-dans autre chose, une inclusion spatiale de l'étant-homme dans l'étant-monde. L'être-à de l'être-au-monde concerne la manière d'être du *Dasein*. Et Heidegger de préciser, dans le § 19 des *Prolégomènes*, que l'être-à renvoie à l'habiter, compris ici comme « avoir coutume de quelque chose dont est familier, être-auprès »[2]. L'étant que je suis en tant que *Dasein* renvoie au fait que « j'habite, [que] je séjourne tout près du monde au titre de ce qui m'est familier »[3]. Dans cette perspective, être-au-monde au sens de « habiter près de » n'a pas originairement un sens spatial mais signifie « être familier de ». Et si une telle entente de l'habiter n'exclue pas toute « signification locale », dans la mesure où je suis toujours en étant quelque part dans un lieu du monde, cette signification n'est pas originaire. Le fait que je me tienne en un lieu en tant qu'être-au-monde (*Dasein*) diffère de l'être là-devant de la chaise incluse dans un espace localisé. Et c'est bien dans cette perspective que Heidegger développera la question de la préoccupation dans les *Prolégomènes*. La préoccupation, comprise comme souci, se présentera comme un caractère de l'être-à, comme mode d'être du *Dasein* séjournant auprès du monde. Ainsi, l'être-à de l'être-au-monde comme mode d'être préoccupé désigne la constitution d'être fondamentale du *Dasein*. Heidegger en tire deux conséquences : premièrement, que toute relation avec le monde ou avec des choses mondaines se fonde sur le mode d'être du *Dasein* comme être-à ou être-auprès ; deuxièmement, que l'être-à, en tant qu'il détermine le *Dasein* en son être même, doit être regardé comme l'*a priori* de tout rapport déterminé au monde.

[1] M. Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. A. Boutot, Paris, NRF Gallimard, 2006. Cf. plus particulièrement le §19, intitulé « La constitution fondamentale du *Dasein* en tant qu'être-au-monde. L'être-à du *Dasein* et l'être-dans des choses là-devant ».
[2] *Ibidem*, p. 232.
[3] *Ibidem*.

Que peut-on en déduire pour notre enquête autour de la critique bachelardienne de la métaphysique de l'être-jeté et que peuvent nous apprendre ces quelques coups de sonde dans les textes de Heidegger ?

En premier lieu, nous y voyons des éléments de confirmation de l'hypothèse selon laquelle la critique bachelardienne ne vise pas directement la pensée heideggérienne. En regard de ce que nous dit Heidegger, on s'aperçoit que l'idée d'être-au-monde ne désigne *in fine* pas fondamentalement l'homme en tant qu'il serait jeté au dehors, dispersé dans un monde dans lequel il serait finalement comme perdu au milieu des choses. Par ailleurs, la critique adressée par Bachelard nous renvoie à la métaphysique d'une conscience confrontée à l'hostilité du monde extérieur et de l'univers, ce qui ne semble pas convenir avec la lettre même du texte heideggérien, non seulement parce que le *Dasein* ne se comprend pas dans le sens d'un sujet ou d'une conscience, mais aussi parce que l'être-à qui caractérise le *Dasein* comme être-au-monde se comprend comme un être-auprès impliquant une familiarité avec le monde, un « être familier de ». Dans cette perspective – c'est le deuxième enseignement que nous pouvons retenir de la référence à Heidegger – il me semble que la critique de l'être-jeté-dans-le-monde ne concerne tout au plus qu'une (re)lecture « filtrée », renvoyant à Heidegger de façon biaisée et indirecte. De sorte que la critique bachelardienne viserait plutôt ce que nous qualifierons comme « vulgate » heideggérienne, désignant la réception de certains aspects de la pensée de Heidegger dans l'existentialisme français du XX^{e} siècle. En ce sens, la critique formulée par Bachelard au profit du « berceau de la maison » concernerait plutôt une certaine réception de Heidegger dans la pensée française que la philosophie heideggérienne en tant que telle. Or nous avons de bonnes raisons de penser que l'existentialisme de Sartre constitue la principale cible visée par Bachelard, bien que ce dernier n'explicite pas un éventuel rapport à Sartre dans les textes qui concernent l'être-jeté dans le monde, alors même que la référence à Sartre est ailleurs récurrente sous la plume bachelardienne – le plus souvent sous l'auspice d'un regard critique, parfois frondeur. Nous devrons par conséquent employer, comme pour le rapport à Heidegger, une méthode de lecture indirecte, en essayant de retrouver dans le texte sartrien des indices et des éléments qui nous permettraient d'étayer notre hypothèse de travail. Là encore, il ne s'agira pas pour nous d'être exhaustif, ce que nous ne pourrions faire que dans le cadre d'une étude historique et conceptuelle dédiée exclusivement à ce thème, mais de poser les premiers jalons d'une telle enquête.

Si l'on interroge en direction des textes sartriens, tout nous porte à regarder d'abord du côté de *La Nausée*[1], dont mention est faite à plusieurs reprises chez Bachelard, notamment dans *La Terre et les Rêveries de la volonté* à l'occasion du chapitre intitulé « Les matières de la mollesse. Les valorisations de la boue », où se trouve élucidée une incapacité à accéder au « solidisme » du point de vue de l'imagination matérielle. Avec une pointe d'humour et le sens de la formule qui lui est propre, Bachelard nous dit par ailleurs de *L'Être et le Néant* qu'un Schopenhauer sartrien affirmerait que « le Monde est ma nausée »[2]. Or si le Monde est l'objet de notre dégoût, selon la lecture que Bachelard fait des textes sartriens, c'est que Sartre nous donne à penser une matière devant laquelle nous sommes essentiellement des spectateurs passifs. Au lieu d'une matière qui appelle le travail manuel de l'être humain, qui active la dynamique d'une volonté de travail par l'imagination matérielle, nous sommes avec Sartre devant une matière informe, visqueuse, qui nous prend dans un vertige et tend à nous engloutir. Dans cette perspective, l'être est jeté dans le monde au sens où la contingence de son existence fait de lui un être menacé par les choses. On est dans une sémantique générale de la menace, de l'être exposé, dont le sentiment est celui d'un engloutissement imminent par le monde. C'est ce que nous suggère une image de *L'Être et le Néant* citée au chapitre IV de *La Terre et les Rêveries de la volonté*, par laquelle Sartre nous dit, selon Bachelard, que se perdre dans le monde, c'est se « faire boire par les choses comme l'encre par un buvard »[3]. Or la façon dont Sartre comprend l'être-au-monde comme un « se perdre dans le monde » semble devoir être reconduite à sa définition même de l'homme comme être de projet et comme pour-soi, c'est à dire en tant que conscience comprise comme mouvement de transcendance vers les choses. C'est d'ailleurs bien dans ce contexte de réflexion que *L'Être et le Néant* reprend la thématique heideggérienne de l'être-jeté comme être-délaissé. Alors qu'il tente de préciser sa conception de la liberté, Sartre nous dit dans la section intitulée « Liberté et facticité : la situation », que « nous sommes condamnés à la liberté », « jetés dans la liberté, ou, comme dit Heidegger, « délaissés » »[4]. Sartre désigne alors notre rapport au monde sur le mode du projet, dont dérive le coefficient d'adversité des choses du monde, des en-soi qui constituent le plenum d'être auquel nous avons rapport. Et Sartre d'insister plus particulièrement sur la dimension de menace ou d'hostilité des choses du monde, comme le souligne le passage suivant :

[1] J-P. Sartre, *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1938.
[2] TRV, p. 112.
[3] TRV, p. 78.
[4] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 530.

> Le pour-soi se découvre comme engagé dans l'être, investi par l'être, menacé par l'être ; il découvre l'état de choses qui l'entoure comme motif pour une réaction de défense ou d'attaque. Mais il ne peut faire cette découverte que parce qu'il pose librement la fin par rapport à laquelle l'état de choses est menaçant ou favorable[1].

Pour Sartre, tout est donc fonction du projet de la conscience ou liberté, qui se pose en face d'un monde qu'elle rencontre et qui lui résiste, qui en tout cas lui intime de réagir. On se trouve dans une configuration qui oppose l'homme et le monde en partant de la liberté qu'est la conscience, ce projet initial ou originaire à partir duquel tout projet secondaire – comme l'escalade d'un rocher ou une simple marche en montagne – prend un sens. Cela permet à Sartre de penser notre place dans le monde à partir de la liberté de la conscience. *Ma place*, comme le souligne Sartre, se découpe sur fond de monde et désigne le lieu que j'habite mais aussi la disposition des objets. Et elle ne prend une signification qu'en fonction d'une fin, d'un projet et d'un avenir. On ne peut néanmoins occulter chez Sartre toute l'ambivalence de nature qui caractérise notre place dans le monde. L'espace habité n'a pas par lui-même une dimension d'accueil et de protection, comme c'est le cas pour Bachelard avec la maison. La dimension d'abri, de lieu rassurant ou favori, relève de la contingence et de la liberté, c'est à dire d'une fin que poursuit la conscience, comme par exemple fuir l'existence mondaine ou la foule.

Avec Sartre, la valeur de l'espace dans lequel se joue notre existence dépend donc originairement d'une d'indifférence première, celle du fait absolument contingent et inexplicable de notre être-là. Ce serait à partir de ce fait de pure contingence que tout lieu prendrait sens, en fonction du seul projet d'une conscience confrontée au monde des existants bruts. Il serait d'ailleurs intéressant, dans une autre perspective, d'analyser de façon détaillée la coloration affective que prend le rapport de l'homme au monde sous la plume de Sartre, dans la mesure où les dimensions d'adversité et d'hostilité y semblent plus prégnantes que la dimension d'accueil – bien que du point de vue du projet il devrait y avoir une équivalence entre coefficient d'adversité et coefficient d'aide des choses. Si nous glissons ici cette remarque à propos de Sartre, c'est que les textes de *L'Être et le Néant* invitent à disposer les choses du monde selon deux pôles – menaçantes ou favorables – sans que cela n'implique l'idée d'une familiarité originaire de l'être-auprès des choses

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 533.

(Heidegger) ou celle d'un espace intermédiaire accueillant, dans lequel viendrait se loger l'intimité (Bachelard). Or les dimensions de l'accueil, de la familiarité et de la mise à l'abri semblent devoir permettre de faire converger l'habitation telle que la pensent Heidegger et Bachelard, s'inspirant tous des poètes. Par-delà les différences de doctrine, de langage et de méthode constatables entre les deux philosophes, il semble bien que leur façon de comprendre l'espace et l'être-au-monde se déploie à partir de l'intuition que le monde accueille l'homme et lui préserve une place. Une telle perspective est d'autant plus manifeste sous la plume de Heidegger dans les textes postérieurs à *Être et Temps*, dont nous n'évoquerons ici que quelques aspects par prudence méthodologique, n'ayant pas médité les textes en question aussi longuement et avec autant d'attention que ceux dédiés par Bachelard à l'espace. Ce que l'on peut retenir de façon générale, c'est que la façon dont Heidegger traite de l'espace n'est pas monovalente, mais subit plutôt des inflexions dans l'évolution de l'œuvre. Ainsi que le souligne Didier Franck dans l'étude qu'il consacre à cette question, intitulée *Heidegger et le problème de l'espace*[1], il faut remarquer que si l'herméneutique de la spatialité de *Être et Temps* reconduit l'espace au temps, il n'en demeure pas moins qu'avec *Temps et Être* ou encore *L'art et l'espace*[2] se profile une irréductibilité de la spatialité à la temporalité. L'espace devrait dès lors se comprendre comme phénomène *in-dérivable*, originaire, qui ne peut être reconduit à autre chose que lui-même. Repensé dans le cadre d'une autonomie à l'égard du temps, l'espace n'est ainsi plus un mode de la temporalisation et ne peut plus apparaître dans l'horizon du temps. Nous pouvons prendre comme caractéristique de cette façon d'envisager l'espace le texte de la conférence de 1951 intitulée « Bâtir – Habiter – Penser », reproduit dans le recueil *Essais et conférences*[3]. Sans entrer dans tous les détails d'un texte aussi dense que profond, nous retiendrons qu'il ne s'agit plus pour Heidegger de fonder la spatialité du *Dasein* sur l'être-jeté-dans-le-monde et de comprendre le *Dasein* comme étant révélé par le sentiment de la situation. Heidegger entend plutôt montrer que l'habitation n'est pas une activité de l'homme parmi d'autre, mais l'être même de l'homme, le trait fondamental de la condition humaine. Or si « la condition humaine réside dans l'habitation, au sens de séjour sur terre des mortels »[4], habiter prend ici la signification de mettre en sûreté et de ménager un espace, ce qui veut dire *« rester enclos dans ce qui nous est parent »*[5]. L'habitation permet

[1] D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Éditions de Minuit, 1986.
[2] M. Heidegger, « Temps et être », in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976.
[3] M. Heidegger, « Bâtir – Habiter – Penser », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, TEL, 1958.
[4] *Ibidem*, p. 176.
[5] *Ibidem*.

ainsi de désigner la relation de l'homme à l'espace et plus précisément aux lieux, constituant ce à partir de quoi les hommes bâtissent, c'est à dire produisent des choses comme des lieux par lesquels ils séjournent auprès des choses. Si la possibilité de bâtir se fonde sur l'habiter et titre de l'habiter son être, bâtir va consister en retour à faire habiter, à édifier des lieux et ménager des espaces pour le séjour des mortels sur terre. Ainsi, par exemple, il s'agira de ménager dans la demeure bâtie des endroits pour la naissance et la mort. Par cette entente du bâtir, Heidegger met en relation les espaces ménagés et les âges de la vie : « pour les différents âges de la vie, [l'habiter] a préfiguré sous un même toit l'empreinte de leur passage »[1]. Hannah Arendt se souviendra de cet enseignement heideggérien dans la Condition de l'homme moderne[2], quand elle présentera le foyer comme cet espace ménagé qui abrite et préserve les choses qui doivent rester cachées au regard, lieu privilégié de la naissance et de la mort, qui doivent être mis à demeure, c'est à dire être préservé du domaine public.

Dans cette perspective, Bachelard et Heidegger nous semblent pouvoir être rapprochés à partir de l'idée que le monde est accueillant pour l'homme. Ce qu'il nous faut cependant encore souligner, c'est que pour Bachelard le poétique permet également à l'homme de se rendre le monde accueillant, en dehors de toute séparation abstraite du sujet et de l'objet. Bachelard entend dégager en ce sens les linéaments d'une métaphysique de l'adhésion de l'homme au monde, et plus particulièrement d'une adhésion de l'homme à son monde. Or c'est bien dans la rêverie, et plus spécialement dans les rêveries créatrices des poètes, que Bachelard tente de déchiffrer les clés qui doivent nous permettre, contre une métaphysique brutale de l'opposition de la conscience et du monde, de trouver le principe d'accueil en question. C'est ce qu'il développera après *La Poétique de l'espace*, notamment dans le chapitre IV de *La Poétique de la rêverie*, consacré au cogito du rêveur. Si, comme nous l'avons déjà montré, c'est la rêverie qui fonde la maison comme puissance intégratrice évinçant les contingences de la vie, Bachelard apporte dans ce texte des précisions de première importance, en soulignant qu'avec la rêverie le monde perd ses fonctions du *contre* : le rêveur ne connaît plus d'opposition et l'âme est partout chez elle. Par la rêverie, tout devient accueil, le moi ne s'oppose plus au monde et le monde ne fait plus vis à vis à l'homme. Bien évidemment, il ne s'agit pas pour Bachelard d'envisager tout l'être de l'homme sous l'angle de la rêverie poétique. Une distinction demeure entre deux

[1] M. Heidegger, « Bâtir – Habiter – Penser », *op. cit.*, p. 192.
[2] H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, chapitre II : « Le domaine public et le domaine privé », trad. G. Fradier, Calmann-Levy, 1983.

« règnes », celui de l'homme actif et celui de l'homme de la rêverie. La vie active, sous l'auspice de la fonction de réel, signe l'expulsion au dehors et désigne la vie dans son inscription sociale, une existence caractérisée par un morcellement en nous et hors de nous. En cette dimension de l'existence, « nous sommes toujours au dehors. Toujours vis-à-vis des choses, vis-à-vis du monde, vis-à-vis des hommes à l'humanité bigarrée »[1]. La rêverie, au contraire, entretient la familiarité et en œuvre au maintien dans un espace d'intimité, elle nous rend à une « existence unie »[2] et « nous aide à nous couler dans le monde, dans le bien-être d'un monde »[3]. La rêverie offre une voie de l'immédiateté, pendant que le *cogito* qui pense attend, doute et diffère. Avec l'évidence native de la rêverie, l'homme vit par son attachement à une image privilégiée une adhésion joyeuse au monde – ce que Bachelard désigne par l'idée d'un « bonheur cosmique ». Le rêveur est corrélé à son monde, il a immédiatement son complément d'objet, selon les mots même de Bachelard. Conquis par un objet du monde qui accueille ses rêveries, le cogito du rêveur se donne un monde.

4. De la métaphysique concrète à la métaphysique complète

Au terme de ce chapitre, nous pouvons conclure qu'habiter le monde pour Bachelard, c'est essentiellement « habiter oniriquement »[4], ce qui ne signifie pas s'évader du monde objectif pour se perdre dans illusions, ni se gausser de poésie. Si dans le monde de la réalité sociale le sujet ne peut pas s'épanouir en son intimité et se sentir chez soi, que ce soit sous l'angle des impératifs de la vie pratique ou des tâches journalières, c'est par la rêverie que son être-au-monde trouve le chemin de sa réalisation personnelle. Comme le dit Bachelard :

> Les exigences de notre fonction du réel nous obligent à nous adapter à la réalité, à nous constituer comme une réalité, à fabriquer des œuvres qui sont des réalités. Mais la rêverie, dans son essence même, ne nous libère-t-elle pas de la fonction du réel ? Dès qu'on la considère en sa simplicité même, on voit bien qu'elle est le témoignage d'une fonction de l'irréel, fonction normale, fonction utile, qui garde le psychisme humain, en marge de toutes les brutalités d'un non-moi hostile, d'un non-moi étranger »[5].

[1] PR, p. 140.
[2] PR, p. 166.
[3] PR, p. 166.
[4] TRR, p. 112.
[5] PR, p. 12.

Il ne s'agit pas de fuir la réalité sociale, mais plutôt d'équilibrer les exigences de la réalité sociale et de la réalité psychique, de la fonction du réel et de la fonction de l'irréel, de l'être avec les autres et de l'être avec soi-même, dans la médiation d'un monde qui constitue une condition indépassable de la relation du sujet avec les autres, et avec soi. Or, l'originalité de Bachelard nous semble être ici de montrer que, sachant que « notre vie d'adulte est si dépossédée des premiers biens, les liens anthropocosmiques sont si détendus qu'on ne sent pas leur premier attachement dans l'univers de la maison »[1], nous avons la possibilité de renouveler ou de ressourcer notre rapport au monde par l'usage de la rêverie, en accordant une juste au place à nos dispositions sensibles, oniriques et psychoaffectives, ainsi qu'aux tendances inconscientes qui constituent le « fonds naturel » de l'être humain, malgré les progrès de la socialisation, de la culture ou encore de la technique. Si l'homme moderne « boîte », d'un point de vue bachelardien, c'est parce qu'il accorde un privilège à la monotonie et à la contrainte des exigences de la fonction du réel, sans laisser ses autres tendances se développer librement, dans la perspective d'un juste équilibre ou d'une juste mesure que Bachelard semble appeler de ses vœux. Or la rêverie poétique, avec laquelle nous familiarise la lecture des poètes, nous permet de cultiver un être-au-monde heureux, sensibilisé et dynamisé, qui se traduit par le sentiment d'être chez soi et en confiance dans le monde, sentiment d'existence qui est une condition de possibilité de l'augmentation de nos possibilités de vie et de notre puissance d'agir. Cultiver la rêverie permet d'accorder, dans son ordre spécifique, un primat à l'expérience sensible. C'est ainsi que l'on peut saisir l'intérêt bachelardien pour les sensations corporelles et les impressions motrices, qui représentent pour le sujet le lieu privilégié de son sentiment global d'existence, qu'il peut intensifier et moduler grâce au sensualisme de l'imagination matérielle, ce « sensualisme primitif »[2] dont l'action tonique et bienfaisante opère indépendamment du rôle spécifique de chaque sens pris isolément (« sentir » n'équivaut pas à « se sentir »). Cette lecture du sensualisme existentialiste permet également de comprendre l'importance que Bachelard accorde au sentiment de bien-être, aux impressions qui dynamisent l'existence en la rendant plus agréable. Or, si l'on se fie à Bachelard, le bien-être du sujet dépend de son inscription dans un monde pluriel où il doit faire en sorte d se sentir chez soi, dans la triangulation de la psychologie individuelle (vécu individuel, biographie personnelle), de la réalité sociale (représentations et valeurs sociales), et de l'imaginaire (archétypes et valeurs universelles), qui représentent les trois pôles indépassables de la condition humaine.

[1] PE, p. 24.
[2] ER, p. 205.

On aborde ainsi, avec la métaphysique concrète prônée par Bachelard, à la question de la distinction et de l'articulation entre les règnes de l'homme actif et de l'homme rêveur. En ce qui concerne l'idée de métaphysique concrète, nous rappellerons que la méditation concrète consiste tenir compte des images, au contraire d'une métaphysique abstraite qui pense l'être avec des concepts, des idées ou des métaphores. Comme le rappellera le texte posthume des *Fragments d'une Poétique du feu*, il est nécessaire de « doubler les thèmes métaphysiques abstraits par des par des images concrètes »[1]. Or avec les rêveries cosmiques l'homme n'est plus devant le monde comme un spectateur qui s'oppose un vis-à-vis, mais se précipite de tout son être dans un monde, par l'action poétique et les puissances du langage. Avec l'adhésion totale à une image cosmique, l'expérience individuelle gagne en consistance ontologique et en cohésion existentielle. Ainsi certaines images privilégiées, telles que le berceau de la maison, le feu dans l'âtre ou encore l'eau dormante, nous enracinent dans le monde par leur puissance d'intégration onirique et cosmique. C'est ce que souligne le dernier chapitre de *La Poétique de la rêverie*, consacré au rapport entre rêverie et cosmos. En suivant l'entraînement de telles images, qu'il s'agit de vivre dans l'instant de l'image, « nous adhérons au monde, nous nous enracinons dans le monde »[2]. Nous faisons ainsi avec la rêverie poétique l'expérience d'« un bien-être enraciné dans l'être archaïque »[3]. Mais Bachelard précise également que nous pouvons vivre une telle puissance d'intégration cosmique à partir de simples objets familiers – une fleur, un fruit, les tiroirs, les armoires – dont la rêverie poétique change l'être, promouvant un nouvel être de l'objet que le langage se chargera de dire dans la célébration de la parole poétique. Dans cette perspective, à la volonté d'enracinement qui sourd dans l'inconscient, dans le tréfonds archaïque et naturel de l'âme humaine, répondent la rêverie cosmique et le *cogito* du rêveur, qui permettent à l'homme de se donner un monde habitable.

Toutefois, il semble important de ne pas surdéterminer la valeur de la solitude rêveuse et le repli sur l'espace de l'intimité, au détriment de la vie active et de l'existence sociale, qui sont toutes deux marquées par les projets et la vie au dehors. Ce serait oublier que la métaphysique complète évoquée par Bachelard nous demande d'englober la conscience et l'inconscient, et de laisser au dedans et au dehors les privilèges de leurs valeurs respectives. Nous en trouvons des indices indiscutables dans *La Poétique de l'espace*, au détour d'une remarque sur la psychanalyse, dont Bachelard nous dit qu'« elle appelle l'être à vivre à

[1] FPF, p. 160.
[2] PR, pp. 168-169.
[3] PR, p. 166.

l'extérieur des gîtes de l'inconscient, à entrer dans les aventures de la vie, à sortir de soi »[1]. Et Bachelard de préciser qu'une telle action est salutaire, car « il faut aussi donner un destin de dehors à l'être du dedans »[2]. Dès lors, s'il ne s'agit pas de surdéterminer les valeurs du dedans au détriment des valeurs du dehors. Et si l'anima n'est pas l'être de toute notre vie, comme le suggère par ailleurs *La Poétique de la rêverie*[3], alors tout nous laisse à penser que pour Bachelard l'essentiel est à trouver un équilibre, une juste mesure, entre la vie active et la philosophie du repos, ce qui signifie, en empruntant ici le langage et les catégories de Hannah Arendt, équilibrer l'intimité préservée dans l'espace privé et la vie publique exposée dans un espace commun. Chacun aurait ainsi pour tâche personnelle de coordonner ses multiples plans d'existence, d'articuler la pluralité de ses modes d'être, et plus globalement de rythmanalyser le partage de son expérience personnelle, divisée entre son être social et son être solitaire, son animus et son anima. Autrement dit, la pluralité des modes d'existence du sujet et les divers aspects de l'être-au-monde de l'homme impliquent finalement de trouver des rythmes propres, entre la vie au dehors et la vie intime, la sortie de soi et le retour à soi, les projets et les rêveries, le souci et la tranquillité, dans l'horizon d'une sagesse pratique concrète et d'une anthropologie complète qui nous semblent être le corrélat irréductible, chez Bachelard, de sa conception plurielle des modes d'existence et de se métaphysique complète de l'être-au-monde.

[1] PE, p. 29.
[2] PE, p. 29.
[3] PR, p. 183.

TROISIÈME PARTIE

Les voies de la vie bonne

> Vous sentez bien que l'humanité réelle a toutes les possibilités et que nous devons être des hommes de plusieurs façons.
>
> G. Bachelard[1]

L'existentialisme problématique déployé par Bachelard au fil de ses œuvres, dont nous venons d'examiner les présupposés métaphysiques et les implications ontologiques, nous apparaît indissociable d'une réflexion sur la nature de l'homme. Comme nous l'avons constaté dans le détail des analyses de la deuxième partie, il est difficile de faire le départ, au sein des régimes de discursivité mis en œuvre par les réflexions bachelardiennes, entre les spéculations existentielles et l'enquête sur la nature de l'homme, étant donné qu'elles sont intimement solidaires. On peut être conduit à les traiter de manière séparée et indépendante pour les besoins de l'explication, la simplicité et la clarté des analyses, mais on voit bien, à la lecture des œuvres, qu'il s'agit d'un ensemble enchevêtré, constitué d'empiètements, de chiasmes et de résonances plurielles. C'est pourquoi nous abordons maintenant de manière plus spécifique, au seuil de cette dernière partie, les questions axiologiques soulevées par l'anthropologie philosophique de Bachelard, qui sous-tend l'ensemble de ses écrits, ainsi que l'analyse des pratiques éthico-éducatives plurielles qui lui sont associées, dans la perspective de la formation ou plutôt de la transformation de l'être humain, celui que Bachelard appelle « l'homme de vingt-quatre heures ». Nous verrons ainsi, dans le cadre de cette partie consacrée à la dimension praxéologique du bachelardisme, des applications détaillées, particulières et régionales, de l'existentialisme dont nous nous sommes efforcés de dégager au préalable les principes généraux. Car c'est bien d'une éthique au sens large qu'il s'agit finalement (*éthos*, manière d'être), adossée sur une conception de l'esprit, de l'homme et de l'être-au-monde.

[1] G. Bachelard, in *L'homme devant la science, op cit.*, p. 385.

Nous défendons la thèse selon laquelle la philosophie pluraliste de Bachelard est porteuse d'une poly-éthique, immanente aux enquêtes sur la pratique scientifique et l'expérience poétique. Cette éthique nous sensibilise à la multiplicité des voies de la vie bonne, ainsi qu'à la diversité des formes possibles du bien vivre, par l'intermédiaire d'une réflexion continuée sur la pluralité des modes d'existence, en prenant acte de la diversité des expressions possibles de l'humain. Par elle s'établit un lien de dépendance entre l'archéologie des conditions concrètes du rapport de l'homme au monde, et la téléologie des conduites culturelles supérieures, qui augmentent la puissance de subjectivation et d'action de l'individu. Nous pensons que la détermination d'un univers sensibilisé et individualisé, que l'on peut habiter personnellement, au contact duquel il devient réellement possible de se sentir chez soi, malgré le coefficient d'adversité appliqué par les choses ou par les hommes, implique nécessairement la position de valeurs et la détermination de préférences existentielles, en sorte que le processus de valorisation nous semble constituer un système de coordonnées décisif pour comprendre la philosophie pratique de Bachelard, ainsi que ses implications proprement éthiques. La valorisation, comprise comme conduite humaine fondamentale (ou primitive), peut certes s'orienter dans des directions opposées, vers le rapport à soi ou vers le rapport aux autres, vers l'usage personnel des œuvres humaines ou vers la construction collective d'un savoir objectif. Il n'en demeure pas moins que la conception de l'homme comme être éminemment sensible aux valeurs, capable de donner du sens (orientation et signification) et de l'importance à ses pratiques, en partant des conduites techniques et raisonnées et en passant par les expériences oniriques et spirituelles, soulève la question générale des conditions de l'institution et de l'invention du bien, du bien vivre, du bien-être et du plus-être qui sont impliqués par l'éthique que Bachelard développe en creux de ses travaux spécialisés.

Cependant, la première difficulté que rencontre la tentative de conceptualiser l'éthique bachelardienne réside dans l'application d'un schème de réflexion éthique à une philosophie qui ne prétend pas fonder une morale, ni proposer une réflexion philosophique générale sur la vie bonne, et qui semble même le plus souvent se défendre contre toute affirmation péremptoire concernant ce que l'on est la plupart du temps disposé à qualifier de « valeurs humaines fondamentales », sans pour autant être toujours en mesure, il faut le reconnaître, de déterminer de manière claire et satisfaisante quelles sont vraiment ces valeurs principielles ou universelles. Nous avons une illustration significative de cette réserve bachelardienne vis-à-vis de la morale dans la conférence que Bachelard prononça en septembre 1952 dans le cadre des Rencontres Internationales de Genève, qui est intitulée

« La vocation scientifique de l'âme humaine »[1]. En effet, alors même qu'il s'attache à défendre la valeur « destinale » de la science, c'est-à-dire le fait que la connaissance scientifique répond à une véritable « vocation de l'âme humaine », autrement dit à un besoin fondamental de l'être humain, qui font d'elle une valeur décisive au sein de la hiérarchie des valeurs humaines – au point d'envisager un « devoir de connaissance » – Bachelard fait mention, à l'occasion des discussions qui prennent place à la suite de son intervention et qui soulèvent notamment la question la de valeur morale de la science, de certaines « grandes valeurs morales qui dépassent le cadre de [son] modeste exposé »[2], sans pour autant préciser de quoi il s'agit, et en quoi consistent ces « grandes valeurs ». On a l'impression que Bachelard, sous couvert d'une vertu de modestie, qu'il revendique pour le philosophe tout au long de ces discussions, et de compétence limitée en tant que philosophe des sciences, se refuse à une confrontation directe, on pourrait même dire « frontale », avec les grandes questions morales, afin de se contenter, pour sa part, de circonscrire la réflexion qu'il entend mener à la « valeur psychique » de la science. Néanmoins, à cette occasion, Bachelard énonce pourtant, de manière très claire et très explicite, sa position personnelle sur la question du statut et de la valeur de la science, en récusant le caractère prétendument condamnable de la science d'un point de vue moral. En effet, selon Bachelard, la science n'est pas en elle-même responsable de « l'énorme cruauté des âmes modernes », dont le XX^{e} siècle aura été l'occasion tragique, ainsi que le témoin malheureux. Ce qu'il faudrait incriminer selon Bachelard, pour rendre compte des fautes morales et des péchés humains, ce n'est pas la « volonté de savoir », mais bien au contraire une « volonté de mal, volonté toujours prête à saisir toutes les armes »[3], et par conséquent susceptible de mettre la science à son service. Et Bachelard de préciser que cette volonté de mal est fondamentalement liée à une « volonté de puissance », qui est en réalité « responsable des perversions des valeurs humaines »[4]. On constate par-là que Bachelard ne se montre aucunement indifférent aux problèmes moraux traditionnels, notamment en ce qui concerne la nature de la méchanceté et l'origine du mal qui ronge le cœur des hommes. On voit par ailleurs que Bachelard est non seulement conscient du caractère dramatique et sensible des questions qui touchent à l'avenir de l'humanité, tout spécialement au lendemain de la seconde guerre mondiale, dans le contexte inédit de la possibilité réelle d'un usage à grande échelle de l'énergie atomique, mais aussi qu'il se montre convaincu de l'existence de valeurs morales indépendantes de la

[1] Cf. *L'homme devant la science, op. cit.*, pp. 11-29.
[2] *Idem*, p. 183.
[3] *Idem*, p. 12.
[4] *Ibidem*.

science et de ses applications technologiques, qui seraient mêmes selon lui supérieures aux valeurs épistémologiques dans la hiérarchie des valeurs humaines. Mais il conserve une sorte de pudeur ou de réserve, à moins qu'il ne s'agisse de prudence et de stratégie, envers ces questions délicate, portant sur les grandes valeurs de l'humanité. En sorte que tout nous donne à penser, en première approximation, que la réflexion morale n'est pas une dimension inhérente du travail bachelardien, mais constitue une dimension de la vie et de l'existence qui intéresse l'homme qu'était Bachelard, au même titre que n'importe quel autre individu qui réfléchirait sur le monde dans lequel son existence est située.

Dans cette perspective, si l'on suit cette ligne interprétation de manière conséquente, on bute sur le problème suivant : peut-on légitimement faire comme si l'œuvre de Bachelard, dans laquelle on ne trouve pas directement des propositions explicites en matière de questionnement éthique, ni de réflexions méta-éthiques ou de philosophie morale, ni même une théorie générale de la sagesse ou une doctrine unifiée du bien vivre, était porteuse , contre les premières apparences, d'une authentique interrogation morale ? Quelles raisons peut-on avoir de considérer que la pensée de Bachelard est sous-tendue par une réflexion éthique singulière, qui se dévoile par sa manière de poser certains problèmes liés à la culture humaine, et dans certaines de ses préoccupations concernant les modalités d'existence des hommes ? S'il semble raisonnable de se concentrer de manière limitée sur l'éthique régionale de la connaissance scientifique ou de la méditation rêveuse, sur la bonne manière de faire usage de la science ou de la poésie, sur la bonne pratique des concepts ou des images, une interprétation qui se propose de reconstruire les formes éthiques générales de la pensée bachelardienne n'est-elle pas vouée à se disqualifier d'elle-même, sinon à échouer ? Autrement dit, quel sens peut-il y avoir à chercher une dimension éthique globale au sein d'une œuvre qui semble finalement se soustraire à toute forme d'évaluation morale générale, et à toute forme de spéculation abstraite sur le bien, au profit du vrai et du beau ? Si l'on postule fermement que les développements consacrés à la connaissance scientifique et que les analyses de la création poétique contiennent une éthique de manière immanente, cette supposée prégnance éthique du discours bachelardien tient-elle au fait que certaines valeurs s'y trouvent formellement affirmées, ou simplement au fait que s'y dévoilent les conditions de possibilité d'une attitude éthique concrète ? Ou bien faut-il plus modestement se contenter de constater que les analyses épistémologiques et poétiques de Bachelard rendent une telle éthique seulement possible, au sens où elles ne l'excluent pas et n'en interdisent pas d'en concevoir l'idée, et que c'est alors au lecteur ou au commentateur d'en dégager pour lui-même les potentialités insoupçonnées ?

Notre propos consiste à soutenir que les hésitations et les précautions dont fait preuve Bachelard envers toute forme de posture théorique sur la morale en général, qui impliquerait un positionnement officiel et donc public sur les grandes questions éthiques, ne nous interdisent en aucune façon de rechercher par ailleurs à reconstruire et à élaborer une interprétation éthique de certains développements de l'œuvre bachelardienne. Tout d'abord, nous soulignerons que prendre appui sur les déclarations et sur les affirmations péremptoires d'un philosophe à propos de son travail et du sens véritable de sa démarche pour disqualifier telle ou telle lecture de son œuvre ne constitue pas selon nous un argument réellement consistant, pour au moins deux raisons. Premièrement, car on peut en effet considérer qu'un auteur peut se méprendre sur les implications de sa démarche et les possibilités théoriques de son œuvre, même quand celle-ci prétend être spécialisée et réductible à des domaines particuliers de recherche philosophique. De ce point de vue, nous montrerons que Bachelard, à l'occasion de certains textes, aborde effectivement à une réflexion de type éthique. Deuxièmement, car on peut considérer que ce que qui fait la valeur féconde d'une œuvre philosophique, sa richesse et sa puissance conceptuelles, ce n'est pas uniquement ce qu'elle énonce ou établit formellement, mais aussi les questions qu'elle soulève, ainsi que les diverses interprétations qu'elle rend possibles.

Ainsi, nous défendrons la thèse selon laquelle la pensée bachelardienne contient de façon immanente une dimension pratique, éthique et existentielle, non thématisée, ni systématisée, mais disséminée au sein dans l'œuvre, au-delà, en deçà, ou « en creux » des développements épistémologiques, poétiques et métaphysiques. Nous désignons par-là un ensemble de préoccupations relatives aux modes d'existence du sujet, aux différentes manières de se constituer comme sujet pensant, parlant et rêvant (modes de subjectivation), par le moyen d'exercices de soi différenciés, qui sont déployés en fonction de contextes praxiques différemment déterminés. Il s'agit alors, en adoptant un tel point de vue sur la morale, de considérer un aspect particulier de ce qu'on appelle couramment l'éthique, spécifiée du point de vue des différentes manières d'être homme, et de devenir sujet selon des axes incommensurables de la vie bonne. Dans cette perspective, nous montrerons que l'un des intérêts majeurs de la réflexion bachelardienne en matière d'éthique, faisant son actualité encore aujourd'hui, réside dans sa manière singulière de mettre en jeu une morale « en situation »[1], qui tient compte de l'homme de vingt-quatre heures, de l'individu concret, et s'efforce de penser l'articulation dans le temps de la pluralité des modes du bien vivre.

[1] Nous empruntons cette idée d'une « morale en situation » aux analyses développées par Georges Gusdorf dans son *Traité de l'existence morale*, Armand Colin, 1949.

Il s'agira plus précisément d'interpréter l'éthique bachelardienne comme une éthique concrète, dans le sens d'une éthique des vertus, orientée vers la « promotion d'existence », ce qui rapproche selon nous indubitablement Bachelard des grandes figures de la tradition du perfectionnisme moral. Nous en dégagerons dès maintenant les trois idées directrices, dans le but de cadrer avec précision les développements généraux de cette dernière partie : 1) la transformation de l'individu, orientée vers l'avènement d'un état supérieur de soi (finalité) ; 2) la pratique personnelle, par le biais d'exercices concrets, comme vecteur concret de la transformation de soi (méthode) ; 3) la pluralité des manières d'atteindre un état amélioré de soi-même, selon des contextes praxéologiques distincts (modalités). Nous soulignons que ce dernier aspect fait selon nous l'originalité de Bachelard en matière d'orientation de la philosophie morale, non seulement dans la perspective du perfectionnisme (ou méliorisme), mais aussi dans le contexte de la réflexion éthique contemporaine. Nous insistons par ailleurs sur le fait qu'il ne s'agit pas de défendre un pluralisme éthique externe, qui consisterait à reconnaître l'existence de différentes options possibles en morale, à leur accorder une égale légitimité au sein de la discussion rationnelle des principes moraux, et à permettre à chacun de décider quelle option lui correspond le mieux en fonction de sa constitution. Nous défendons au contraire qu'envisager plusieurs façons de se perfectionner soi-même, en valorisant conjointement les registres de la raison, de l'imagination et de l'affectivité, implique la reconnaissance d'un pluralisme éthique interne, l'affirmation qu'un individu peut réaliser son individualité ou son humanité selon différents axes dans le cadre de son existence, et accéder par différentes voies à la vie bonne, sans avoir à donner le primat à l'une des dimensions constitutive de l'expérience humaine, ni à sacrifier l'une à l'autre. Or, si l'on prolonge dans toutes ses conséquences le double travail mené par Bachelard en direction des pratiques scientifiques et poétiques, explicitant alternativement à quelles conditions il est possible de mieux penser et de mieux rêver, nous sommes conduits à faire l'hypothèse qu'il existe plusieurs façons de bien vivre et de perfectionner son être pour un même sujet, qui sont actualisées selon les moments et les contextes dans lesquels il engage son existence, son expérience et son action. Mais on doit reconnaître que développer la perspective d'un tel idéal de pluralisme éthique, ouvrant le champ des possibles en ce qui concerne la réalisation personnelle et le perfectionnement de soi, n'est pas sans poser problème, non seulement du point de vue de l'articulation et des transitions qui doivent assurer la cohérence de l'expérience individuelle, mais aussi du point de vue de la nature et des modalités des pratiques éthico-éducatives par lesquelles le sujet peut se constituer, se développer, se réformer et se perfectionner.

Toujours est-il qu'en parallèle d'une éthique normative, comme celle qu'il défend de manière caractéristique, voire dogmatique, dans le cadre régional de l'apprentissage des normes et des méthodes de la connaissance objective, nous montrerons la philosophie bachelardienne contient également les germes d'une éthique incitative, dans le sens de l'accomplissement de soi et de la majoration de l'existence, une éthique que l'on pourrait également considérer comme « inductive », selon une formule courante chez Bachelard, ou encore comme « possibiliste ». Dans cette perspective, nous prendrons le parti de considérer que l'éthique du rapport à soi impliquée par les analyses bachelardiennes consacrées au sujet pensant et au sujet rêvant n'exclue pas, et n'occulte en aucune façon, la considération d'autrui, dont nombre de penseurs font le seul lieu authentique de la morale. Selon nous, on peut considérer le rapport à soi et le rapport à autrui comme logiquement indépendants, comme deux modalités éthiques qui sont à déployer de manière parallèle et articulée, mais qui peuvent obéir à des logiques différentes, sans pour autant se contredire ou s'exclure. Pour reprendre une terminologie courante[1], on pourrait considérer que l'éthique peut être maximaliste dans le cadre du rapport à soi, sans pour autant être paternaliste dans le cadre du rapport aux autres, et donc s'adresser à eux sur le mode de l'exhortation plus que de l'injonction, à condition qu'elle soit incitative et non prescriptive. On doit sur ce point envisager un rôle inducteur de l'exemple dans la communication ou intersubjectivité morale. Inversement, l'éthique peut être minimaliste et normative pour régler le rapport à autrui, avec par exemple le principe de non nuisance, sans pour autant interdire à chacun de chercher à se réaliser personnellement en tant que sujet caractérisé par des possibilités de vie propres et une puissance d'exister singulière. Ainsi, il faudrait renoncer à l'idéal classique d'unité de la vie morale, et à l'exigence que l'agir de l'individu soit réglé de manière homogène par un seul style de vie éthique. C'est l'un des enjeux du pluralisme éthique interne, qui fait écho au pluralisme psychique et métaphysique.

Pour développer et justifier cette orientation polyéthique, il sera nécessaire d'analyser le perfectionnisme bachelardien de manière détaillée, afin d'identifier ses caractéristiques et ses présupposés (Chapitre 7). Cela nous conduira à déterminer les principes directeurs et les applications concrètes de l'éducation ouverte, ainsi qu'à en déterminer le rôle inducteur d'un point de vue psychologique et socio-culturel (Chapitre 8). Nous aboutirons ainsi à la question de la formation de l'homme intégral, et à l'anthropologie philosophique qui est sous-jacente l'ensemble des analyses bachelardiennes (Chapitre 9).

[1] Cf. R. Ogien, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Éditions Gallimard, Folio Essais, 2007.

CHAPITRE 7

Le perfectionnisme moral

> Faut-il brûler avec le feu, faut-il rompre avec la vie ou continuer la vie ? Pour nous, le choix est fait : pensée et poésie nouvelles réclament une rupture et une conversion. La vie doit vouloir la pensée. Aucune valeur n'est spécifiquement humaine si elle n'est pas le résultat d'un renoncement et d'une conversion. Une valeur spécifiquement humaine est toujours une valeur naturelle *convertie*.
>
> G. Bachelard[1]

Nous défendons une lecture perfectionniste de l'éthique bachelardienne, dont la ligne de force consiste à articuler la possibilité de la *vie bonne*, comme *promotion d'existence*, voire comme surexistence, avec la pratique d'exercices de soi permettant une transformation concrète de l'individu, dans la perspective d'un pluralisme cohérent des modes d'existence, et par conséquent d'une *pluralité des formes du bien vivre*.

Pour éviter toute confusion sur le sens et la portée de notre démarche, nous préciserons d'emblée que nous n'avons aucunement la prétention de réduire, ni même de totaliser, les potentialités éthiques d'une œuvre aussi protéiforme que celle de Gaston Bachelard à la seule dimension du perfectionnisme moral et des exercices de soi mais d'expliciter un aspect original et inaperçu du *pluralisme éthique bachelardien*. Dans cette perspective, nous poserons comme prémisse de notre enquête que l'éthique bachelardienne ne peut se dire qu'au pluriel – en ce sens, parler comme nous le faisons pourtant de « l'éthique bachelardienne » au singulier n'est qu'une commodité de langage, et non une contradiction – et qu'on ne peut prétendre réduire sa pluralité constitutive sans la subvertir ou en falsifier le sens, ni même la circonscrire de manière univoque, en posant les conditions nécessaires et suffisantes de sa définition, sans occulter de manière simplificatrice ses divers plans d'analyse et ses domaines « régionaux » d'application. Pour

[1] LAUT, pp. 155-156.

le dire autrement, en explicitant cette fois-ci positivement l'orientation qui sera la nôtre, nous proposons de spécifier la réflexion sur la *polyéthique* bachelardienne dans le sens du perfectionnement de soi. Il s'agira de faire fond sur un « excès » de *sens éthique* identifiable dans les œuvres bachelardiennes – autant dans le champ des enquêtes épistémologiques que dans le domaine des études poétiques, sans oublier les spéculations métaphysiques sur le temps – en travaillant à partir de différents textes qui entrent en correspondance pour constituer la *frange perfectionniste* du *spectre philosophique* et du *profil éthique* du bachelardisme.

Nous insistons ici, afin de pointer la difficulté majeure, intrinsèque, d'une telle démarche, sur le fait que Bachelard ne développe pas une thèse générale ou des positions bien déterminées en matière de philosophie morale, et que les incursions qu'il se risque à faire dans l'orbite de questions qui abordent à l'éthique et aux valeurs humaines ne font pas système. C'est plutôt de manière indirecte, par une *stratégie du détour*, à l'occasion de ses réflexions sur la science et de ses méditations sur la poésie, que Bachelard dessine les concours incertains d'une éthique possible, dont le perfectionnisme moral nous semble une grille d'analyse non seulement originale, mais aussi féconde en vue de (re)penser une *éthique possible pour notre temps*.

Dès lors, on pourrait dire que nous travaillerons – au risque de faire subir au discours bachelardien des inflexions éthiques qui n'ont pas été thématisées ou pensées en tant que telles comme lignes de force d'une philosophie morale à proprement parler, revendiquée et assumée – à expliciter le sens et la valeur de certaines « préoccupations » constantes du bachelardisme, qui reviennent sans cesse au fil des différents ouvrages, tout au long de l'œuvre, la plupart du temps implicitement, parfois explicitement, dans tous les cas à l'occasion de développements extra- ou infra-moraux concernant l'épistémologie et la poétique. Nous proposons, pour qualifier de manière plus précise ces préoccupations disséminées dans l'ensemble de l'œuvre, de les subsumer sous l'idée d'une *« préoccupation existentielle »* et d'un *« intérêt existentiel »* – au sens où Kant parlait dans son contexte philosophique propre des intérêts de la raison et de ce qui met en jeu la destination de l'homme – qui sont prégnants dans le texte bachelardien, et qui impliquent une *dimension métaphysique* de sa pensée, non pas au sens d'une mise au jour des principes ultimes de le réalité ou d'un système philosophique qui prétendrait rendre compte de la totalité des étants, mais au sens d'une réflexion continuée les manières pour l'homme de déployer son existence, dans sa diversité et sa pluralité. On pourrait même se proposer de parler dans cette perspective d'un *existentialisme problématique*, immanent à la polyéthique

bachelardienne, innervant son perfectionnisme moral, qui interroge et examine les différents modes d'existence de l'homme, en l'occurrence deux de ses modes d'existence principaux – la connaissance rationnelle et la rêverie poétique, dont Bachelard affirme qu'ils constituent « les deux pôles de la vie »[1] – dont nous montrerons que l'élucidation de leur spécificité implique par ailleurs un positionnement critique vis-à-vis de l'existence commune et de la vie quotidienne. On devrait même ajouter dès maintenant que cet existentialisme problématique se trouve irrémédiablement confronté au problème de l'articulation réelle, dans le tissu temporel de la vie, des modes d'existence au sein de la vie concrète de l'individu, celui que Bachelard appelle l'*« homme de vingt-quatre heures »*[2]. Il y a bien là un *problème existentiel* dans la mesure où selon Bachelard nous vivons dans temps multiples, voire dans temps superposés, ce qui implique un risque de dispersion, en raison notamment de la contingence et de l'occasionnalisme de la vie quotidienne, comprise comme une « vie morcelée, morcelante hors de nous et en nous »[3]. De ce point de vue, qui constitue l'un des horizons de notre présent travail, Bachelard nous semble être constamment préoccupé par la question de savoir comment bien rythmer nos existences, par les différentes manières d'harmoniser les diversités temporelles qui nous constituent. Il y aurait ainsi à prolonger la réflexion dans la perspective plus lointaine de ce qu'on pourrait appeler une *sagesse bachelardienne*, comprise comme une *éthique incarnée*, comme pratique concrète de la vie bonne, qui répondrait au vœu d'un Montaigne d'élucider ce que c'est finalement que notre « métier d'homme ». Comme le disait en effet Montaigne au livre II des *Essais*, manifestant un souci de la vie concrète de l'homme qui rappelle aussi bien Nietzsche, Emerson, Thoreau, Socrate, que les écoles de philosophie antiques et des penseurs contemporains comme Michel Foucault, Pierre Hadot ou encore Stanley Cavell : « Mon métier et mon art, c'est vivre ».

Ces premiers éléments du cadrage théorique et conceptuel de notre travail étant posés, il nous faut maintenant, avant d'entrer dans le détail des analyses et des arguments, non seulement déterminer plus rigoureusement le problème et les difficultés qui orientent notre réflexion, et sur lesquels achoppent notre enquête, mais aussi et surtout la thèse particulière que nous défendrons, ainsi que la méthode d'interprétation que nous mettrons en œuvre pour spécifier notre *étude spectrale et régionale* de la polyéthique bachelardienne, distribuée selon l'*axe du perfectionnement et des exercices de soi*.

[1] G. Bachelard, in *L'homme devant la science, op. cit.*, p. 190.
[2] Cf. ENG, pp. 45-88.
[3] PR, p. 140.

Pour articuler plus avant notre propos et détailler notre thèse, nous proposons maintenant de suivre trois axes de réflexion, en fonction de trois problèmes à élucider.

1) Tout d'abord, le *problème du perfectionnisme bachelardien* : qu'en est-il du thème du perfectionnement de soi dans l'œuvre bachelardienne ? Peut-on identifier dans les travaux et les livres de Bachelard sur la science et sur la poésie, en marge du normativisme épistémologique et de l'eudémonisme poétique, des éléments qui permettent d'envisager la perspective d'une conversion du sujet ? S'agit-il dans ce cas des mêmes modalités de transformation de soi ? Ou alors faut-il distinguer différentes formes de transformation du sujet vers un état amélioré de lui-même, au risque d'une division du moi ?

2) Ensuite, le *problème des exercices de soi* : dans quelle mesure peut-on appliquer la grille de lecture des exercices de soi, voire des exercices spirituels, à Bachelard ? Y a-t-il dans le discours bachelardien la codification d'un ensemble de pratiques destinées à promouvoir une transformation du sujet, un dépassement de soi vers des formes de surexistence ? Bachelard propose-t-il des techniques pour s'améliorer soi-même ? Si tel est le cas, s'agit-il des mêmes exercices pour le moi rationnel et pour le moi poétique ?

3) Finalement, le *problème de la disposition à bien agir* : à partir du moment où l'on insiste sur la pratique effective dans la compréhension de l'éthique, ne faut-il pas procéder à l'élucidation des conditions de possibilité de l'agir moral ? Bachelard ne mène-t-il pas des réflexions dans ce sens en envisageant la mobilisation des énergies morales du sujet ?

1. Bachelard à la lumière du perfectionnisme moral

Dans le contexte de la réflexion philosophique contemporaine, la question se pose souvent de savoir s'il faut distinguer entre « morale » et « éthique » quand on aborde les questions concernant l'agir. Une telle distinction, classique depuis sa formulation chez Ricœur, vise à mettre en évidence que malgré l'unité étymologique des mots tels que « éthique » et « morale », liés à l'idées des mœurs, « on peut toutefois discerner une nuance, selon que l'on met l'accent sur ce qui est *estimé bon* ou sur ce qui *s'impose* comme *obligatoire* » [1]. Il s'agirait alors de réserver le souci de la vie bonne pour l'éthique, et le souci du respect des normes pour la morale, tout en considérant, comme le souligne Ricœur, que ces deux aspects sont indissociables. Sans entrer dans le détail du débat contemporain en ces matières, nous préciserons que pour notre propre compte nous ne

[1] P. Ricœur, « Ethique et morale », in *Lectures 1*, Éditions du Seuil, collection « Points Essais », 1999, pp. 258-270.

suivrons pas cette distinction terminologique de manière rigoureuse. Notre propos n'est pas de disqualifier la distinction entre la visée de la vie bonne et l'obligation de suivre des normes, dans la mesure où elle permet de différencier deux modalités différentes de l'agir. Nous considérons simplement qu'elle n'est pas déterminante en tant que telle[1], et que le fond du problème réside dans le fait de bien distinguer entre ce qui relève du souci de bien agir d'un côté, et de la détermination des normes obligatoires de l'action de l'autre. Nous préférons en ce sens faire usage des termes d'« éthique » et de « morale » comme des équivalents. Dans le cadre de notre présente enquête, nous mettrons l'accent sur la recherche finalisée du bien agir dans l'œuvre bachelardienne, sans pour autant oublier qu'il faudrait également prendre en considération, pour être complet, la dimension des principes et des normes, notamment dans le cadre de l'épistémologie, où Bachelard présente le normativisme comme l'une des caractéristiques essentielles de la pensée scientifique, avec le catharsisme et le pédagogisme[2]. Notons que c'est selon nous cet aspect normatif de la philosophie des sciences de Bachelard qui rend possible des lectures comme celle de Michel Serres lors du premier colloque à Cerisy en 1970, qui insiste sur la dimension moralisatrice du discours bachelardien, en s'appuyant sur une lecture – brillante s'il en est, mais partielle – d'un seul ouvrage, à savoir *La Formation de l'esprit scientifique*. Il s'agit bien avec la normativité scientifique d'une dimension irréductible de l'approche bachelardienne de l'activité humaine, fondée sur une rhétorique de la norme et de la règle, sur la volonté de normaliser le sujet épistémique pour qu'il intègre les normes de la pensée rationnelle. Néanmoins cet aspect-là n'en constitue pas le tout, ni le dernier mot. Il suffit de lire l'ensemble du *Rationalisme appliqué*, par exemple, pour identifier l'exaltation des joies de la connaissance (notamment dans la conclusion), ainsi que l'insistance sur le faire qu'il ne suffit d'appliquer des normes méthodologiques pour faire la science : remettre en question les règles et méthodes est une condition tout aussi nécessaire du progrès des sciences (chapitre IV). De plus, on pourrait discuter plus avant la thèse défendue par Michel Serres sur le cas exemplaire de *La Formation de l'esprit scientifique*, dans la mesure où l'on peut tout aussi bien considérer les analyses relatives à la « catharsis intellectuelle et affective » dans la perspective d'une transformation de soi du sujet connaissant, qui devrait s'émanciper de ses convictions non-discutées, motivées par ses affects, s'il veut faire de la science. L'impératif ne semble pas en tant que tel catégorique, inconditionné et absolu,

[1] Sur cette question, on consultera notamment M. Canto-Sperber, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, PUF, 2001, pp. 24-28, ainsi que R. Ogien, *L'éthique aujourd'hui*, *op. cit.*, pp. 16-17.
[2] Sur ce point, cf. RA, p. 146.

mais bel et bien suspendu à la condition de vouloir apprendre la connaissance scientifique. Dans une telle perspective, la psychanalyse de la connaissance, loin de pouvoir se réduire à un discours austère, répressif et disciplinaire, serait tout aussi bien le vecteur d'une transformation de soi, d'une conversion de soi – Bachelard parle notamment de conversion des intérêts immédiats en intérêts de connaissance – dont la finalité serait de promouvoir la *culture de soi*, comprise comme augmentation de nos possibilités d'existence grâce à l'acte de connaître et de comprendre, dans la mesure même où l'acquisition de la connaissance scientifique nous donne accès à une compréhension de seconde position du réel, dont la connaissance commune est privée. On serait par conséquent fondé à considérer qu'il peut y avoir un gain, une bonification, une promotion du sujet dans l'acte intime de comprendre, dont il serait nécessaire de clarifier les modalités, étant donné que la connaissance objective suppose par ailleurs une désubjectivation de soi, ce que Bachelard désigne parfois sous l'idée d'une « différentielle de dépsychologisation ».

Nous ferons ici trois remarques, qui préciseront quelque peu notre propos : 1) *premièrement*, il nous semble que l'insistance de Bachelard sur la culture de soi, sur le besoin de progrès qui anime tout psychisme humain, conduit à évacuer toute cristallisation de son discours sur des formes de moralisme et de rigorisme normatif, pour mettre au cœur de la construction du sujet la promotion d'un meilleur soi possible et l'ouverture sur un avenir, plus particulièrement sur un avenir de progrès. La personnalité culturelle doit conjuguer, selon les mots même de Bachelard, la liberté de culture et la responsabilité de la surveillance, c'est-à-dire l'évolution vers un état de plus grande perfection et l'intériorisation des normes qui rendent possibles et même induisent cette progression[1] ; 2) *deuxièmement*, il est nécessaire de rappeler que dans un passage décisif mais peu commenté du *Rationalisme appliqué*[2], Bachelard suggère une compréhension à nouveaux frais de la « conscience morale », sans pour autant la développer pleinement. Engageant un dialogue critique avec Freud sur la question de la surveillance de soi, de la censure personnelle et du surmoi, Bachelard récuse l'interprétation exclusivement punitive et répressive de la conscience morale, telle qu'elle est proposée dans le cadre de la psychanalyse freudienne, qui selon lui cède à une confusion regrettable entre la « conscience-bourreau » et la « conscience-juge ». Et Bachelard d'affirmer, pour souligner la vertu anagogique de l'instance intérieure de jugement :

[1] Cf. RA, pp. 72-73.
[2] Cf. RA, pp. 69-71.

> Il a échappé à Freud que la conscience morale *normale* était en même temps conscience de faute et conscience de pardon. La conscience morale prise dans son action de culture de soi est un juge, une juge qui sait condamner mais qui a le sens du sursis[1].

Il n'est donc pas simplement question, avec la conscience morale, de punir et de censurer – ce serait là une version sclérosante de l'instance intérieure de surveillance et de jugement – mais aussi, dans une dimension de la conscience morale dont Bachelard prend la peine de souligner qu'elle est « normale », de coupler la surveillance de soi avec une dynamique de progrès, le jugement avec l'encouragement. Nous ne développerons pas plus avant cette référence ponctuelle de Bachelard à la vertu dynamisante de la conscience morale. Nous pointerons simplement, comme en passant, que cette notion a été selon nous trop peu évoquée, voire ignorée, à l'occasion du colloque de Cerisy en 2012, alors qu'une telle notion implique une lecture typique (ou typifiante) de la question éthique, sous l'angle de l'expérience personnelle, qui se démarque de la tendance générale de la philosophie morale contemporaine à se focaliser sur les concepts, les principes et les intuitions qui interviennent dans le cadre nos raisonnements moraux et de la justification morale de nos conduites. Or ne trouve-t-on pas là une troisième voie, qui n'abandonne pas la morale à la relativité des représentations subjectives ni à la seule clarification conceptuelle, qui cherche à élucider les modalités d'une dimension fondamentale de l'expérience subjective, et de l'existence humaine en général, que l'on pourrait désigner avec George Gusdorf par le concept d'« existence morale »[2] ? Il s'agit en tout cas, avec ce souci de la vie éthique concrète et cet intérêt pour une expérience morale incarnée par un sujet, d'un aspect par trop minoré, selon nous, dans la pensée morale d'aujourd'hui, que ce soit dans le contexte des analyses savantes de la morale ou dans celui des réceptions populaires des débats éthiques. Toujours est-il que nous adhérons à l'idée, développée avec force par Hannah Arendt dans *Jugement et responsabilité*[3], et qui ne nous semble pas contraire aux intuitions bachelardiennes, que la morale doit aussi se comprendre comme étant une affaire personnelle, c'est-à-dire une question qui mobilise une conscience individuelle, et pas seulement comme une question théorique relative à la clarification de nos concepts et de nos principes moraux. Pour le dire autrement, il s'agit de deux modalités complémentaires

[1] RA, p. 70.
[2] Nous empruntons cette expression au titre de l'ouvrage de Georges Gusdorf, *Traité de l'existence morale*, *op. cit.*.
[3] Cf. H. Arendt, « Questions de philosophie morale », in *Responsabilité et jugement*, Éditions Payot et Rivages, Petite Bibliothèque Payot, 2009, pp. 94-198.

de l'élucidation philosophique de la question morale, à savoir l'une qui s'attache à la théorie objective de la morale, et l'autre soucieuse de l'expérience subjective de la morale, sans pour autant céder à la relativité des points de vue particuliers. Nous pensons que les analyses bachelardiennes, telles que celle que nous avons évoquée plus haut, nous permettent d'apporter des éléments de réflexion à cette question de l'expérience morale, en suivant l'axe selon lequel la question de la vie morale est une affaire personnelle, au sens où Jacques Bouveresse applique cette formule à Wittgenstein : « non pas un problème que chacun peut résoudre selon des normes personnelles, mais un problème posé à une personne »[1]. Dans cette perspective, ce qui est notamment en jeu, c'est l'engagement du sujet éthique dans des situations concrètes, dans lesquelles il doit agir en tant que personne à laquelle la conduite à tenir se présente comme problématique ; 3) *finalement*, nous soulignerons que Bachelard met lui-même avant la qualification de « normale » de la conscience morale dans le texte cité précédemment. Nous y voyons la volonté de maintenir un double aspect irréductible de la conscience morale, une bipolarité dialogique qui permet d'éviter deux options excessives, insatisfaisantes quand elles se font exclusives l'une de l'autre, en l'occurrence la monomanie disciplinaire et répressive (*rigorisme moral*) d'un côté, et l'idée fixe d'une liberté irresponsable (*laxisme moral*) de l'autre.

Que peut-on déduire de ces premières analyses ? Quel lien peut-on faire ici entre l'accent mis sur l'expérience morale, le besoin de progrès inscrit dans la nature du sujet, et la tradition du perfectionnisme moral ? Sans vouloir donner de réponse unique ou de solution définitive, nous chercherons à montrer que la tradition du perfectionnisme moral permet non seulement de resituer Bachelard au sein des débats moraux contemporains (*dimension historique*), mais aussi de voir dans quelle mesure il est possible d'envisager de concilier les deux aspects apparemment contradictoires de la norme prescriptive et du souci de bien faire (*dimension analytique*), à condition de pouvoir tenir ensemble l'aspect régulateur de la norme et le dynamisme de progrès impliqué par l'idéal perfectionnement de soi.

Commençons par rappeler ce qui caractérise la visée de la vie bonne dans le cadre du perfectionnisme moral. Dans l'ouvrage collectif qu'elle a dirigé sur le thème du perfectionnisme[2], Sandra Laugier précise que cette tradition de pensée morale, dont la filiation n'est pas aussi lisible et aussi unifiée que pour le déontologisme (Kant) ou l'utilitarisme (Hume, Mill), a connu une mésestime, voire une disqualification *a priori*, non

[1] J. Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, Éditions de Minuit, 1973, p. 143.
[2] S. Laugier (s. dir.), *La voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, Paris, PUF, 2010.

seulement en raison de son caractère apparemment « pré » ou « infra-moral », mais aussi en raison de ses formes dégradées ou falsifiées dans la culture contemporaine, que ce soit dans le cadre du « développement personnel » ou des différents « cultes du moi » qui lui sont généralement associés. Voici ce que dit notamment Sandra Laugier dans l'introduction de l'ouvrage :

> Le perfectionnisme est une philosophie morale d'autant plus méconnue que chacun pense en avoir quelque idée : l'éthique du perfectionnement de soi, de la recherche de la vie bonne et de l'exemplarité semble davantage être un arrière-plan de toute recherche morale qu'une philosophie donnée. […] Il ne s'agit pas d'une théorie morale à proprement parler, mais d'une accentuation, d'un recentrage de la morale sur « ce qui nous importe », sur la nécessité d'une transformation de soi, avant l'action dans le monde[1].

A lire cette présentation liminaire, on comprend pour quelles raisons le perfectionnisme peut manquer de consistance logique, ou de clarté et distinction conceptuelles, au regard des deux traditions morales dominantes, qui rendent possible une discussion rationnelle rigoureuse sur la base de positions éthiques bien déterminées, opposant la valeur obligatoire du devoir à la satisfaction de l'intérêt des individus. Le perfectionnisme ne propose pas un cercle précis de devoirs, ni une logique de satisfaction immédiate de l'intérêt individuel. Par ailleurs, il n'est pas prioritairement question de la délibération ou de la justification de nos actions, ce qui en fait une position plutôt hétérodoxe au sein de la philosophie morale. Il s'agit de se réaliser soi-même et de s'améliorer soi-même – avec ce que de telles notions comportent de vague et d'indéterminé dans la détermination de ce qu'il faut faire, de veiller à se mettre dans certaines dispositions d'agir. D'une certaine façon, on peut dire que le perfectionnisme nous propose un « pas en arrière », une autre façon de poser le problème moral, donnant la priorité à l'examen préalable de soi-même (on retrouve ici la figure inaugurale de Socrate dans l'*Apologie*) et portant une attention particulière à la manière d'être des individus. C'est pourquoi il est difficile de le définir de manière univoque. Comme le souligne bien Stanley Cavell[2], l'un des principaux promoteurs de la réhabilitation du perfectionnisme aujourd'hui, celui-ci doit se comprendre « comme une perspective ou dimension de pensée, incarnée et développée

[1] S. Laugier, « Présentation. L'autre voie de la philosophie morale », in *La voix et la vertu, op. cit.*, pp. 1-2.
[2] S. Cavell, « Conditions nobles et ignobles », in *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2009.

dans une série de textes », parmi lesquels on peut notamment compter Platon, Aristote, Montaigne, Pascal, Nietzsche, Emerson, Thoreau, et même certains textes de Kant ou de Mill ! Il faudrait ainsi voir dans le perfectionnisme une attitude plus qu'une doctrine, une certaine manière de se sentir concerné par nos choix et pas nos conduites auprès des autres dans le monde, dont le foyer central se caractérise par au moins *trois conditions* minimales : 1) la volonté de se transformer soi-même ; 2) en raison d'une insatisfaction vis-à-vis de l'état actuel du moi ; 3) afin d'atteindre à état de plus grande perfection possible de soi. Comme le souligne Cavell, l'un des aspects typiques de l'attitude perfectionniste est de confronter la façon dont nous sommes à la façon dont nous pourrions être, et d'en appeler ainsi à une conversion du sujet se trouvant une expression significative comme processus d'éducation de soi.

Dans quelle mesure peut-on appliquer un tel schème de pensée à Bachelard ? Peut-on identifier les aspects typiques du perfectionnisme moral dans les œuvres bachelardiennes ? A-t-on de bonne raisons de penser que Bachelard nous invite à une conversion intime ? Notre réponse sera positive, ainsi que le laissent deviner nos affirmations depuis le début cet article. Nous devons maintenant en donner les raisons, en nous appuyant sur des textes. Si le mot n'est pas en tant que tel présent sous la plume bachelardienne, la chose y est en revanche identifiable, selon les deux axes de la connaissance objective et de la rêverie poétique, où se jouent des modalités différentes de la promotion et de la majoration d'existence.

En ce qui concerne la transformation du sujet épistémique, les textes abondent. Il suffit par exemple de relire avec attentivement *La Formation de l'esprit scientifique* (1937), *Le Nouvel esprit scientifique* (1934) ou encore *La Philosophie du non* (1940), pour comprendre que Bachelard envisage l'acquisition des connaissances et la production de nouvelles connaissances comme des occasions de modification spirituelle, qu'il désigne aussi parfois par les idées de « mutation » ou de « révolution » de l'esprit. Il faut rappeler ici, bien cela relève des choses élémentaires, que l'un des axiomes fondateurs de l'épistémologie bachelardienne est l'insuffisance de l'expérience immédiate, et de nos intuitions premières, toujours imprégnées d'affects et d'intérêt pragmatiques. Dans cette perspective, loin de considérer la connaissance comme une simple acquisition de données empiriques, et une accumulation continue d'informations, Bachelard n'a de cesse de souligner que le sujet doit préalablement modifier sa manière d'être au monde, et rectifier sa façon initiale de penser. C'est la thématique bien connue de la psychanalyse de la connaissance objective, comprise comme une catharsis intellectuelle et affective qui permet

au sujet de se détourner de lui-même pour penser adéquatement l'objet ou le phénomène à connaître. On peut en ce sens vraiment parler d'une conversion épistémique du sujet, et de l'importance de « réaliser la conversion rationaliste du sujet »[1], dans la mesure il s'agit pour lui de rompre avec la connaissance commune (*empirisme et réalisme = première position*) pour accéder à une forme plus adéquate, sinon plus parfaite, de connaissance du réel (*émergence de rationalité = seconde position*). Or si l'on se réfère aux analyses de la notion de conversion proposées par Michel Foucault[2] et Pierre Hadot[3], on peut distinguer un premier sens de la conversion, désigné par le terme de *metanoia* en grec, consistant dans une rupture avec les attitudes habituelles du moi, et dans une forme de renoncent au soi immédiat. Il nous semble que cela est présent dans l'épistémologie bachelardienne, par l'interprétation qu'elle propose de la formation de l'esprit scientifique et du nouvel esprit scientifique, étant donné que « l'esprit scientifique, sous sa forme évoluée, dans son activité vraiment assumée, est une *seconde nature* »[4]. Dans un style proche, Bachelard soulignera par ailleurs que le changement interne qui s'opère dans l'individu, quand il devient un « homme studieux », est une « promotion d'être »[5]. S'il nous fallait marquer cependant quelques nuances importantes avec la thématique de la conversion telle qu'elle apparaît dans le contexte antique des sagesses hellénistiques et romaines, au-delà du dénominateur commun que constitue la rupture avec l'existence immédiate et l'expérience ordinaire, avec ce qu'elles comportent de faussement naturel aux yeux du sujet, nous insisterions sur le fait que chez Bachelard la conversion épistémologique ne conduit pas à une transformation radicale et définitive de l'être individuel, étant donné que les obstacles épistémologiques et les facteurs archaïques de rêverie ne sont jamais complètement annulés ni réduits ; mais aussi qu'elle n'épuise pas l'ensemble des potentialités de surexistence du sujet humain, dans la mesure où il faut également tenir compte de la possibilité d'une conversion poétique.

Qu'en est-il alors du côté de la poétique bachelardienne ? Peut-on y déceler les lignes de force d'une réelle conversion du sujet ? Si tel est le cas, de quelle nature est cette conversion ? Est-elle du même type que celle engagée par la vie scientifique ? Nous devons en tout premier lieu souligner que se joue également, du côté de la rêverie poétique et de l'expérience onirique, une instance de démarcation avec l'être et la rêverie liés à l'existence

[1] RA, p. 127.
[2] Cf. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Seuil-Gallimard, 2001, pp. 15-20, 197-200.
[3] Cf. P. Hadot, « Conversion », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Éditions Albin Michel, 2002, pp. 223-235.
[4] ENG, p. 92.
[5] ENG, p. 36.

commune. C'est là encore une orientation bien connue de l'œuvre bachelardienne, qui consiste à opposer à la *fonction du réel*, marquée par l'« adaptation d'un esprit à des valeurs sociales »[1], une *fonction de l'irréel*, qui seule nous permettrait de « bien rêver, de rêver en restant fidèle à l'onirisme des archétypes qui sont enracinés dans l'inconscient humain »[2]. On pourrait sans doute parler en ce sens, sans pour autant mélanger les genres, d'une *rupture poétique* qui serait isomorphe à la *rupture épistémologique*, tant Bachelard insiste sur le fait qu'il n'y a pas solution de continuité entre ce qui est simplement perçu dans le cadre de l'expérience positive, sous le privilège réaliste de la vision, et ce qui est vraiment imaginé dans la cadre de l'expérience onirique, selon les valeurs expressives de la parole. Il s'agit alors de se défaire et de se libérer, par la rêverie, de « toutes les « préoccupations » qui encombraient la vie quotidienne »[3], c'est-à-dire de l'ensemble des soucis qui marquent l'existence ordinaire du sceau de la fonction du réel et de l'adaptation au monde tel qu'il est, de l'expérience de la contrainte sociale et de la dispersion de soi. Or si l'on fait correspondre à cette thématique centrale la proposition selon laquelle l'imagination poétique nous révèle aussi, dans son champ d'action propre, que l'« on doit définir un homme par l'ensemble des tendances qui le poussent à dépasser l'humaine condition »[4], mais aussi la double thèse selon laquelle l'imagination est la « faculté de nous libérer des images premières »[5], qu'elle « invente de la vie nouvelle, […] de l'esprit nouveau »[6], alors il ne fait aucun doute que l'expérience poétique, quand elle implique une participation active du rêveur aux images et au langage, détermine une deuxième ligne de transformation du sujet, comprise là encore comme une promotion d'existence. Car il ne s'agit pas simplement de rêver, mais de bien rêver. Néanmoins, si conversion il y a ici, ce n'est plus semble-t-il au même sens que dans l'expérience épistémique. En effet, loin de rompre avec soi, Bachelard nous invite alors à retrouver une sorte de *fidélité à soi*, qui ne paraît possible que dans le cadre de la solitude rêveuse et de la méditation solitaire :

> « La solitude est nécessaire pour nous détacher des rythmes occasionnels. En nous mettant en face de nous-mêmes, la solitude nous conduit à parler avec nous-mêmes[7].

[1] TRV, p. 9.
[2] TRV, p. 9.
[3] PR, p. 148.
[4] ER, p. 23.
[5] AS, p. 7.
[6] AS, p. 24.
[7] DR, p. 244.

Il ne s'agit pas de prolonger ou retrouver le moi ordinaire, c'est-à-dire celui qui s'agite et se dépense dans la vie quotidienne, ni même un quelconque soi essentiel, substantiel et donné, qui attendrait d'être actualisé par le sujet. Bien que Bachelard ne se prononce pas clairement sur ce point, tout nous laisse à penser qu'il est question pour chacun de trouver son « régime personnel » de rêverie poétique et de bien-être onirique, dans la fidélité non seulement à un élément matériel privilégié, mais aussi aux archétypes inconscients qui constituent le patrimoine onirique commun de l'humanité. Autrement dit, la conversion poétique est sensée nous permettre « de suivre, dans son plein essor, le *fantôme réel de notre nature imaginaire*, qui, s'il dominait notre vie, nous rendrait la vérité de notre être, l'énergie de notre dynamisme propre »[1]. Nous avons là selon nous une forte originalité de la pensée bachelardienne, qui reconduit la fidélité à soi-même, non pas à un moi constitué et caché au fond de l'intériorité personnelle, mais à un certain rapport du sujet avec une forme idéalisée du moi[2], qui dynamise l'existence au-delà du réel existant, sans en dériver. Nous voyons dans ce type de transformation poétique du sujet la deuxième forme de conversion identifiée par Foucault et Hadot – nommée en grec *epistrophè* – laquelle désigne un retour à soi, en l'occurrence ici un moi poétisé.

2. Les vertus étho-poïetiques de l'*exercitation*

Comme nous venons de le voir, certains développements de la pensée bachelardienne semblent bien aller dans le sens du perfectionnisme moral, en explicitant deux vecteurs privilégiés de la transformation du sujet, qui engagent une augmentation de l'existence et un devenir vers un état supérieur du moi, après rupture avec les facteurs d'inertie grevant l'expérience immédiate. Dans cette perspective, en suivant les deux axes de la conversion bachelardienne, en lutte contre les obstacles *épistémologiques* et contre les obstacles *poético-oniriques*, comprise dans le sens laïc du concept, c'est-à-dire comme un travail sur soi du sujet en vue d'une modification de sa manière de sentir, de penser et de rêver, et par conséquent de sa manière d'être et de se sentir dans le monde, nous sommes conduits à envisager la question des moyens concrets qui rendent possibles ce double mouvement d'émancipation et de réalisation de soi, le premier par dépassement de notre vision personnelle du réel, le second par réélaboration poético-onirique de notre être personnel,

[1] ER, p. 249.
[2] Sur le thème de la « psychologie idéalisante », cf. PR, chapitre II.

selon un double travail de *désubjectivation* et de *resubjectivation* à l'œuvre dans les deux cas. La question se pose en effet de savoir comment et dans quelle mesure le sujet peut concrètement œuvrer à la transformation de lui-même, et réaliser effectivement ce que Michel Foucault appelle pour sa part un travail éthopoïétique[1], défini comme travail qui a la qualité de transformer le mode d'être du sujet. Nous abordons ici aux « exercices de soi » et aux « exercices spirituels », qui se présentent comme les conditions de possibilité de la modification réelle de l'être du sujet, que nous pourrions tout aussi bien désigner par l'idée générale d' « exercitation », proposée par Montaigne au chapitre VI du livre II des *Essais*, en vue de souligner que les discours et les raisonnements ne sont pas assez puissants pour nous conduire en tant que tels vers l'action, si nous ne nous formons pas nous-même par une pratique personnelle, par une incorporation directe issue de la répétition de l'expérience. Nous comprenons par-là que le perfectionnement de soi ne dépend uniquement d'un décret de la volonté, ni d'un simple renversement de perspective dans les représentations. C'est l'être même du sujet qui est mis en jeu, dans le sens d'une épreuve existentielle, où le sujet se trouvera modifié par sa participation réelle à certaines activités. En sorte que l'on est conduit à parler d'une « expérience spirituelle », au sens large du terme, non pas au sens théologique et exclusivement religieux, même s'il s'agit là du contexte initial du mot. Michel Foucault propose de ce point de vue des analyses éclairantes sur la notion de spiritualité, qui permettent non seulement de lever la brume de mysticisme qui accompagne souvent le mot, de même que son usage dévoyé dans la culture populaire d'aujourd'hui. En effet, selon Foucault, la notion de « spiritualité », et ce malgré les équivoques et les malentendus auxquels elle peut donner lieu quand on n'en précise pas le sens et l'usage, « postule qu'il faut que le sujet se modifie, se transforme, se déplace, devienne, dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, autre que lui-même pour avoir accès à la vérité »[2]. Alors, selon Foucault, que le moment cartésien de la modernité philosophique réduit la connaissance à des questions de méthodes et de règles, de conditionnement psychologique et culturel, sans lien direct avec la question de l'être du sujet, la spiritualité telle qu'on la trouve définie dans le cadre des philosophies antiques implique au contraire un lien indissociable entre l'acte de connaître et la transformation préalable de soi. N'est-ce pas dans une certaine mesure ce que nous suggèrent également la psychanalyse de la connaissance et l'épistémologie non-cartésienne de Bachelard ? Ne

[1] Sur la notion d'*éthopoïétique*, cf. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet, op. cit.*, pp. 227-228.
[2] M. Foucault, *L'herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 17.

peut-on voir aussi dans l'accès du sujet rêvant à la vérité de son être une expérience spirituelle telle qu'on vient de la définir ?

Rien ne semble s'y opposer formellement, ni exclure une telle possibilité d'interprétation, à condition de bien préciser les conditions d'application, à la pensée bachelardienne, des concepts de spiritualité et d'exercices spirituels, ces derniers désignant de manière générale les « pratiques destinées à transformer le moi et à lui faire atteindre un niveau supérieur »[1]. Commençons par rappeler que selon Pierre Hadot il existe un rapport étroit entre le schème du perfectionnisme moral et la pratique des exercices de soi, de même que pour Michel Foucault la transformation de l'être du sujet est indissociable d'un ensemble de pratiques très concrètes, inscrites jusque dans la matérialité de l'existence. En lieu et place du schème juridique du juge et de la loi, associés à l'idée d'évaluation normative des hommes et des situations en fonction d'un code et d'obligations, on aborderait à un autre type d'*imaginaire moral*, qui valoriserait plutôt le schème de l'artiste, de l'artisan, et plus globalement du travailleur, s'attachant à produire une œuvre nouvelle par l'application de ses efforts et de son travail contre une matière existante, grâce au déploiement d'une action créatrice. Dans cette perspective, il convient de ne pas se méprendre sur le sens à donner à la qualification de ces exercices de soi comme étant des exercices spirituels. Ainsi que le remarque pertinemment Arnold Davidson[2], on peut extraire des différentes analyses et des diverses études consacrées aux exercices spirituels – dont Ignace de Loyola faisait dans son contexte propre des moyens de préparer et de disposer l'âme à s'engage dans la voie du salut – une grille de critères permettant de comprendre ce qu'est un exercice spirituel en général, en dehors de tout contexte théologique ou religieux. Davidson propose alors de prendre en compte trois critères principaux : 1) un *type d'activité* bien déterminé; 2) une *dimension du soi* sur laquelle s'exerce cette activité, en produisant des effets de rénovation du sujet, ou tout au moins de réorganisation de ses dispositions ; 3) le *mode de transformation de soi* et le *but visé*. Si l'on se base sur ces trois critères, on constate que les deux modes de conversion identifiés dans le cadre de la l'épistémologie et de la poétique chez Bachelard, dont nous venons de dégager les axes directeurs, semblent satisfaire à ces conditions de définition, dans la mesure où ils visent tous deux à une transformation du sujet, en s'appliquant à modifier un aspect particulier du moi, plus précisément dans le cas qui nous occupe sa capacité à (bien)

[1] P. Hadot, « Qu'est-ce que l'éthique ? », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 380.
[2] Cf. A. Davidson, « Foucault, le perfectionnisme et la tradition des exercices spirituels », in S. Laugier (s. dir. de), *La voix et la vertu*, *op. cit.*, pp. 452-453.

raisonner et sa disposition à (bien) rêver. Il nous restera néanmoins à déterminer quels sont les types d'activité concrète qui permettent la réalisation de ses modifications de l'être du sujet, autrement dit quels sont les exercices envisagés par Bachelard comme ayant un *effet performatif* sur l'individu. Pour conclure sur la question du sens à donner ici à la dimension de spiritualité de la morale perfectionniste, nous soulignerons que le refus d'une telle notion comme charriant des significations idéalistes ou spiritualistes douteuses dénotent un certain manque de vigilance conceptuelle, au profit d'une acception particulière du mot qui n'en épuise pas le sens philosophique. Ainsi que l'indique la citation faisant de la dialectique un « exercice spirituel indispensable », Bachelard fait lui aussi usage, d'une façon surprenante pour un épistémologue, du champ sémantique associé au mot « spirituel ». On en trouverait bien des exemples. Pour n'en citer ici que deux spécimens significatifs, on signalera un passage extrait du *Rationalisme appliqué,* ouvrage qui est loin de compter parmi les œuvres dites « spiritualistes », où Bachelard parle d'un « pragmatisme désigné comme un exercice spirituel anagogique, un pragmatisme qui chercherait des motifs de dépassement »[1] ; ou encore les deux dernières pages du *Nouvel esprit scientifique*, où Bachelard parle des « mutations spirituelles » impliquées par la nouvelle science, et de la compréhension intellectuelle comme d'un « élan spirituel ».

Nous comprenons ainsi l'idée d'« exercice » comme la dimension de pratique concrète de la transformation de soi, comme un engagement actif du sujet dans une activité qui implique un travail sur soi finalisé vers un progrès de culture ou une élévation du moi, qu'un auteur peut se proposer de présenter aux lecteurs en vue de suggérer les moyens réels d'un changement d'être ; et la qualification de « spirituels » comme n'étant pas logiquement liée aux pratiques religieuses, mais comme désignant une valeur existentielle, qui met en jeu notre mode d'être dans le monde, plus précisément une augmentation ou une promotion de notre manière d'être. C'est en ce sens que Hadot souligne qu'il n'a pas choisi le qualificatif « intellectuels » pour spécifier les exercices de soi, dans la mesure où il s'agit selon lui de changer l'être dans sa totalité, en mobilisant le corps, la sensibilité, l'imagination et l'intellect, autrement dit la manière d'être (*ethos*) et pas seulement la manière de penser (*logos*). Mais Bachelard use-t-il explicitement du lexique et de la sémantique de l'exercice spirituel, c'est-à-dire de la pratique destinée à la modification de soi ? Y a-t-il quelque chose qui relève, dans son discours et dans ses textes, du conseil adressé aux autres ou de l'exhortation au lecteur ?

[1] RA, p. 80.

Pour répondre à cette question centrale pour notre propos, qui peut légitimement venir à l'esprit de tout lecteur de la présente étude connaissant un peu l'œuvre bachelardienne, nous proposerons de commencer par une recension de quelques textes significatifs en cette matière. Ils nous permettrons de distribuer les exercices spirituels bachelardiens sur un spectre large, d'en dégager les différents champs d'application et les diverses modalités. Nous allons donc voir maintenant, présentés clairement et délibérément sous forme de « fragments de l'exercitation bachelardienne », quelques documents et autres pièces à ajouter au dossier des exercices de soi du perfectionnisme bachelardien.

Dans une conférence présentée à la Société française de philosophie en mars 1950, devant un public de philosophes professionnels et d'intellectuels chevronnés Bachelard nous explique, au détour d'une remarque empreinte de malice, que s'il avait des « conseils à donner à un psychisme fatigué », alors il lui suggèrerait franchement de se mettre dans de bonnes dispositions pour dormir, en suscitant pour lui-même des « rêves aquatiques », afin de « bien dormir »[1]. Ailleurs, à propos du travail du graveur Albert Flocon, il est question de comprendre son *Traité du burin* comme « un véritable recueil d'exercices pour la volonté digitale », dont la méditation rêveuse excite la puissance de travail de la main[2]. En outre, dans la cadre de la catharsis intellectuelle et affective impliquée par la psychanalyse de la connaissance et nécessaire à la constitution ou émergence du sujet rationnel, Bachelard nous dit qu'« sorte de psychanalyse, d'autopsychanalyse, doit être pratiquée pour empêcher l'esprit de s'ankyloser dans ses propres idées claires »[3], et qu'il aimerait bien convaincre le lecteur de « pratiquer un exercice où [il est] maître : se moquer de soi-même. Aucun progrès n'est possible dans la connaissance objective sans cette ironie autocritique »[4]. Pour être complet, il serait sûrement ici profitable ici de prolonger l'examen du versant épistémologique par une analyse serrée du chapitre consacré à la surveillance intellectuelle de soi dans le *Rationalisme appliqué*, car nous y voyons un aboutissement – de même qu'une conceptualisation plus rigoureuse – de la pratique de l'ironie autocritique à peine évoquée. Mais comme nous en avons déjà traité, nous nous contenterons ici de renvoyer directement le lecteur à ces pages suggestives, sinon lumineuses, que nous ne pouvons pas commenter ici sans alourdir notre pérégrination vagabonde au fil des textes. C'est pourquoi nous évoquerons maintenant quelques exemples pris du côté de l'œuvre poétique. On signalera, entre autres exercices possibles, l'idée d'un « bel exercice de la

[1] ENG, p. 76
[2] DR, p. 94.
[3] ENG, p. 98.
[4] PF, p. 18.

fonction d'habiter la maison rêvée »[1], qui est envisagé par Bachelard dans le cadre d'une rêverie du voyage associée au chemin de fer, ainsi que cette confidence méthodologique pour le moins explicite :

> Je me suis exercé à ce renversement de l'objectivité en subjectivité […] En m'exerçant à vivre personnellement, suivant la règle de l'élémentaire phénoménologie, je découvrais que le langage poétique était une ouverture vers les hauteurs de la parole[2]

Ou encore, pour parfaire ce portrait à la mode un peu cubiste ou impressionniste, l'exhortation à appliquer dans notre existence propre les vertus régénératrices et roboratives des rêveries vers l'enfance :

> Ce sont ces recherches morales qui doivent nous aider à reconstituer en nous l'esprit d'enfance et surtout à appliquer dans notre vie complexe l'esprit d'enfance. Dans cette « application », il faut que l'enfant qui subsiste en nous devienne vraiment le sujet de notre vie d'amour, le sujet de nos actes d'obligation, de nos actes bons […] Nous avons tant besoin des leçons d'une vie qui commence, d'une âme qui s'épanouit, d'un esprit qui s'ouvre[3].

Cependant, afin d'être complet dans notre recension, et de ne pas céder à la tentation de la « pensée de survol », il importe de renvoyer en dernier lieu aux recommandations, pour le moins audacieuses bien que parfois énigmatiques, que Bachelard nous propose relativement au temps, qui nous suggèrent d'essayer des techniques d'harmonisation des temporalités psychiques constituant le « tissu temporel de l'âme », afin de nous libérer des durées mal faites et des désorganisations multiples de notre rythme propre. Bachelard nous dit par exemple en ce sens, dans le cadre de sa réflexion métaphysique sur la nature du temps vécu et du temps pensé, qu'il s'est « exercé, par la méditation, à vider le temps vécu de son trop-plein, à sérier les divers plans des phénomènes temporels »[4] ; ou bien encore, de façon encore plus explicite, à propos « de ces séances de rythmanalyse [dont il sortait] rasséréné »[5], que « ces applications détaillées, dont [il a] personnellement constaté

[1] PE, p. 69.
[2] FPF, pp. 48-49.
[3] PR, pp. 113-114.
[4] DD, p. VI
[5] DD, p. IX.

l'efficacité, demandent un assez long exercice »[1]. C'est dans le contexte de ces mêmes pages consacrées à la rythmanalyse au chapitre VIII *La Dialectique de la durée* que nous voyons Bachelard, réputé par certains n'être qu'un austère épistémologue de la physique mathématique, ou au contraire un modeste voire fantaisiste philosophe de la littérature, évoquer diverses techniques temporelles, dont il laisse entendre qu'il les a personnellement testées, et qui permettent par exemple d'agir sur le rythme personnel en le modifiant par un travail associé de la respiration et de la marche, ou de se rendre endurant, dans un style proche de la fermeté d'âme stoïcienne ou cynique, à la douleur physique provoquée par « un mal de dent », ou bien encore de faire un bon usage des plaisirs, rendu possible par un « épicurisme profond » susceptible notamment de régler ou de réguler la consommation de « l'ambroisie » et des « divins alcools ». Sur ce point particulier de la temporalité, il est nécessaire de souligner avec insistance l'intérêt récurrent que Bachelard accorde à la question de l'usage du temps, qui donne lieu à différents types de chrono-techniques, dont l'objectif commun est de modifier le rapport du sujet au temps, qu'il s'agisse du temps vécu, du temps pensé ou encore du temps rêvé. Si l'on se reporte par exemple au deuxième chapitre du *Rationalisme appliqué*, on peut voir que Bachelard envisage la possibilité d'une « chronotechnique », censée permettre au sujet d'atteindre un « temps suspendu », « de se retirer du temps vécu, pour enchaîner ses pensées dans un ordre d'une nouvelle temporalité »[2], autrement dit le temps logique de la démonstration rationnelle et de l'enchaînement des raisons. Ainsi, il s'agit de rompre avec l'« auto-hypnotisme » de la vie quotidienne, régie par le temps vécu et les nécessités vitales, pour consacrer l'énergie du moi rationnel à l'effort de pensée, pour suivre la volonté de culture et la volonté d'intellectualité, ne serait-ce que le temps d'une heure de travail et d'étude sur un problème abstrait, car c'est un moyen « de *détemporaliser* le travail de la pensée pour le retemporaliser et obtenir les fulgurances de la pensée rationnelle »[3]. Or, bien que Bachelard ne donne pas ici de précisions ni d'indications, n'est-ce pas en lisant des livres et en faisant des exercices (au sens scolaire du terme !) que l'on peut suspendre momentanément les contingences du cours habituel des jours, et profiter du temps suspendu de la pensée ? Toujours est-il que la notion de temps suspendu nous permet d'établir un pont inattendu avec le champ poétique, dans la mesure où là aussi nous pouvons identifier des techniques de détemporalisation, revendiquées et assumées par Bachelard. Un premier exemple se

[1] DD, p. 146.
[2] RA, p. 26.
[3] RA, p. 27.

trouve dans l'article consacré à la Bible de Chagall, où Bachelard nous invite – nous exhorte ! – explicitement à un exercice de méditation temporelle sur les images du peintre. Voilà ce que nous dit alors Bachelard :

> Ne feuilletez pas le livre. Gardez-le ouvert à l'une de ses grandes pages, à une page qui « vous parle ». Et vous allez être pris par une des grandes rêveries de la temporalité, vous allez connaître la rêverie des millénaires. Chagall va vous apprendre à avoir, vous aussi, cinq ou six mille ans. […] Je rêve tant devant certaines planches de Chagall que je ne sais plus guère dans quel pays je suis, dans quelle profondeur des temps je me trouve enseveli. Ah ! que m'importe l'histoire puisque le passé est présent, puisqu'un passé qui n'est pas le mien vient s'enraciner en mon âme et de me donner des rêves sans fin. La passé de la Bible est une épopée de moralité. La profondeur des temps est redoublée en une profondeur des valeurs morales. […] Tous les visages réunis dans le livre de Chagall sont des caractères. En les contemplant on est pris dans une grande rêverie de moralité. A entrer dans ces rêveries de moralité, nous dépassons l'histoire, nous dépassons la psychologie. Les êtres présentés pas Chagall sont des êtres moraux, des exemplaires de vie morale. Le destin moral de l'homme trouve ici ses grands promoteurs. Près d'eux, nous devons prendre une leçon d'énergie destinale, avec eux nous pouvons plus courageusement accepter notre destin. Ainsi une rêverie immémoriale nous donne des impressions de permanence. Ces ancêtres de la moralité, ils demeurent en nous-mêmes. Le temps ne les a pas usés. Ils sont immobilisés par leur grandeur. Les petites vagues de la temporalité s'apaisent autour du souvenir de tels ancêtres de la vie morale[1].

Nous reviendrons plus loin sur l'idée d'« exemplaires de vie morale », ainsi que sur la perspective ouverte par la « rêverie de moralité » et la « leçon d'énergie destinale ». Pour le moment, nous retiendrons que la rêverie poétique susceptible d'être provoquée et conduite par la méditation des images du peintre rend elle aussi possible une expérience de détemporalisation, une pratique concrète de suspension du temps. C'est une idée-force que répétera Bachelard : la rêverie poétique nous permet d'abolir les limitations de notre existence réelle, située *hinc et nunc,* en nous emportant vers un ailleurs et en nous plongeant vers un jadis intemporel, situé au-delà ou en deçà des contingences et des drames

[1] DR, pp. 19-20.

de notre histoire personnelle. Les analyses consacrées aux rêveries vers l'enfance nous en donne une autre illustration exemplaire, dans la mesure où Bachelard nous explique que nous pouvons, en les pratiquant personnellement, activement et sincèrement, « profiter de la *détemporalisation* des états de grande rêverie »[1]. Là encore, il est question de rompre avec les contraintes habituelles de l'existence ordinaire, car « ces grandes heures de non-vie dominent la vie, approfondissent le passé d'un être en le détachant, par la solitude, des contingences étrangères à son être »[2]. Dans cette perspective, nous comprenons que nous disposons de différentes manières de transformer notre être par une modification de l'organisation temporelle de notre existence, y compris avec de simples rêveries sur les images, étant donné que selon Bachelard « l'être humain n'est jamais fixé, il n'est jamais là, jamais dans le temps où les autres le voient vivre, où il dit lui-même aux autres qu'il vit », et qu'« il suffit de changer d'images pour changer de temps »[3]. L'exercitation temporelle se présente par conséquent comme un vecteur privilégié, chez Bachelard, de la transformation et (re)création continuée de soi, selon les divers plans temporels de l'existence, dont l'harmonisation et l'organisation rythmique constituent une tâche inachevée, une épreuve personnelle sans cesse à reprendre et à poursuivre. Mais nous pouvons y travailler, en nous exerçant à sérier et à moduler nos diverses temporalités propres, en apprenant à « vivre sur notre rythme propre, en retrouvant, à notre gré, à la moindre fatigue, au moindre désespoir, l'impulsion de nos origines »[4]. Comment y parvenir concrètement ? Bachelard nous propose-t-il un exercice de chrono-technie spécifique pour nous libérer du temps contingent de la vie quotidienne et atteindre, ne serait-ce qu'en de rares instants, notre être le plus intime ? Sans prétendre mettre un point final à cette question massive et plutôt enchevêtrée, ni épuiser l'ensemble des propositions particulières disséminées dans les œuvres épistémologiques et poétiques, et dont nous avons entrevues ici quelques applications, nous placerons maintenant au terme de cette enquête un texte pour nous décisif, qui se présente presque comme un protocole personnel de méditation rythmanalytique, suggéré par Bachelard au lecteur. Il s'agit d'un bref passage, déjà cité au chapitre 6 du présent travail, dans lequel Bachelard nous invite à suivre une méthodologie pratique qui dans une certaine mesure pourrait rappeler certains exercices de la pratique du zen ou du yoga, ayant pour finalité d'introduire une rupture dans l'ordre des activités de la vie quotidienne, et du flux spontané des pensées. Voilà ce que dit en effet Bachelard :

[1] PR, p. 95.
[2] PR, p. 103.
[3] FPF, pp. 47-48.
[4] DD, p. IX.

> Voici alors les trois ordres d'expériences successives qui doivent délier l'être enchaîné dans le temps horizontal : 1°) s'habituer à ne pas référer son temps propre au temps des autres – briser les cadres sociaux de la durée ; 2°) s'habituer à ne pas référer son temps au temps des choses – briser les cadres phénoménaux de la durée ; 3°) s'habituer – dur exercice – à ne pas référer son temps propre au temps de la vie – ne plus savoir si le cœur bat, si la joie pousse – briser les cadres vitaux de la durée. Alors seulement on atteint la référence autosynchrone, au centre de soi-même, sans vie périphérique[1].

Nous avons cité une seconde fois ce texte, car nous voulons attirer l'attention du lecteur sur le caractère progressif, et surtout dirigé, de l'expérience concrète que Bachelard nous invite à vivre nous-mêmes. Le protocole obéit à la logique d'une triple rupture. Il s'agit d'abord de s'absenter des relations sociales pour s'isoler entrer dans la solitude (épochè sociale), puis de rompre avec le monde environnant, probablement en fermant les yeux (épochè phénoménale), pour finalement prendre de la distance avec son corps propre et les sensations physiques qui lui sont associées (épochè physiologique). On parviendrait peut-être ainsi à atteindre le temps pur, à vider le temps du trop-plein qui vient des activités au dehors, temps pur dont Bachelard nous dit ailleurs, dans sa conférence sur la multiplicité temporelle à la Société française de Philosophie, qu'il est mal connu :

> Le temps pur est bien mal connu ; il est, je crois, d'autant plus mal connu qu'il est plus vidé ; moins actif, privé des relations qui permettent de le mesurer. Dès qu'on est débarrassé des repères objectifs, on mesure le temps à la besogne que l'on fait plutôt que de mesurer la besogne au temps qu'elle réclame. On s'en apercevrait plus clairement si l'on s'interdisait la référence à un autre temps, au temps des horloges et des montres[2].

Toujours est-il que nous voyons là, dans l'invitation à travailler notre rapport intime au temps, la volonté d'essayer de mieux habiter le temps, c'est-à-dire de s'y sentir chez soi, autrement dit de s'y sentir bien, à la façon dont la rêverie cosmologisante nous permet de nous sentir bien dans le monde, en confiance. C'est là selon nous un exemple significatif et incontestable de proposition concrète, par Bachelard, d'un exercice de soi ayant pour

[1] DR, pp. 226-227.
[2] G. Bachelard, « La continuité et la multiplicité temporelles », *op. cit.*, p. 18.

objectif de rendre possible une transformation du sujet, en modifiant notre rapport intime au temps par la reconfiguration de notre temps propre (expérience subjective) par rapport à celui des autres (réalité sociale), des choses (monde objectif) et de la vie physiologique et organique (sensations du corps). Un tel exercice de chrono-technie est sûrement loin de nous conduire à une conversion radicale et définitive de l'existence, étant donné « que la vie, par ailleurs, se déroule et ramène ses nécessités, [ce qui] est sans doute une fatalité corporelle »[1]. Mais nous ne nous ne chagrinerons pas devant un tel sursaut de lucidité de la part de Bachelard, qui ne cède jamais selon nous aux sirènes dangereuses de la toute-puissance du sujet sur sa propre existence. Cela nous permet au contraire d'éviter l'illusion de croire que nous pouvons nous émanciper complètement des contingences matérielles et charnelles de l'existence que nous avons à vivre en tant qu'hommes. Bachelard n'hésite pas en effet à relativiser par ailleurs la confiance en nos possibilités de progrès, en parlant dans *La Dialectique de la durée* de « l'ombre de la mort dispersée dans la vie, autant de points sombres qui marquent tout ce qui veut mourir en nous », ou encore, cette fois-ci dans le *Lautréamont*, de « toutes ces petites morts partielles qui touchent à la fois les espoirs et la vigueur ».

3. La mobilisation des énergies morales

A ce stade de notre cheminement en direction de la dimension perfectionniste de l'œuvre bachelardienne, dont nous rappelons au passage avec insistance qu'elle ne peut prétendre à épuiser ni à totaliser l'ensemble de ses possibilités éthiques ou pratiques, nous soulignerons que le problème déterminant qui reste pour le moment en suspens dans le cadre de ce travail d'élucidation de la nature et des modalités des exercices de soi – à condition que l'on veuille bien être conséquent avec la volonté d'en appeler à la possibilité pour la philosophie d'être utile à celui qui veut penser les conditions d'une pratique morale concrète – n'est rien moins que le passage à la pratique réelle, non pas la pratique théorisée dans un « beau discours ». Car personne ne peut contester que le problème majeur de la pratique éthique, et de la vie morale, est l'agir en tant que tel, dans sa dimension effective, qui suppose pour devenir réalité autant fermeté d'âme que courage, une « vertu de force »[2]. Descartes, pourtant si confiant dans la puissance de la volonté et la résolution d'agir en fonction de ce que nous pensons être le mieux, ne reconnaissait-il pas « que ce n'est pas

[1] RA, p. 26.
[2] Sur cette notion, on consultera le petit livre de Georges Gusdorf intitulé *La vertu de force*, Paris, PUF, 1967.

tant la théorie, que la pratique, qui est difficile »[1] ? Ne bute-t-on pas alors irrémédiablement sur les phénomènes, bien connus des philosophes et de tout un chacun, que sont la faiblesse de la volonté (l'*acrasia*), la procrastination, cet art commun de différer ce qu'on sait pourtant devoir être fait ici et maintenant, ou plus simplement encore le découragement ? Paradoxalement, il ne s'agit pas vraiment d'objections rédhibitoires ou de difficultés insurmontables dans le cadre du perfectionnisme moral et des exercices de soi, qui ont justement pour vocation de nous préparer et de nous disposer à agir avec courage, en mobilisant toutes les ressources de nos facultés intellectuelles, imaginatives et affectives. Descartes admettait qu'« une longue et fréquente méditation » est nécessaire en matière de vie morale, et que les vertus ne sont pas vraiment efficientes si elles ne s'actualisent pas dans l'existence concrète. Or si le perfectionnisme est une morale en situation, supposant de déployer « une force de vie »[2], nous ne doutons pas que les textes de Bachelard regorgent de suggestions fécondes pour penser la mobilisation et l'augmentation de notre puissance d'agir, conditions sans lesquelles la pratique éthique demeure le vœu d'une « belle âme ». Dès lors, il nous faut suivre la piste bachelardienne du lien entre imagination et volonté. Car il ne faut pas oublier l'idée, centrale, de la mobilisation de la volonté par l'imagination, qu'on trouve thématisée dans *La Terre et les Rêveries de la volonté*. Loin de s'en remettre aux seules ressources de l'intellect et de la raison, qui permettent sûrement de bien juger, Bachelard adopte une option philosophique originale, en parlant d'imagination morale et de rêveries de la volonté. On comprend, à lire ces pages surprenantes, que pour Bachelard c'est la rêverie qui permet de tonifier la volonté, et d'engager pleinement nos énergies dans l'action, tout particulièrement face aux obstacles qui nous résistent (*coefficient d'adversité*). Par un processus de valorisation affective et imaginaire, nous pouvons induire en nous des « illusions » fécondes et utiles, qui nous poussent à travailler et à agir. Et si « l'exemple, c'est la causalité même en morale »[3], alors nul doute que c'est en se référant à des modèles concrets, qui sont « à notre portée », que l'on peut apprendre à s'orienter dans l'existence, en choisissant selon les circonstances, en fonction des problèmes qui se posent à nous, ceux qui nous conviennent, nous dynamisent ou nous apaisent. Ainsi, dans l'optique de ce que Stanley Cavell appelle l'auto-« éducation des adultes »[4], nous pensons que les voies de l'imagination moral explorées par Bachelard, avec ses personnages et ses folles images, donnent du « grain à moudre » à la philosophie morale contemporaine.

[1] Cf. R. Descartes, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, Flammarion, 1989, p. 102.
[2] S. Laugier, in *La voix et la vertu, op. cit.*, p. 28.
[3] AS, p. 130.
[4] S. Cavell, *Les voix de la raison*, trad. S. Laugier et N. Balso, Éditions du Seuil, 1996, p. 199.

Bachelard s'en effet montré attentif, dans les réflexions qu'il a développées à propos de l'action, à la dynamisation de la volonté d'agir par l'usage de l'imagination, qui devient une sorte de condition de possibilité de l'agir moral, qu'on peut avoir des raisons de ne pas considérer comme moral en tant que tel, mais comme infra-moral, ainsi que nous l'avons déjà suggéré plus haut en définissant le perfectionnisme moral. Cet aspect original de la pensée bachelardienne a été très bien cerné, explicité et prolongé par Jean-Philippe Pierron, qui explique notamment dans *Les Puissances de l'imagination* :

> Bachelard n'est pas l'homme du règlement et des vies enrégimentées dans la discipline des mœurs, lui qui est pourtant d'une grande rigueur lorsqu'il s'agit de l'ascèse scientifique. Par contre, il envisage la philosophie morale en se rendant témoin attentif et scrupuleux de tous ces matériaux imagés qui constituent une assise pour le déploiement de l'agir et du souci de bien agir. Sur ce dernier point, il sera alors question d'une véritable enquête sur le régime des images qui habitent et investissent l'agir humain, qui l'habillent et l'habilitent. […] Toutefois, une précaution s'impose. La reconnaissance de l'importance de l'imagination morale n'est pas un discrédit lancé à l'égard des morales rationnelles, ni un rejet de la raison pratique. Il s'agit plutôt d'enrichir la compréhension que l'on se fait de cette dernière, afin de prendre ses distances avec une lecture pauvre des mobiles de l'action, cantonnée à la seule dimension du rationalisable. Cette dernière ne voit pas que l'image donne à l'idée morale son profil ; qu'une volonté d'agir trouve dans l'image une adéquate et mobilisatrice expression[1].

Nous comprenons que la contribution de Bachelard à la réflexion éthique consiste à articuler une explication psychologique de l'action, prenant en considération le rôle central des puissances affectives et expressives dans la projection des conduites et la réalisation des actes, avec une enquête sur la valeur dynamisante « images imaginées », qui permettent de tonifier la volonté[2]. Il s'agit de coupler la réflexion sur la nature de l'action, sans la réduire au modèle unique de l'action rationnelle, avec une réflexion sur les moyens qui permettent de moduler l'action en intervenant sur les dispositions psychiques et les forces motrices qui sous-tendent la pratique. Pour Bachelard, l'action, même rationnelle ou intellectuelle, doit s'appuyer sur les énergies physiques et psychiques disponibles chez le sujet vivant.

[1] J.-P. Pierron, *Les puissances de l'imagination*, Paris, Éditions du Cerf, 2012, p. 69.
[2] Bachelard envisage même une « hygiène » par les images, qui tonifie l'être entier. Cf. TRV, pp. 338-339.

C'est ce que montre bien la thématique générale du tonus, de la tonalisation du sujet, qui apparaît aussi bien dans les textes consacrés à la science que dans ceux sur la poésie. Nous avons déjà évoqué la perspective du « tonus rationaliste », qui fait dire à Bachelard que l'homme rationaliste, loin d'être désincarné et apathique, autrement dit sans vie, « reconnaît, au contraire, toutes les forces de son corps, toutes les forces vigoureuses, toute la vigueur de sa pensée »[1]. Dans ce contexte, si l'on se fie à ce que dit Bachelard, on peut penser que la mobilisation du sujet pensant, en prise avec un problème à résoudre, dépend du couplage entre la difficulté, la résistance du problème et joie du dépassement, selon un schéma aux accents nietzschéens. C'est ce que semble nous suggérer la dernière page du *Rationalisme appliqué,* où l'on peut lire que le sujet qui parvient à comprendre le problème qui occupe ses pensées et mobilise ses efforts, est pour ainsi dire récompensé par « la joie de comprendre [qui] paie de toutes les peines »[2] endurées pendant le long et patient travail. Cependant, cette structure psycho-affective imbriquée, qui sous-tend la vie du sujet et donne ses valeurs psychologiques à l'action, fait l'objet d'une étude plus approfondie dans la réflexion sur l'onirisme du travail, que ce soit dans *La Terre et les Rêveries de la volonté* ou les articles « Le cosmos du fer »[3] et « Introductions à la dynamique du paysage »[4], autant de textes où Bachelard révèle le lien intime de la volonté d'agir avec les puissance de l'imagination. On peut lire notamment que la mise en œuvre du travail créateur nécessite une force de motivation, qui prend source dans les affects et les images. Pour commencer, qui est « le privilège insigne de la volonté »[5], le sujet doit se sentir sollicité par la matière sur laquelle il travaille, qui stimule l'action par sa résistance en activant « la fougue de la volonté »[6]. Il faut comprendre que la stimulation (excitation) de sujet se fait au moyen de l'imagination, qui donne au monde ou aux objets une figure d'interlocuteur, ami ou ennemi, au point qu'il devient un « tu » contre lequel agit le « je », pour reprendre les formules de Buber que Bachelard affectionne. Ainsi, le « goût de travailler », « les joies musculaires » et « l'effort créateur »[7] ont besoin d'être soutenus par un intérêt passionné, qui est sollicité par les images de la résistance du non-moi, contre lequel le sujet peut agir par son esprit (projet rationnel), sa main (réalisation concrète) et sa parole (récit de soi). En sorte que l'imagination et la volonté semblent nécessaires à un engagement réel dans l'action.

[1] ENG, p. 48.
[2] RA, p. 215.
[3] Cf. DR, pp. 54-59.
[4] CF. DR, pp. 70-93.
[5] DR, p. 74.
[6] DR, p. 71.
[7] TRV, pp. 7-8.

4. Le problème de la causalité morale

Néanmoins, sur quoi se fondent en dernière instance ces analyses bachelardiennes des conditions concrètes de l'agir, qui sont à la fois psychologiques, affectives et motrices, et dont l'effectivité rend possible un engagement dans l'action, en sorte de constituer une condition pré-morale du bien agir ? Est-il question d'une mécanique réfléchie et contrôlable ou d'une détermination plus ou moins inconsciente du comportement humain, étant donné que l'action des puissances affectives échappe dans une certaine mesure, selon Bachelard, aux pouvoirs de la conscience rationnelle ? Dans quelle mesure le sujet peut-il intervenir lui-même sur sa volonté et ses dispositions psychoaffective dans le but d'augmenter sa puissance d'agir ? En somme, quels sont les ressorts de la causalité intellectuelle et morale qui préside aux conduites humaines selon Bachelard, et permet alors l'explication du trajet qui mène du projet à la décision puis à l'action ?

Si nous devions situer Bachelard dans le tableau des orientations philosophiques en matière d'explication de l'action, nous serions embarrassés, dans la mesure où celui-ci ne semble pas se positionner explicitement par rapport aux débats classiques concernant le libre-arbitre et le déterminisme, tel qu'il est hérité de la tradition. Néanmoins, bien que Bachelard ne thématise pas clairement sa conception sur cette question, les analyses que nous venons de consacrer à la détermination de la volonté par les puissances affectives et imaginantes semblent nous orienter vers une forme singulière de déterminisme. On bute sur une difficulté, car si Bachelard affirme que la volonté est sollicitée par l'imagination et dépend également, pour la mise en œuvre de l'action, de facteurs infra-rationnels, il n'en demeure pas moins que son analyse de l'action défend la liberté de l'esprit. Peut-on voir ici une contradiction ? Il y aurait contradiction si Bachelard pensait la liberté sur le modèle du libre-arbitre cartésien, réactualisé aujourd'hui dans les différentes versions du problème de la « free will » Or, Bachelard semble plutôt défendre une forme de compatibilisme, conjuguant déterminisme et liberté. Sa psychologie non-cartésienne, telle qu'elle est déployée dans l'épistémologie et dans la poétique, semble en effet se répercuter dans sa conception de la volonté, de l'action, et plus généralement de l'agir moral. Loin de penser la liberté comme un pouvoir de choisir indifféremment parmi des possibles, Bachelard paraît plutôt adhérer à une conception dynamique et processuelle de la liberté, comprise comme un mouvement de libération. On peut le lire dans *L'Air et les Songes* :

> La métaphysique de la liberté […] ne peut se satisfaire d'un destin linéaire où l'être, à la croisée des chemins, s'imagine libre de choisir entre la gauche et la droite. A peine le choix est-il fait que tout le chemin révèle son unité. Penser sur une telle image, c'est faire, au lieu de la psychologie de la liberté, la psychologie de l'hésitation. Là encore, il faut dépasser l'étude descriptive et cinématique du mouvement libre pour atteindre une dynamique de libération.[1].

Dans cette perspective, on comprend que la conception bachelardienne de l'action ne dissocie pas la volonté du monde dans lequel l'homme doit agir. Il semble que la volonté, pour Bachelard, ne soit pas en position de spectatrice dégagée des situations et contextes dans lesquels le sujet individuel est pour ainsi dire inséré. Agir implique un engagement aux contacts des choses et des êtres, selon l'axe du temps transitif. L'action possède toujours un espace-temps. Or, si l'on se réfère aux analyses de *La Dialectique de la durée*, on constate que Bachelard décline le rôle de la volonté selon deux possibilités de conduite : 1) soit commencer (volonté qui déclenche) ; 2) soit continuer (volonté qui continue)[2]. La puissance de synthèse de la volonté consiste alors à déterminer une convergence des efforts, en vue de produire une conduite qui aura une certaine durée, stabilité et régularité. Mais on constate aussi que Bachelard insiste sur le schème du déclic, et donc sur la décision, en soulignant que « l'esprit est peut-être essentiellement un facteur de commencement »[3]. Quelle est alors l'opération de l'esprit qui intervient pour briser l'enchaînement causal des actions ? Comment peut-il y avoir liberté de l'esprit ? Pour saisir la position de Bachelard, qui paraît à première vue ambigüe, tendue entre l'affirmation de la causalité et de la liberté, il faut se reporter à sa conception probabiliste de la causalité, probabilisme qu'il reprend de la philosophie pluraliste de Dupréel. Elle est décrite dans *La Dialectique de la durée*, et consiste en une double thèse : congédier la nécessité, défendre l'« intervalle »[4]. Celui-ci représente la distance logique et temporelle qui s'intercale entre la cause et l'effet, et se présente comme l'occasion de rompre la chaîne causale. En sorte que le développement d'une chaîne causale, que ce soit dans l'ordre des choses ou dans l'ordre de l'esprit, est nécessairement accompagné selon Bachelard de la possibilité d'événements perturbateurs imprévus, qui constituent des déviations ou des arrêts.

[1] AS, p. 300.
[2] DD, p. 40.
[3] DD, p. 41.
[4] DD, p. 86.

On peut en déduire que la conception bachelardienne de l'action affirme, à l'encontre d'une théorie du libre-arbitre dégagé de l'enchaînement temporel des instants et des actes, la possibilité pour la personne de se libérer de son expérience psychologique contingente, à condition d'introduire une rupture dans l'ordre successif des pensés et du vécu. On retrouve ainsi la thématique du couplage de l'habitude et du progrès dans *L'Intuition de l'instant*, que nous avons déjà rencontré. Elle nous permet ici de comprendre que si le sujet est constitué initialement par un faisceau d'habitude plus ou moins contingent, alors il peut en changer, mais tout aussi bien les soutenir et les consolider. Il nous semble que ces deux points peuvent être convoqués ici comme soubassement de l'agir moral. Car Bachelard envisage bien l'idée d'une « causalité morale »[1], dont le ressort fécond serait l'exemple, qu'il soit pris chez les hommes ou dans la nature, comme on le voit dans les nombreuses pages où il est question de l'héroïsme de l'arbre ou de la montagne. De ce point de vue, il faudrait sans doute approfondir l'analyse de cette causalité morale en examinant de près les exemples que Bachelard nous donne de la vie éthique concrète. Celles-ci ne manquent pas, et si nous devions donner citer les cas qui nous paraissent instancier les vertus morales valorisées sous la plume bachelardienne, nous évoquerions alors : 1) l'*homme studieux*, qui exemplifie le courage intellectuel et l'opiniâtreté de l'homme qui cherche à comprendre ; 2) le *travailleur*, qui représente la vertu d'engagement dans une tâche sociale et la conformité à des normes impersonnelles 3) le *graveur*, qui exemplifie la vertu de force et la volonté de construire, et constitue une figure typique de l'engagement dans la création ; 4) l'*alchimiste*, qui représente la volonté de purification et la vertu de transformation, pris dans le jeu ambivalent des valeurs et des antivaleurs, ambivalence dont on a déjà dit qu'elle se trouvait une expression fondamentale dans la dialectique du bien et du mal ; 5) ou encore l'*enfant*, archétype de la vie qui commence, qui exemplifie la vertu d'émerveillement face qui devient alors « un monde qui a souvent la fraîcheur de l'enfance d'un monde »[2], alors même que généralement « la vie use vite les premiers étonnements »[3] ; enfant idéalisé dont la spontanéité créatrice nous révèle un mode d'être-au-monde toujours possible, au moins le temps d'une rêverie. Il y a là autant de figures ordinaires auxquelles on peut s'identifier sans prétendre à l'héroïsme lyrique et grand seigneur des mythes, et dont on peut s'inspirer en lisant les poètes et les romanciers[4], voire en allant au cinéma[1] !

[1] AS, p. 130.
[2] G. Bachelard, Préface à J. Boutonnier, *Les Dessins d'enfants*, Paris, Éditions du Scarabée, 1953, p. 6.
[3] PE, p. 107.
[4] Cf. J. Bouveresse, *La connaissance de l'écrivain. Sur la littérature, la vérité et la vie*, Marseille, Éditions Agone, coll. « Banc d'essais », 2008, notamment les §§ 19-20.

Aussi, nous avons de bonnes raisons de considérer que Bachelard est un représentant du perfectionnisme moral, dans la mesure où il nous donne à expérimenter en imagination, au moyen de personnages et d'images, les valeurs humaines et les vertus morales, ainsi que les drames éthiques de l'homme réel, engagé dans la vie au contact d'un monde résistant. Nous conclurons alors ce chapitre en soulignant l'importance et la valeur que Bachelard accorde à l'humanisation des puissances qui sensibilisent et dynamisent l'existence, sans jamais céder à la tentation de soumettre les forces imaginantes aux puissances affectives qui aliment la volonté de puissance, ou nous inviter à reproduire à l'identique ce que les divers exemples de vie morale nous donnent à penser, à voir et à sentir. La vie morale, comme l'action, est pour Bachelard appelée à créer des formes nouvelles, des nouvelles modalités de l'agir. C'est ce que nous suggère ce passage extrait du *Lautréamont* :

> C'est dans une réintégration de l'humain dans la vie ardente que nous voyons la première démarche de ce non-lautréamontisme. La question à poser est donc la suivant : Comment provoquer des métamorphoses vraiment humaines, vraiment anagénétiques, vraiment *ouvertes* ? La voie de l'effort humain directe n'est qu'un pauvre prolongement de l'effort animal. C'est dans le *rêve d'action* que résident les joies vraiment humaines de l'action. Faire agir sans agir, quitter le temps lié pour le temps libre, le temps de l'exécution pour le temps de la décision, le temps lourdement continu des fonctions pour le temps miroitant d'instants des projets, remplacer la philosophie de l'action, qui est trop souvent une philosophie de l'agitation, par une philosophie du repos, puis par une philosophie de la conscience de repos, de la conscience de solitude, de la conscience de la force en réserve, telles sont les tâches préliminaires pour une pédagogie de l'imagination. Il faut ensuite partir de ce repos de l'imagination pour retrouver des motifs de pensée sûrement désanimalisée, libre de tout entraînement, retranchée de l'hypnotisme des images, nettement détachée des *catégories* de l'entendement qui sont des concrétions de prudence spirituelle, « des états fossiles du refoulement intellectuel ». On aura ainsi rendu l'imagination à sa fonction d'essai, de risque, d'imprudence, de création[2].

Nous voyons là les lignes de force d'une conception ouverte et plurielle de l'action, qui ne peut se développer et s'actualiser que par un processus de transformation de soi.

---

[1] Cf. S. Cavell, *Le cinéma nous rend-t-ils meilleurs ?*, Bayard Jeunesse, 2010.
[2] LAU, pp. 154-155.

CHAPITRE 8

La valeur inductive de l'éducation

> L'enfant naît un *cerveau inachevé* et non pas, comme le postulat de l'ancienne pédagogie l'affirmait, avec un *cerveau inoccupé*. La société achève vraiment le cerveau de l'enfant ; elle l'achève par le langage, par l'instruction, par le dressage. Elle l'achever de diverses manières. En particulier […] on devrait achever le cerveau de l'enfant comme un organisme *ouvert*, comme l'organisme de fonctions psychiques ouvertes.
>
> G. Bachelard[1]

La conception perfectionniste des voies de la vie bonne, en tant qu'elle valorise les multiples dynamises par lesquels l'homme peut modifier son être, lequel est marqué par la contingence de son expérience première et les déterminations de sa situation dans le monde, est généralement indissociable d'une préoccupation pédagogique, qui se décline selon deux axes distincts, mais inséparables : l'éducation de l'enfant et l'auto-éducation de l'adulte. Avec cependant une nuance que Stanley Cavell n'a manqué de rappeler, à l'occasion d'un texte où il s'interroge sur la tendance qui pousser les adultes à généralement considérer qu'il leur « faudrait abandonner le projet de grandir »[2] dès que leurs corps a atteint sa maturité. Car pour l'adulte, en effet, « il n'est plus question de croissance naturelle, mais de *changement*. La conversion est un retournement de nos habitudes ; c'est pourquoi elle est symbolisée comme une renaissance »[3]. Nous allons montrer que Bachelard souscrit à cette conception de l'éducation, qui présuppose un besoin d'ouverture et de renouvellement au cœur de l'être humain. Il s'agira alors de déterminer quels sont les principes directeurs d'une éducation ouverte, qui se révèle soucieuse de transmettre non seulement des savoirs et des valeurs, mais aussi la volonté de continuer à apprendre, ainsi que la disposition au

[1] PN, p. 128.
[2] S. Cavell, *Les voix de la raison*, *op. cit.*, p. 199.
[3] *Ibidem*.

changement spirituel. Car si l'on se fie aux déclarations de Bachelard en ce qui concerne les propriétés définitoires d'une pensée ouverte, telles qu'elles sont exposées et décrites dans *La Philosophie du non* et telles qu'il les transpose sur la situation pédagogique, on peut en déduire qu'une éducation ouverte est soumise à une double exigence : non seulement former le sujet mais surtout lui donner des raisons de continuer à se former, et donc de se transformer lui-même en intériorisant un *habitus* au changement et au devenir. C'est ce que suggère la thèse bachelardienne selon laquelle la philosophie ouverte recherche activement, au contact d'expériences nouvelles et diversifiées, des motifs d'autocorrection, de révision, de rectification et de progression. Comme le dit Bachelard :

> C'est à une telle conclusion qu'il nous faudra arriver si nous voulons définir la philosophie de la connaissance scientifique comme une philosophie ouverte, comme la conscience d'un esprit qui se fonde en travaillant sur l'inconnu, en cherchant dans le réel ce qui contredit des connaissances antérieures. Avant tout, il faut prendre conscience du fait que l'expérience nouvelle dit *non* à l'expérience ancienne, sans cela, de toute évidence, il ne s'agit pas d'une expérience nouvelle[1].

Nous pensons que ce schéma est transposé à l'éducation en général chez Bachelard, dans la mesure où il défend une pédagogie fondée sur les principes de la connaissance ouverte, partagés avec Gonseth : une éducation orientée vers l'ouverture à la nouveauté, majorant les expériences qui poussent le sujet à réviser ses certitudes et à modifier sa manière de penser, et non pas les expériences qui confirment seulement les acquis du sujet, l'entretenant dans ce qu'il sait déjà. C'est à ces conditions, dans le sens d'un primat accordé à l'innovation spirituelle, qu'une éducation peut espérer induire des progrès, qu'ils soient individuels ou collectifs. Bachelard affirme clairement son ambition, ainsi que le montre clairement la citation que nous avons mis en exergue de ce chapitre : si la société forme l'être humain, en lui inculquant certaines manières particulières d'être, de parler, de penser, voire de sentir, alors il faut œuvrer à l'avènement d'une éducation qui favorise le goût et la capacité à changer, autant chez les éducateurs que chez les éduqués. On devrait instituer la capacité de « mobilité spirituelle » et de « division spirituelle »[2], dans l'horizon d'une éducation qui nous apprend le sens du possible et le sens de la variabilité des significations, afin de nous sensibiliser à l'invention et de mobiliser la liberté de l'esprit.

[1] Cf. PN, p. 9.
[2] PN, p. 128.

1. Les métaphores de l'éducation ouverte

Nous allons, dans le cadre de cette première section, examiner la notion d'éducation ouverte en partant de la réflexion sur une image, qui nous semble symboliser l'éducation telle qu'elle est conçue par Bachelard. Il s'agit de l'image de la « tête à refaire », qu'il sera question d'expliciter en se plaçant sous l'éclairage conjoint du rationnel et de l'imaginaire, dans le but de dégager les éléments de compréhension des processus éducatifs que suggèrent les trois variations principales de l'image de la tête : la « tête bien pleine », la « tête bien faite » et la « tête à refaire ». Nous espérons ainsi mettre en évidence la fécondité d'une méditation à partir d'une image pour faire émerger une intelligibilité de l'éducation telle que l'envisage Bachelard, une éducation qui se veut ouverte, non seulement dans son principe et dans sa mise en œuvre, mais aussi et surtout du point de vue de l'expérience subjective qu'elle détermine et qui l'accompagne, l'éducation ouverte étant indissociable d'une expérience de l'ouverture.

Commençons par introduire l'image qui nous servira de fil directeur et de point de départ. Elle se trouve dans un passage du premier chapitre de *La Formation de l'esprit scientifique*, dont nous restituons l'intégralité. Gaston Bachelard nous dit :

> C'est verser dans un vain optimisme que de penser que savoir sert automatiquement à savoir, que la culture devient d'autant plus facile qu'elle est plus étendue, que l'intelligence enfin, sanctionnée par des succès précoces, par de simples concours universitaires, se capitalise comme une richesse matérielle. En admettant même qu'une tête bien faite échappe au narcissisme intellectuel si fréquent dans la culture littéraire, dans l'adhésion passionnée aux jugements de goût, on peut sûrement dire qu'*une tête bien faite est malheureusement une tête fermée*. C'est un produit d'école. En fait, les crises de croissance de la pensée impliquent une refonte totale du système du savoir. *La tête bien faite doit être refaite*[1].

Dans ce texte, Bachelard tient ensemble la culture, le savoir, l'intelligence, le dynamisme de la pensée, et ne manque pas de critiquer la vision capitalisante de la culture. Tout se passe comme si l'on ne pouvait échapper, dans le contexte d'une réflexion sur

[1] FES, p. 16. Nous soulignons.

l'éducation, à la triangulation qui associe éducation, enseignement et culture dans l'horizon ouvert par la question du savoir. Mais si la dimension du savoir se présente comme centrale chez Bachelard, il est important de préciser que ce dernier ne met pas pour autant de côté dans ses réflexions la question de la sensibilité et de l'affectivité. Au contraire, sa philosophie n'a eu de cesse de montrer que le savoir – y compris dans la pensée scientifique et la connaissance objective – n'annule jamais la dimension de l'affect. Il y a plutôt sublimation et conversion des intérêts[1]. Le moment de l'affect n'est jamais supprimé, mais intégré dans une forme de dialectique sans synthèse finale ou achevée, voire une sorte de co-évolution. En ce sens, s'il prône une *réforme intellectuelle* dans nos façons de penser, en se basant sur les enseignements du nouvel esprit scientifique, Bachelard souligne l'importance d'une *catharsis affective*.

Cette remarque préliminaire étant posée, il est possible d'établir comme base de la réflexion ce rapport irréductible indentifiable chez Bachelard entre le savoir à produire, le savoir à organiser et le savoir à apprendre (ou à faire apprendre). La meilleure façon de s'assurer de son savoir, comme l'indique les premières lignes du chapitre 2 du *Rationalisme appliqué*, c'est de l'enseigner[2]. Celui qui sait, celui dont le savoir s'inscrit en pleine conscience de rationalité, dans l'assurance apodictique d'une culture solidement coordonné, doit pouvoir enseigner, mettre son savoir à l'épreuve du dialogue et de la rencontre de l'autre. C'est également en enseignant que l'on continue à apprendre et que l'on apprend le mieux[3], en prenant notamment conscience des blocages qui peuvent freiner l'acquisition d'une culture rationaliste.

Par ailleurs, de même que la structure de l'esprit doit se conformer aux conditions du savoir, la nature même de l'enseignement est fonction de ces conditions du savoir. Bachelard n'a de cesse de rappeler que nous devrions tirer les leçons des révolutions spirituelles qui ont agité et mis en branle la science à l'aube du 20^{e} siècle. Le nouvel esprit scientifique appelle un nouvel esprit pédagogique qui lui corresponde. Enseigner en se contentant des succès de la science du passé, sans tenter d'intégrer la nouvelle façon de faire la science, les nouvelles théories et les nouvelles découvertes à l'enseignement présent, c'est tourner l'éducation vers le passé de l'esprit.

[1] Dans *La Formation de l'esprit scientifique*, Bachelard affirme que « toute culture scientifique doit commencer […] par une catharsis intellectuelle et affective » (FES, p. 18). Dans un sens proche, on peut lire aussi dans *Le Rationalisme appliqué* que « la formation de l'esprit scientifique est non seulement une réforme de la connaissance vulgaire, mais encore une *conversion* des intérêts » (RA, p. 24).
[2] Cf. RA, p. 13 : « la meilleure manière de mesurer la solidité des idées [est] de les enseigner ».
[3] Dans *Le Rationalisme appliqué*, on peut lire : « enseigner est la meilleure façon d'apprendre » (RA, p. 12) ; mais aussi, sur la question de l'exigence d'une volonté d'apprendre prégnante chez le maître, que « rester un écolier doit être le vœu secret d'un maître » (RA, p. 23).

De sorte que nous ne distinguerons pas dans le cadre de cette courte étude les notions de culture, d'éducation et d'enseignement, que nous articulons sur la question du savoir, dans sa dimension intellectuelle et cognitive – cette clarification demanderait une plus longue exposition et n'est pas nécessaire pour notre enquête sur l'image de la « tête ». On pourrait d'ailleurs sur ce point rapprocher l'enseignement et la culture à partir des notions d'enseignement virtuel et d'enseignement réel, l'enseignement virtuel désignant plutôt chez Bachelard la culture, au sens de l'enseignement qu'un esprit se donne à lui-même (à travers l'étude et la lecture), l'enseignement réel, au contraire, renvoyant plutôt à la situation classique de la relation du professeur et de l'élève. Nous développerons notre propos dans l'espace ouvert par cette triangulation, dont chaque sommet indique une facette de la question du savoir[1].

En re-lisant les quelques lignes citées en exergue, on pense immédiatement, avec l'image de la « tête à refaire », à Montaigne et à sa célèbre image de la « tête bien pleine » et de la « tête bien faite » – image que l'on attribue d'ailleurs à tort à l'enfant, alors que Montaigne l'emploie à propos de l'éducateur. Toutefois, que peut-on dégager des totalisations synthétiques données par les différentes images de la tête ? Quelles sont les différences et les similitudes impliquées par les trois variations de l'image de la tête, la « tête bien pleine », la « tête bien faite » et la « tête à refaire » ? Pour répondre à ces questions, il faudra s'attacher à dégager les éléments qui permettront d'éclairer de façon réfléchissante ce que ces images nous donnent à comprendre dans une saisie directe et intuitive. Il ne s'agira pas d'expliquer des images par des concepts, dans une perspective qui serait assurément réductrice, mais de repérer les idées qui peuvent accompagner les trois images en question, pour les situer dans une certaine conception du processus éducatif, mêlant des éléments intuitifs et des éléments réflexifs, des images et des idées.

Dans un premier temps, il sera question d'analyser les images de la « tête », notamment d'un point de vue sémantique, à partir d'une référence au *mot*, à l'étymologie et à l'usage du terme même de « tête », en vue d'en clarifier le sens. Nous y puiserons des éléments pour esquisser la portée symbolique et le sens herméneutique de ces images de la « tête » dans le contexte du rapport du sujet au savoir. Notre propos consistera à dégager les éléments qui éclairent de façon réflexive ou réfléchissante ce que ces images nous donnent à comprendre dans une saisie directe et intuitive. Dans cette perspective, nous examinerons ces images dans le sens d'une compréhension de seconde approximation.

[1] Cf. RA, p. 14.

Pourquoi recourir à une image pour penser l'éducation ? En quel sens l'image de la tête « bien pleine », « bien faite » ou « à refaire » peut-elle nous permettre de mieux comprendre l'objet même auquel s'appliquent les efforts pédagogiques ?

Si l'on se réfère à l'histoire des idées, on s'aperçoit que c'est par référence à un modèle analogique, imagé et figuratif, que l'on s'efforce dans un premier temps de penser l'éducation. Deux paradigmes peuvent ici être convoqués. Le premier consiste à penser l'éducation par la métaphore de l'agriculture. Il s'agit de nourrir l'âme et de la soumettre à des exercices pour assurer sa croissance, dans le cadre d'une imagerie et d'une sémantique de la croissance, du développement, de la poussée, voire de l'élévation. Eduquer consiste à donner le bon dosage de nourriture et d'exercices permettant à l'individu de développer ses facultés et de s'accomplir selon sa nature, un réunissant les conditions idéales du développement d'une nature qu'on oriente et qu'on encadre, pour en faire une nature humanisée dont on contrôle et encadre le délicat développement. Le second modèle de l'action pédagogique, plutôt techniciste et productiviste, s'inscrit dans le contexte global est d'une production, sur la base d'une imagerie industrielle plutôt qu'artisanale. Il s'agit de produire des diplômés, considérés comme des effectifs. L'éducation consiste dans l'acquisition, au moyen de techniques d'apprentissage et d'une accoutumance à des rythmes de travail, des compétences nécessaires pour réussir dans la vie – notamment la vie professionnelle. Eduquer ne passe plus par l'exercice spirituel et la nourriture de l'âme, mais relève de techniques de fabrication, voire de conditionnement. Il n'est pas question de former des hommes mais de produire, par un enseignement spécialisé et partiel, des ingénieurs, des enseignants, des cadres, des ouvriers, etc.

De ces premiers éléments de réflexion, il est nécessaire de retenir la *fonction symbolisante* des modèles analogiques, dans la mesure où l'imagerie agricole comme le modèle productiviste donnent corps à un idéal pédagogique et permettent la figuration concrète d'une idée de l'éducation qui ne se laisse pas épuiser par un concept déterminé, à la compréhension bien circonscrite.

C'est dans ce contexte que nous examinerons les images de la tête, sous l'angle de la métaphore au sens large. Il va s'agir d'examiner la valeur des trois images/modèles pour la compréhension et l'intelligibilité de trois orientations pédagogiques.

De ce fait, il faut avant tout reprendre la référence à sa base, au chapitre 26 du livre I des *Essais* de Montaigne, intitulé « De l'institution des enfants :

> A un enfant de maison qui recherche les lettres, non pour le gain […], ni tant pour les commodités externes que pour les siennes propres, et pour s'en enrichir et parer au-dedans, ayant plutôt envie d'en tirer un habile homme qu'un homme savant, je voudrais aussi qu'on fût soigneux de lui choisir un conducteur qui eût plutôt la tête bien fait que bien pleine, et qu'on y requît tous les deux, mais plus les mœurs et l'entendement que la science[1].

C'est donc initialement l'éducateur qui doit avoir la « tête bien faite » selon les dires de Montaigne, non pas l'enfant. Mais si l'on y regarde de plus près, on se rend compte, au-delà de la lettre même des *Essais*, que l'on peut faire de cette image un modèle de l'éducation et de la culture. Si l'éducateur doit avoir la tête bien faite, on peut supposer qu'il en va de même pour l'enfant, le premier étant le modèle de formation du second.

Une première série de questions se pose ici : quelle précompréhension de l'objet de l'éducation est impliquée par la référence à la tête, en regard de sa portée analogique ? Et peut-on trouver dans l'étymologie du mot les éléments d'une première compréhension de la signification de la « tête » ?

De façon triviale et immédiate, le mot « tête » renvoie avant toute chose à la partie supérieure du corps, qu'il s'agisse de l'animal ou de l'humain. En ce qui concerne l'homme, la « tête » a été longtemps concurrencée par le mot « chef », d'où l'on tirera « couvre-chef ». On touche là à la signification la plus concrète du terme, directement associée au corps et à sa morphologie. A partir du 11^{e} et plus nettement au 13^{e} siècle, le mot « tête » désigne le visage quant à ses expressions. Il y a alors un premier déplacement de sens, dans la mesure où l'on s'intéresse à un aspect qui implique spécifiquement l'être humain, à travers les expressions de son visage, qui rendent visible au dehors ce qui se passe au-dedans. Mais c'est par une transposition au domaine psychologique que la référence à la « tête » se dé-fonctionnalise, se déréalise, pour opérer comme *symbole* de la vie psychique. La tête devient le « siège de la pensée » (1080), des idées, du jugement et des états psychologiques. On trouve vers 1160 l'expression « perdre la tête ». La tête désigne alors également la volonté – on dira « faire à sa tête » vers 1461 – et le lieu du souvenir – l'expression dérivée sera « avoir en tête » (1376). A partir de cette signification métaphorique, on trouvera différentes expressions ou locutions dans lesquelles entre le mot « tête », qui mêleront des valeurs abstraites et concrètes pour symboliser la pensée et la psyché. On parlera d'« avoir sa tête à soi » (1773), de « ne pas savoir où donner de la tête »

[1] Montaigne, *Essais*, I, chap. 26, *op. cit.*,, p. 222.

(1586). Par métonymie, le mot va jusqu'à désigner la personne elle-même, considérée dans un ensemble. Cela donne en emploi qualifié une « forte tête » (1690) ou en emploi déterminé une « tête à claques » (fin du XIX^{e}). A la fin du XIV^{e} siècle on dit même « laver la tête de quelqu'un » pour signifier la réprimande. Nous voyons donc que dans la référence métaphorique à la tête se joue une assimilation de la personne et de la pensée. La tête, en désignant le siège de la psyché, renvoie *in fine* à la personne dans son ensemble.

Il apparaît donc que la signification concrète de la tête comme partie du corps s'estompe au profit de la désignation de la seule pensée, signalant l'individu humain dans sa spécificité. De ce point de vue, on peut supposer que l'éducation consistera dans le fait de forcer la sauvagerie naturelle de l'enfance par la raison. Eduquer, c'est faire advenir en l'enfant la partie rationnelle qui fait son humanité. C'est arracher l'enfant à ses désirs sensibles pour le tourner progressivement vers l'intelligible, afin qu'il accède au règne de la culture et trouve sa place au sein de la communauté humaine.

Dans cette perspective, les variations de l'image de la tête relèvent d'une même orientation, qui est celle de l'éducation et de la culture dans leur dimension intellectuelle et cognitive. L'éducation porte essentiellement sur l'esprit et passe par le savoir. La question se pose néanmoins de savoir comment s'opère la prise de culture et la mise en œuvre du principe pédagogique de l'accession au savoir. C'est ce que nous allons considérer en examinant successivement les trois variations de l'image de la « tête », en dégageant notamment leur schème d'action pédagogique.

Commençons par la première variation, telle qu'elle est identifiable dans le texte des *Essais* avec ce que Montaigne désigne comme « tête bien pleine ». Que nous donne à comprendre cette image ? Qu'est-ce qu'une tête bien pleine et quelle conception de l'éducation implique-t-elle ? Nous pouvons convoquer ici la critique du pédantisme opérée par Montaigne dans le chapitre XXV du livre I des *Essais*, qui annonce en le précédant le développement sur l'éducation des enfants. Montaigne opère une distinction essentielle entre jugement et savoir, ce dernier étant compris à cet endroit comme savoir simplement livresque. Or on entre dans le cadre de la tête bien pleine quand – je cite – « le soin et la dépense de nos pères ne vise qu'à nous meubler la tête de science »[1]. Et Montaigne d'ajouter que dans ce contexte « nous ne travaillons qu'à remplir la mémoire, et laissons l'entendement et la conscience vide »[2]. Deux termes sont à retenir : meubler et remplir. On est dans le sillage d'une conception de l'esprit comme réceptacle, comme récipient, comme

[1] *Idem*, chap. 25, p. 206.
[2] *Ibidem*.

contenant dans lequel les savoirs viennent se déposer. Une correspondance surprenante peut ici être évoquée, mais que nous ne développerons pas. Il s'agit une nouvelle fois de l'étymologie. Si l'on se réfère au Dictionnaire Historique de la Langue Française édité par Le Robert, on s'aperçoit que le mot « tête », initialement écrit « teste » en 1050, vient du latin « testa », qui signifie « coquille » et « carapace ». On en tirera, par un transfert de sens utilisant l'analogie de forme, l'idée de « récipient ». Mais laissons là l'étymologie, qui ne nous apprend rien de plus, pour continuer notre analyse. Si l'objet même de l'éducation est un contenant, le schème pédagogique correspondant est par conséquent celui du remplissage. Eduquer, c'est remplir l'esprit. L'esprit est comme un vase vide qu'il s'agit de gorger de savoirs et de connaissances. Eduquer c'est ainsi deux choses : d'un côté transmettre – c'est le point de vue de l'éducateur –, de l'autre acquérir des savoirs – c'est le point de vue de l'éduqué. On réduit alors l'éducation à la transmission d'informations et à l'acquisition de savoirs, que ces derniers soient déposés dans des livres ou prodigués directement par l'éducateur. Il n'y a pas de dialogue entre le maître et l'élève. La communication est unilatérale, à sens unique. L'éducation passe par la modalité de la leçon que le disciple doit apprendre par cœur pour comprendre ce dont il est question. Dans cette perspective – c'est un point sur lequel nous reviendrons – on ne sollicite que la mémoire. La fonction mnésique constitue le rouage essentiel du processus éducatif. Les difficultés que peut rencontrer l'éducateur peuvent recevoir une solution d'ordre technique, on élabore des procédés et des méthodes pour améliorer la transmission des informations, optimiser leur réception et leur enregistrement par les élèves. Du point de vue de la relation au savoir, on s'inscrit alors dans le contexte d'une certaine passivité du sujet. La « matière » qui servira à la formation de l'esprit – plutôt à son remplissage – se pense selon un modèle informationnel. Le savoir, c'est de l'information[1]. Le langage et les stéréotypes langagiers de l'informatique de gestion et des technologies des systèmes d'information sont sur ces points explicites et révélateurs : on parle aujourd'hui de « gestion des connaissances », de la même façon que l'on parle de bases de données. De façon générale, retenons que la critique principale que nous pouvons adresser à l'éducation de la « tête bien pleine » réside dans le recours aux certitudes de ce que l'on garde en sa mémoire. On réduit le savoir et l'appendre à la modalité de l'avoir, dans le sillage des opérations d'acquisition, d'enregistrement, de conservation et d'utilisation du savoir.

[1] Sur la confusion entre connaissance et information, notamment dans le contexte contemporain, on consultera avec profit Lionel Naccache, *Perdons-nous connaissance ? De la Mythologie à la Neurologie*, Éditions Odile Jacob, coll. « Sciences », 2010.

Qu'en est-il de la « tête bien faite » ? Quels en sont les caractéristiques et le schème d'action pédagogique ? Cette variation de l'image de la « tête » correspond en premier lieu à la formation du jugement, et par extension à la formation de l'être dans sa totalité. Il ne s'agit pas d'accumuler des savoirs et des connaissances. L'essentiel, comme l'indique encore Montaigne, n'est pas tant de réciter sa leçon et de la savoir par cœur que de pouvoir la faire dans ses actions. La finalité de la tâche éducative est de former un homme habile, non pas un homme savant, un docte, un pédant. Le schème de l'éducation n'est plus celui de la transmission et de l'acquisition du savoir, mais celui de la formation et de l'assimilation. Du côté de l'action de l'enseignant, il s'agit de donner forme à une matière. On est face à une opération de façonnage, de moulage, qui nous renvoie à la figure du potier. Dans ce contexte, l'image de l'esprit n'est pas celle d'un contenant qui attend d'être rempli de sa substance. L'esprit se présente plutôt comme une matière brute, boue ou argile, que l'éducateur va façonner par son action. L'action de l'éducateur donne forme à la nature amorphe qu'est l'esprit de l'enfant. On est face à une activité productrice, *poïétique*, dans le sens d'un développement de dispositions préexistantes en fonction d'un modèle qui sert d'image directrice. C'est la perspective de la *Bildung*. Le processus éducatif présente alors une dimension active, dynamique, qui s'oppose à la statique et à la passivité du modèle simplement informationnel. En quoi consiste cette formation ? Quels en sont les moyens et les effets ? Comme le répète Montaigne, l'essentiel est de mettre en pratique et de s'exercer. Savoir par cœur, c'est se contenter de paroles et de mots. L'enfant que l'on éduque doit pouvoir agir, l'essentiel est dans la pratique et la transformation de soi par la pratique du jugement et l'exercice de la raison. La finalité de l'éducation est de faire advenir la figure humaine, et la culture se donne pour tâche de nous faire devenir meilleur et plus sage. La figure du maître antique – nous pensons tout particulièrement à Socrate – est ici toute proche, de même que la critique platonicienne adressée à la figure du sophiste.

Mais Montaigne ne condamne pas pour autant la science, il introduit plutôt un ordre, une hiérarchie : il faut d'abord former son jugement, ensuite apprendre la science. C'est que l'apprentissage livresque peut freiner l'exercice de l'entendement, il se présente comme un dressage abrutissant, qui appesantit l'esprit. On touche sur ce point au second schème de la pédagogie de la formation. L'action pédagogique de la formation du jugement se reconnaît à son effet assimilateur. Il s'agit de faire sien les connaissances acquises. Montaigne le dit clairement dans le chapitre sur la pédanterie – je cite :

> Il ne faut pas attacher le savoir à l'âme, il faut l'y incorporer[1].

Et d'ajouter, quelques pages plus loin :

> Les abeilles pillotent deçà delà les fleurs, mais elles en font après leur miel, qui est tout leur ; ce n'est plus thym ni marjolaine : ainsi les pièces empruntées d'autrui, il les transformera et confondra, pour en faire un ouvrage tout sien, à savoir son jugement. Son institution, son travail et son étude ne vise qu'à le former[2].

Or s'il faut faire son miel des connaissances acquises, c'est pour s'en trouver augmenter, fortifier. Ce serait une mauvaise façon d'apprendre des sciences que de penser que le but de la culture est d'être plus savant, pour faire parade ou briller en société. Du point de vue de la culture, il s'agit d'être mieux savant. La modalité de l'éducation de la « tête bien faite » n'est pas l'avoir, comme c'est le cas avec le remplissage de la « tête bien pleine », mais l'être. On passe du quantitatif – l'accumulation des connaissances – au qualitatif – l'essentiel est de bien penser et de bien faire selon la raison. On retrouve là, à travers ces réflexions pédagogiques, le rôle que Montaigne attribue à la philosophie : il faut s'instruire à vivre, former son jugement et ses mœurs. Or cela passe non seulement par l'entretien avec l'éducateur et la lecture, mais aussi et surtout par une pédagogie de l'acte, basée essentiellement sur l'exemple et les œuvres accomplies.

Venons-en maintenant à la dernière image : la « tête à refaire ». Dans quelle mesure peut-en dire avec Bachelard que la tête bien faite doit être refaite ? Qu'est-ce qui permet de désigner la tête bien faite comme produit d'école et par un principe de clôture ? En quel sens la tête bien faite est-elle une tête fermée ? Dans *La Formation de l'esprit scientifique*, il nous semble que Bachelard formule en fait une double critique. Dans un premier temps, il est question de la culture comme accumulation de savoir. Bachelard reprend des éléments que l'on trouvait déjà chez Montaigne. Le savoir n'est pas quelque chose qui relève du prêt à l'emploi, la valeur de la culture ne s'estime pas simplement en termes d'étendue, l'intelligence n'est pas quelque chose qui se capitalise comme des richesses. Nous n'y revenons pas. Dans un deuxième temps, le propos bachelardien s'adresse à l'image de la « tête bien faite ». Nous pensons y discerner la critique des habitudes intellectuelles. C'est semble-t-il le sens de la détermination de la « tête bien faite » comme produit scolaire, dans

[1] Montaigne, *Essais*, I, chap. 25, *op. cit.*, p. 212.
[2] *Idem*, chap. 26, pp. 224-225.

le sens le plus dépréciatif du terme. L'image de la « tête à refaire » nous met en présence d'un schème double, conjuguant des opérations de déformation et de réformation. Dans *La philosophie du non*, Bachelard nous invite à « dépasser les principes de la psychologie de la forme en donnant systématiquement une éducation à la déformation »[1]. Premièrement, on peut préciser que la formation pédagogique, du point de vue des commencements psychologiques, n'est pas fondamentalement première. En effet, la structure psychique n'est à sa base ni comme un vase vide, ni comme une matière brute qui attendrait d'être façonnée par l'imposition d'une forme. Du point de vue de l'affectivité, la structure psychique est compliquée, configurée par des complexes et des noyautages inconscients : il y a déjà, au départ, des valorisations affectives, des attachements irraisonnés, des jugements déformés. Les premières séductions de l'expérience immédiate et les premiers attachements à des phénomènes fortement valorisés, c'est à dire nos attachements immédiats et nos valorisations irraisonnées, déforment notre jugement. Notre jugement est dès le départ coefficienté par nos phobies et nos *philies*. Mais c'est également du point de vue même de l'intelligence qu'il faut tenir compte d'un principe de réforme. Il est question d'une réforme intellectuelle dans les processus pédagogiques, à mettre en relation avec la notion d'obstacle épistémologique. Bachelard précise dans *La Formation de l'esprit scientifique* que cette notion, développée à propos de la constitution d'une connaissance scientifique objective, dans le contexte du passage de l'esprit préscientifique à l'esprit scientifique, doit être prise en compte dans tout effort éducatif, et pas seulement à propos de l'enseignement de la science. Voyons ce que dit Bachelard :

> Dans l'éducation, la notion d'obstacle pédagogique est également méconnue. J'ai souvent été frappé du fait que les professeurs de sciences, plus encore que les autres si c'est possible, ne comprennent pas qu'on ne comprenne pas […] Les professeurs de sciences imaginent que l'esprit commence comme une leçon, qu'on peut toujours refaire une culture nonchalante en redoublant une classe, qu'on peut faire comprendre une démonstration en la répétant point par point. Ils n'ont pas réfléchi au fait que l'adolescent arrive dans la classe de Physique avec des connaissances empiriques déjà constituées : il s'agit alors non pas d'acquérir une culture expérimentale, mais bien de changer de culture expérimentale, de renverser les obstacles déjà amoncelés par la vie quotidienne[2].

[1] PN, p. 129.
[2] FES, p. 16. Nous soulignons.

Nous comprenons par-là que l'esprit n'est pas d'abord à former mais à déformer. On entre dans le champ pédagogique avec des habitudes intellectuelles, des certitudes acquises dans l'expérience première et ancrées dans l'intuition immédiate. De ce fait, il faut d'abord désapprendre avant de pouvoir véritablement apprendre, c'est à dire recommencer sa culture. C'est cela que nous suggère l'image de la « tête à refaire ». Il faut non seulement désapprendre les certitudes acquises dans la vie quotidienne, tout le donné immédiat acquis dans l'expérience première, mais surtout apprendre à penser autrement, à changer de méthodes et de principes. Ce sont là les principes d'ouverture qui président à l'éducation de la « tête à refaire ». L'expérience de l'ouverture commence par la remise en question des fondements et des principes sur lesquels s'appuient notre jugement et nos habitudes intellectuelles. Pour donner un avenir à la pensée et s'ouvrir au nouveau, au différent, il faut d'abord déconstruire notre passé, notre patrimoine intellectuel premier. Par ailleurs, Bachelard indiquera que l'apprendre passe par le comprendre. On n'apprend que ce l'on a bien compris et non pas l'inverse. On retient ce qu'on a compris, on oublie ce qu'on a seulement appris. Comprendre est une émergence de savoir et dans ce contexte le professeur est celui qui fait comprendre, plus que celui qui fait la leçon et ne sollicite que la mémoire. Et si l'on a compris, il est celui qui fait mieux comprendre. De ce point de vue, on peut rapprocher la structure du savoir à produire de la structure du savoir à apprendre et à transmettre. Comme le dit Bachelard dans *Le Rationalisme appliqué*:

> On pourra donner comme axiome de l'épistémologie : découvrir est la seule manière active de connaître. Corrélativement, faire découvrir est la seule méthode active d'enseigner[1].

Nous voyons donc se dessiner le schéma des idées qui peuvent accompagner l'image de la « tête à refaire ». Désapprendre, par l'expérience de la remise en question de l'acquis, est la condition du comprendre et de l'apprendre. L'esprit à enseigner doit se déprendre de ses habitudes intellectuelles, afin de pouvoir comprendre en le repassant le cheminement du savoir dans sa lente élaboration. C'est la transposition de la découverte dans le champ de la pédagogie. Une pédagogie active, dynamique, doit mobiliser l'esprit de l'élève en lui faisant re-parcourir le cheminement qui mène de la formulation des problèmes à la découverte des solutions. C'est tout le sens de la critique de la psychologie de la forme au profit d'une valorisation de l'action même de la déformation et des dynamismes qui

[1] RA, p. 38.

animent la pensée. Dans le contexte pédagogique de la « tête à refaire », il n'est pas tant question d'une formation de soi que d'une transformation qui s'active par l'effort éducatif. La finalité première de l'éducation ouverte est de provoquer des modifications spirituelles, d'amener le sujet enseigné à des transformations dans sa manière de penser et de juger. On ne commence jamais vraiment l'éducation, on la recommence. Il s'agit de reprendre sa culture initiale, de réorganiser le tissu des habitudes intellectuelles, de réformer le jugement par l'expérience de la déformation et de la transformation de l'esprit. C'est ainsi que se produit l'expérience de l'ouverture, l'ouverture étant toujours fonction d'un domaine antécédent déjà constitué.

2. Le spectre notionnel de l'éducation

Maintenant que nous avons restitués, de façon générale, les éléments à la fois concrets et abstraits ainsi que les schèmes d'action qui caractérisent la symbolisation de l'éducation par l'image de la « tête », il est nécessaire de prolonger et d'enrichir ces premières analyses par un examen du « pluralisme philosophique » attaché à la notion d'éducation, toujours sous l'angle du savoir à apprendre. Pour conjoindre l'esprit de rigueur à l'esprit de finesse et favoriser un double éclairage de la notion d'éducation ouverte, nous allons proposer des éléments de réflexion pour une analyse de la notion d'éducation dans le sens d'une philosophie dispersée. L'examen de l'éducation ouverte devra ainsi mobiliser les outils d'analyse du rationalisme ouvert proposés par Bachelard lui-même. Il s'agit de reconstituer le « spectre notionnel » de la notion d'éducation telle qu'elle que Bachelard en fait usage, en indiquant les diverses perspectives philosophiques qui peuvent la sous-tendre. De ce point de vue, nous reprendrons à nouveaux frais les éléments d'analyse que Bachelard développe dans *La Philosophie du non* dans la perspective de l'analyse philosophique spectrale et des profils épistémologiques. Leur application au contexte de l'éducation permettra de disperser l'analyse philosophique sur le spectre d'une rationalité élargie. Cette méthode d'analyse philosophique est développée par Bachelard dans le premier chapitre de *La Philosophie du non,* intitulé « Les diverses explications métaphysiques d'un concept scientifique ». Il s'agit de souligner avant tout qu'un concept scientifique ne connaît jamais un seul type d'explication ou une seule signification au cours de son évolution. On peut y

repérer au contraire la permanence d'idées philosophiques différentes, voire contraires[1]. Mais Bachelard précise d'emblée que les stades les plus évolués du concept scientifique n'annule pas complètement les précédents. Le rationalisme, par exemple, ne fait disparaître complètement le réalisme ou l'empirisme. Les conduites réalistes peuvent persister même dans les sciences les plus évoluées.

Dans quelle mesure pouvons-nous reprendre cet outil d'analyse qu'est le spectre notionnel de la philosophie dispersée pour l'appliquer à la notion d'éducation et situer les éléments qui spécifient l'éducation ouverte sur ce spectre ? Quelles sont les doctrines philosophiques qui traversent la notion d'éducation ? Nous devons ici préciser que cet essai de penser l'éducation par une analyse spectrale se distingue de la lettre même de l'analyse proposée par Bachelard sur au moins deux points. Premièrement, nous resterons sur le plan d'une réflexion générale. Nous ne prendrons pas appui sur des théories pédagogiques bien déterminées, sur l'œuvre de tel ou tel auteur, inscrite dans un période historique bien déterminée. Ce travail demanderait une analyse plus fine et plus développée, nourrie d'exemples et de documents. Il s'agit pour nous d'une tentative, d'un essai d'application générale de la méthode de la philosophie dispersée, en nous appuyant sur les éléments que nous avons dégagé dans l'étude des images de la « tête ». Deuxièmement, on pourrait nous objecter de transposer sur une notion générale un outil d'analyse élaboré pour des concepts bien déterminés et inscrit dans des doctrines scientifiques bien spécifiées. Mais nous pensons qu'une telle méthode gagne à être généralisée et doit pouvoir s'appliquer à des notions moins déterminées que les concepts scientifiques. Toute notion doit pouvoir être décrite selon un spectre notionnel, pour que l'on puisse déterminer l'ensemble des sens philosophiques qui la sous-tendent. La détermination du spectre notionnel de l'éducation, sous l'angle de l'apprendre et de l'acquisition du savoir, présente, nous semble-t-il, quatre doctrines principales, qui constitue autant de bandes du spectre : le réalisme naïf, l'empirisme, le rationalisme classique et le surrationalisme. Examinons chacune de ces perspectives philosophiques.

Le réalisme naïf consiste à valoriser le savoir à apprendre en termes de quantité et de possession. Le savoir serait de l'ordre de la possession et se voit valorisé comme un bien dont on devient le propriétaire. De ce point de vue, on réduit le savoir à l'ordre de la chose, que l'on peut acquérir, manipuler et conserver jalousement. La culture réaliste valorise la

[1] Sur le concept de masse, par exemple, on peut mettre en évidence un spectre notionnel qui va de l'animisme au rationalisme dialectique (ou surrationalisme), en passant par le réalisme, l'empirisme, le rationalisme classique et le rationalisme complexe. Chacune de ces doctrines constitue un moment de l'évolution du concept.

capitalisation du savoir. On acquiert un bien qu'il faut faire fructifier. On est sensible à la somme des connaissances acquises. On valorise la quantité de savoir dont on dispose. L'éducation et la culture se pensent ainsi, d'une part statiquement sous la modalité de l'avoir et du quantitatif, d'autre part dynamiquement sous le signe d'une action de capitalisation, activée par une volonté de posséder et donc une valorisation. Dans le réalisme, la culture est possession d'une richesse matérielle que l'on cherche à augmenter et à faire fructifier. Il s'agit d'acquérir un véritable « patrimoine intellectuel à enrichir » [1]. Nous retrouvons là la figure de la « tête bien pleine » et du pédant. Le savoir s'acquiert et se conserve comme un bien, dont on peut faire étalage et se vanter. L'essentiel n'est pas tant de savoir que de posséder des savoirs dont on tirera profit. On se contente de la certitude de la possession, dont on peut tirer un orgueil de la connaissance.

La deuxième bande du spectre est l'empirisme des idées acquises. Ce sont les résultats de la science qui constituent l'objet d'intérêt de l'empiriste. Il s'agit de considérer le savoir en termes de faits, du point de vue d'une détermination objective et positive. Cette perspective empiriste est à bien égards la plus prégnante dans l'enseignement et dans la pensée de la culture. La modalité de l'enseignement empiriste est un apprentissage basé sur les certitudes de la mémoire. Il ne s'agit pas de valoriser l'avoir et la possession, comme dans le réalisme naïf. On présente la culture comme somme des savoirs que l'on a appris. On enchaîne les savoirs dans le temps vécu, dans le psychologisme de l'acquisition des idées. Il n'y a pas dans l'empirisme de la pédagogie de principe d'ordre pour enchaîner les pensées et les savoirs selon des normes apodictiques. On reste dans la contingence de l'apprentissage par la mémoire. La culture n'est pas coordonnée par un système de normes. L'éducation se fait par juxtaposition des contenus de l'apprentissage. On pourrait renvoyer l'empirisme, comme nous l'avons fait pour le réalisme, à la « tête bien pleine ». La mémoire constitue le contenant dans lequel se dépose et se conserve les savoirs. L'éducation est un enregistrement. Sur ce dernier point nous pouvons évoquer la méthode empiriste pour évaluer la culture reçue. Il s'agit de mesurer l'acquisition du savoir au moyen d'exercices, d'examens et de concours, qui visent à répéter la culture acquise. Le questionnaire à choix multiples ou la récitation « par cœur » de la leçon représentent les instruments de mesure les plus efficaces pour une pédagogie empiriste. Or c'est à propos de la mémoire que nous pouvons introduire le critère de distinction entre la bande empiriste du spectre, et la perspective rationaliste. Comme le dit Bachelard dans « Le surrationalisme :

[1] ENG, p. 7.

> On confond toujours l'action décisive de la raison avec le recours monotone aux certitudes de la mémoire. Ce qu'on sait bien, ce qu'on a expérimenté plusieurs fois, ce qu'on répète fidèlement, aisément, chaleureusement, donne une impression de cohérence objective et rationnelle. *Le rationalisme prend alors un petit goût scolaire.* Il est élémentaire et pénible, gai comme une porte de prison, accueillant comme une *tradition*[1].

Nous devons retenir deux choses de ce texte. La première, c'est qu'il faut distinguer l'activité rationnelle de l'activité de la mémoire. Du point de vue rationaliste, le savoir ne se réduit pas aux résultats de la science, que l'on peut apprendre et enregistrer. Au contraire, le savoir rationaliste valorise plutôt la connaissance comme conclusion nécessaire d'un cheminement de pensée. C'est la dimension du sens du problème. Il s'agit de considérer toute connaissance comme réponse à une question, de re-parcourir le lent cheminement qui mène des difficultés qui activent la recherche à la formulation d'une réponse appropriée. On entre ainsi dans le spectre rationaliste. Il s'agit d'enchaîner les savoirs par des raisons, en ayant conscience non seulement de l'enchaînement nécessaire qui relier entre elles les connaissances, mais aussi de la hiérarchie des pensées. De ce point de vue, l'élève doit revivre l'instant fécond de la découverte. A la mémoire empirique qui enchaîne les faits sans principe de cohérence apodictique, qui nous demande simplement d'apprendre, il faut substituer une mémoire rationnelle, qui exige de nous l'effort de comprendre la perspective problématique dans laquelle une idée s'inscrit comme réponse à une question précise.

Il nous semble cependant nécessaire d'opérer ici une distinction, qui distribuera le spectre rationaliste en rationalisme classique et en rationalisme dialectique.

Le rationalisme classique présente en effet une dimension de clôture. Car s'il l'on ne se contente pas des idées, si l'on s'attache à bien penser selon l'ordre des raisons, on demeure dans le contexte d'une méthode figée et d'une structure invariable des principes rationnels. Le rationalisme prend un goût scolaire et dégénère en tradition, dans la mesure où le niveau des principes échappe à toute mise en question. On s'efforce de saisir la cohérence des idées et des connaissances sans interroger la structure d'approche qui rend raison de la base de l'édifice du savoir. Dans ce contexte, on donne à l'élève des cadres rationnels dont il ne doit pas interroger pas la valeur. On dispose d'une méthode invariable et d'une structure unitaire qui doivent pouvoir s'appliquer à toute question.

[1] ENG, p. 7.

Or le rationalisme appliqué défendu par Bachelard nous propose de penser la raison en termes de fonction et non de structure. Comme le suggère *La Philosophie du non*, il n'y a pas de raison sans occasions de raisonner. La pédagogie rationaliste ne peut se fonder sur une raison constituée, immuable et invariable. C'est la leçon qu'il faut tirer des enseignements de la science du XX^{e} siècle et du nouvel esprit scientifique. Le rationalisme ouvert doit se mettre au contact du champ qu'on doit informer. De ce point de vue surrationaliste, où l'on dialectise les principes de raison, il ne suffit pas d'apprendre à bien penser et à bien juger en fonction de normes définitives et selon un modèle unitaire de la raison. La pédagogie surrationaliste doit nous apprendre la mise en question des méthodes et la remise en cause de la rationalité où l'on se trouve – deux exigences que Bachelard intègre aux principes de la surveillance intellectuelle de soi. C'est à dire qu'il faut réserver chez l'enseigné la possibilité d'interroger et de mettre en problème, non seulement les savoirs acquis, mais surtout les méthodes apprises. Il faut apprendre à changer de méthode – ce qui vaut également pour l'éducateur – et à réorganiser ses principes. C'est le sens de la raison polémique et du rationalisme questionnant. La pédagogie surrationalisme doit intégrer les principes de la division spirituelle et de la dialectique des principes, afin d'ouvrir la raison sur un avenir et une perspective d'évolution. C'est là que réside l'expérience décisive de l'ouverture. Mais il s'agit là, comme le dit nettement Bachelard dans *La Formation de l'esprit scientifique*, de l'une des tâches les plus difficiles pour la culture. Nous dirons ainsi pour conclure que nous voyons, dans le tableau que nous venons d'esquisser, se dessiner dans ses grands traits le programme d'une éducation ouverte et plurielle, ouverte parce que dynamique et orientée vers l'avenir de culture – programme valable tant pour les éducateurs que pour les élèves et que l'on peut généraliser à l'ensemble des processus culturels. S'il faut se réformer et apprendre à mieux penser – c'est à dire refaire la tête bien faite – la culture ne peut se replier sur une forme définitive. Son ouverture réside dans son dynamisme et si l'on tire les leçons la pensée bachelardienne on s'aperçoit que l'on ne finit jamais d'appendre. L'éducation, même lorsque l'on est sorti de l'école, n'est jamais vraiment terminée. C'est une éducation permanente, rythmée par les organisations et réorganisations de sa propre culture, qui ouvre sur un avenir et une promotion d'être. Il nous faut toujours apprendre, non seulement apprendre à mieux penser mais aussi – nous n'en avons pas parlé mais c'est important – apprendre à mieux rêver. Car c'est finalement de l'homme vingt-quatre heures dont il s'agit avec l'éducation ouverte comprise dans son intégralité, de l'homme diurne et de l'homme nocturne, dans l'horizon d'une éducation et d'une culture qui exigent une anthropologie complète.

Or, l'une des difficultés repérées par Bachelard concerne le processus éducatif en tant quel, qui se révèle une source possible de blocages, étant donné que « la relation psychologique de maître à élève est une relation facilement pathogène »[1]. Or, du point de vue de l'enseignant, Bachelard montre dans *Le Rationalisme appliqué* que l'un des facteurs pathogènes principaux est identifiable dans la sévérité arbitraire et l'enseignement dogmatique, autrement dit dans la perspective d'une surveillance autoritaire, propre à bloquer le « besoin de progrès »[2] du psychisme. Bachelard va même jusqu'à envisager que l'action du maître devienne malheureusement irrationnelle et inhibitoire, contrairement aux orientations de l'éducation ouverte :

> Le maître, en son orgueil d'enseigner, s'établir chaque jour comme le père intellectuel de l'adolescent. L'obéissance qui, dans le règne de la culture, devrait être une pure conscience du vrai, prend alors, du fait de la paternité usurpée des maîtres, un goût insupportable d'irrationalisme. Il est irrationnel d'obéir à une loi avant d'être convaincu de la rationalité de la loi[3].

Ce que Bachelard veut souligner par ces considération c'est avant tout, selon nous, le besoin de dynamiser le sujet-enseigné en lui permettant non pas seulement d'intérioriser, mais surtout de comprendre la signification et la valeur des règles de culture. Il ne s'agit pas seulement d'exercer un pouvoir et de soumettre, pour conformer l'individu à la réalité sociale, en suivent l'entraînement de la seule fonction du réel. Or si l'enseignement se joue dans « l'application d'un esprit sur un autre »[4], on comprend que cette application puisse être pathogène, dans la mesure où l'enseignant peut devenir un obstacle, non pas à la transmission des savoirs en tant que tels, mais à l'évolution du psychisme. On peut avoir de bonnes raisons de penser que les réflexions bachelardiennes sur l'éducation sont sûrement tributaires du contexte pédagogique de son époque, mais nous pouvons encore en tirer un *idéal régulateur*, une inspiration et des perspectives fécondes pour réfléchir sur l'acte même d'enseigner aujourd'hui les progrès culturels. Car l'enseignement constitue bien un champ spécial de la culture, un contexte particulier entremêlant la confiance, l'autorité et la liberté individuelle, contexte que l'on pourrait peut-être rapprocher, au fil d'une analogie dont nous n'avons pas ici le temps d'examiner la valeur, de la relation soignant-soigné.

[1] FES, p. 19.
[2] RA, p. 72.
[3] LAU, p. 71.
[4] RA, p. 12.

Pour approfondir et préciser ces réflexions, nous allons nous référer maintenant à un texte bachelardien peu étudié et très peu connu, qui date de la même période que la publication de *La Formation de l'esprit scientifique*. Il s'agit d'une conférence faite en 1939 à l'École des Hautes Études de Gand, intitulée « La psychanalyse de la connaissance objective »[1], qui sera publié dans un volume collectif avec notamment des études de Dupréel, Le Senne et Jankélévitch. Dans son texte publié, Bachelard se propose de dégager sous une forme abstraite les leçons fondamentales de la psychanalyse, comme il le fait par ailleurs dans le cadre de la psychanalyse de la connaissance objective, autrement dit dans le but de les appliquer « aux efforts de la connaissance »[2], et de penser les conditions d'une « sublimation de la connaissance scientifique »[3]. Ce qui nous interpelle sensiblement dans ce texte si singulier, ce n'est pas vraiment la mise en correspondance entre le champ de l'enquête psychanalytique et le domaine de la réflexion épistémologique, qui est déjà à l'œuvre dans le cade de *La Formation de l'esprit scientifique*. C'est plutôt la précision de ce que peut être le champ du pathologique dans le domaine de la culture intellectuelle. Or les troubles psychoculturels sont subsumés par Bachelard sous la dénomination de logoses[4]. Si la psychanalyse s'attache aux névroses, dont les origines remontent à l'enfance, la psychanalyse de la connaissance, quant à elle, traite des logoses, dont la constitution remonte à l'adolescence. Bachelard précise alors que les *logoses* sont des troubles du raisonnement, de même que les névroses sont des troubles de la sensibilité[5]. Leur cause réside dans « la pseudo-culture d'une éducation fermée »[6], formée pendant l'adolescence plus nettement que pendant l'enfance, par l'intermédiaire de l'enseignement tel qu'il est généralement dispensé. Nous voyons alors se dévoiler toute l'importance et toute la valeur de l'enseignement pour la culture et les progrès de l'intelligence sous la plume de Bachelard. L'action sociale névrosante, qui détermine selon la psychanalyse classique des obstacles au développement d'un individu, se trouve une correspondance dans la culture intellectuelle : l'action sociale de l'enseignant peut constituer un frein au développement psychoculturel du sujet enseigné, et par conséquent bloquer son évolution.

---

[1] G. Bachelard, « La psychanalyse de la connaissance objective », *Études philosophiques*, Gand, École des Hautes Études, coll. « Annales de l'École des Hautes Études de Gand », 1939.
[2] *Ibidem*, p. 3.
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem*, p. 9.
[5] Bachelard se demande même si les obstacles épistémologiques n'auraient pas des correspondances en termes de « logoses ». Si tel est le cas, chaque type d'obstacle épistémologique (réalisme, animisme, etc.) aurait une « logose » correspondante. L'intuition bachelardienne, que le philosophe ne parvient pas à formaliser plus rigoureusement, lui fait cependant suggérer que le réaliste enchaînerait trop les connaissances, pendant que le nominaliste ne les enchaînerait pas assez.
[6] *Ibidem*.

Le problème vient du fait, selon Bachelard, que la pédagogie « classique » consiste à adapter l'individu à « une société bien définie, à une raison constituée, à un patrimoine intellectuel sûr »[1]. Il faut comprendre par-là que l'enseignement, de façon traditionnelle, consiste à transmettre des connaissances établies à des sujets considérés comme achevés, du moins en principe. L'image du vase vide que l'on remplit, chère à la sophistique, serait à même de symboliser cette vision classique de la pédagogie. On pourrait alors penser que la célèbre remarque inspirée par Montaigne[2] – une tête bien faite vaut mieux qu'une tête bien pleine – pourrait fonder, sur la base d'une autre imagerie, une éducation alternative : au lieu de remplir un vase, il s'agirait de façonner une matière brute. Mais il n'en est rien, car pour Bachelard, nous l'avons vu, « une tête bien faite est malheureusement une tête fermée […] un produit d'école »[3]. C'est que la structure psychique n'est pas à sa base ni comme un vase vide, ni comme une matière brute qui attendrait d'être façonnée par l'imposition d'une forme. Comme l'indiquait déjà nos premiers développements, la structure psychique est compliquée, configurée par des complexes et des noyautages : il y a déjà, au départ, des valorisations affectives, des attachements irraisonnés, des jugements déformés. Dans cette perspective, comme c'est le cas pour les névroses, les *logoses* relèveraient d'une double étiologie, biologique et sociale : du point de vue biologique, il s'agit de la base affective de toute activité psychique ; du point de vue social, il est question de l'action autoritaire et psycho-bloquante de l'enseignant. Le but de la psychanalyse de la connaissance objective sera donc, dans ce contexte, de déterminer les conditions d'une « catharsis intellectuelle et affective »[4]. Il s'agit de permettre au sujet de rompre avec ses complexes culturels, de dépasser sa première culture, toujours contingente, de désapprendre ses méthodes scolaires et ses automatismes intellectuels, par un effort prolongé de vigilance polémique et d'ironie autocritique. La « cure psychanalytique »[5] et la « psycho-thérapeutique culturelle »[6] dont Bachelard s'efforce de déterminer les principes se présentent comme les moyens d'une « éducation intellectuelle cathartique »[7], c'est à dire qu'elles devront rendre possible et favoriser une dynamique ouverte de la personnalité culturelle.

[1] G. Bachelard, « La psychanalyse de la connaissance objective », *op. cit.*, p. 12.
[2] Cf. Montaigne, *Essais*, I, chapitre XXVI : « De l'institution des enfants », Paris : Gallimard, 1965, p. 222. Montaigne dit, à propos de l'éducateur et non pas de l'enfant à instruire, comme on a tendance à le croire trop souvent : « je voudrais aussi qu'on fût soigneux de lui choisir un conducteur qui eût plutôt la tête bien faite que bien pleine, et qu'on y requit tous les deux, mais plus les mœurs et l'entendement que la science ».
[3] FES, p. 15.
[4] FES, p. 18.
[5] RA, p. 72.
[6] G. Bachelard, « La psychanalyse de la connaissance objective », *op. cit.*, p. 8.
[7] *Idem*, p. 3.

3. Le maître et l'élève : la relation pédagogique

On peut déduire des analyses précédentes que la relation du maître et de l'élève est capitale, au point que l'on pourrait être tenté de supposer chez Bachelard des réminiscences de la dialectique du maître et de l'esclave, transposée à la situation pédagogique. Mais cette orientation peut surprendre, et on aurait des raisons de se demander si Bachelard se réapproprie vraiment cette dialectique hégélienne. A notre connaissance, un seul texte, peu commenté et relativement court, renvoie explicitement au rapport du maître et de l'esclave. Il s'agit d'un passage situé au chapitre V du *Rationalisme appliqué*, consacré ainsi que nous l'avons déjà indiqué plus haut à la question du principe d'identité, à partir d'un examen de la valeur rationnelle du théorème de Pythagore ressaisi dans toute sa généralité et toute son extension. Le contexte dans lequel intervient cette référence au maître et à l'esclave peut surprendre au premier regard, car Bachelard convoque Hegel en le citant longuement pour souligner les insuffisances du jugement qu'il porte sur les mathématiques. Bachelard cite en effet dans son intégralité une page assez longue de *La Phénoménologie de l'esprit* où Hegel, après avoir au préalable indiqué que la démonstration du théorème de Pythagore demeure « une opération extérieure » à la vérité du triangle rectangle, conclue de façon générale que la réflexion est extérieure à la chose dans la connaissance mathématique. Le raisonnement hégélien se justifie de la façon suivante : dans la mesure où la démonstration, dans sa construction, démembre le triangle rectangle en éléments dissociés appartenant à d'autres figures et que l'on ne retrouve articulés qu'au terme de l'opération de construction, le triangle rectangle construit ne constitue pas en lui-même une totalité organique dont on pourrait ressaisir la nécessité intrinsèque. Il en résulterait que la nécessité de la démonstration n'est pas le résultat immanent du processus en lui-même de la construction du théorème, mais un résultat imposé après-coup au terme de la production du triangle rectangle. La conséquence en est que si la nécessité n'est pas intrinsèque mais imposée par une opération extérieure à la chose, alors il s'agit d'obéir, pour construire le triangle rectangle, à ce qui est prescrit après-coup par la démonstration. Or un tel jugement, qui reproche aux mathématiques de demeurer extérieures à l'objet, reste lui-même extérieur à la pensée mathématique. Hegel manquerait ainsi le « règne de la nécessité » et la « conscience de nécessité » propres à la pensée mathématique, et plus généralement à la pensée rationnelle. Et de Bachelard d'en tirer cette conclusion qui pourrait surprendre :

> Alors que Hegel a si bien vu la dialectique du maître et de l'esclave dans le règne de la vie morale et de la vie politique, il n'a pas vécu cette communion dans la nécessité qui synthétise la dialectique du maître et de l'élève dans la culture mathématique. Dans une telle culture on ne peut dire que la construction soit *imposée* par le maître et que l'élève n'ait qu'à *obéir*. Du fait qu'on a découvert la raison *profonde*, la *cause première* d'un théorème, on transcende toutes les contingences de la simple *constatation*. On quitte l'empirisme de pensée pour le rationalisme de pensée. Du fait que nous trouvons l'essence de la notion mathématique nous participons à la nécessité de son développement, nous devenons conscience d'une nécessité[1].

Nous retrouvons ici, comme nœud de la critique adressée par Bachelard au jugement hégélien sur les mathématiques, l'une des idées directrices de la conception bachelardienne de la pensée rationnelle, à savoir l'importance, pour qu'une connaissance soit véritablement rationnelle pour un sujet, de la conscience de la nécessité de cette connaissance. En l'absence d'une pleine conscience de rationalité, les connaissances acquises par un sujet ne sont que des savoirs positifs transmis de façon dogmatique comme simples résultats de la science. Il s'agit simplement de transmettre des connaissances particulières sans faire re-parcourir au sujet enseigné l'ensemble complexe des démarches, des opérations et des étapes qui conduisent nécessairement d'un problème bien spécifié à une conclusion justifiée rationnellement. Dans un tel contexte, il s'agirait bien d'imposer des savoirs constitués à un sujet passif et obéissant, sans que se joue pour lui le passage décisif d'une connaissance assertorique imposée par un tiers à une connaissance authentiquement rationnelle, c'est à dire comprise par le sujet lui-même dans sa nécessité interne. Pour reprendre ici encore la terminologie kantienne de l'*Architectonique de la raison pure*, une connaissance rationnelle (*cognitio ex principiis*), tirées des principes mêmes de la raison – qu'elle soit philosophique ou mathématique – peut dans le cadre de son acquisition par un sujet enseigné se réduire à une connaissance de type historique (*cognitio ex datis*), c'est à dire à une connaissance donnée de l'extérieur par l'expérience immédiate ou l'enseignement, c'est à dire apprise par imitation et mémorisation. Il faut comprendre par-là qu'une connaissance peut bien être objectivement rationnelle quant à son contenu, qu'il soit propositionnel ou bien conceptuel (par exemple une démonstration, un théorème, une définition conceptuelle), mais pourtant

[1] RA, chapitre V : « L'identité continuée », pp. 98-99.

demeurer historique subjectivement, du point d'un sujet qui demeure inféodé à une raison étrangère, extérieure, et ne ressaisit pas par un usage propre de la raison les principes comme la nécessité internes de cette connaissance[1]. Dans le vocabulaire de Bachelard, il s'agit donc de passer de l'empirisme de la connaissance au rationalisme, de la simple constatation à la compréhension – passage à l'occasion duquel se jouent pour le sujet enseigné une véritable « mutation philosophique »[2], « une prise de rationalité »[3] ainsi qu'une « promotion intellectuelle »[4], car « comprendre est une émergence du savoir »[5]. L'avènement de la conscience de la nécessité du savoir constitue la condition nécessaire pour passer d'une connaissance assertorique et contingente à une connaissance rationnelle et apodictique, c'est à dire la condition pour entrer vraiment dans « la pensée rationnelle comme pensée s'affirmant sur des idées clairement présentes à la conscience » [6]. Pour résumer, c'est quand « on devient nécessairement le sujet conscient de l'acte de comprendre »[7] que l'on peut prétendre à la conscience de rationalité et au *cogito* rationaliste.

Toutefois, comment accède-t-on effectivement à la conscience de rationalité, dans les faits ? Comment le passage du sujet empirique au sujet rationnel se fait-il *in concreto*, dans l'expérience même du sujet enseigné ? Quelles en sont les conditions de possibilité ainsi que les modalités effectives au-delà de la simple description (voire prescription) de l'idéal rationaliste à atteindre ? C'est sur ces questions touchant au « problème du dynamisme de pensée »[8] que Bachelard rejoint dans un premier temps Hegel, dans une perspective élargie qui nous semble impliquer en la retravaillant une intuition commune de la dialectique du maître et de l'élève avec la dialectique du maître et de l'esclave. Ce que nous voulons signer ici, c'est qu'au-delà de la discontinuité des thèmes et des contextes dans lesquels se jouent les réflexions de Bachelard (pensée rationnelle, enseignement rationaliste) et de Hegel (conscience de soi, liberté, travail) se dessine une continuité problématique fondamentale, qui est celle du progrès culturel d'un sujet initialement enraciné dans son

[1] Notons au passage sur cette question qu'il y aurait des leçons à tirer de Kant et Bachelard pour l'enseignement de la philosophie dans le secondaire, où l'étude des notions et des auteurs se réduit souvent à la simple transmission de connaissances positives détachées du contexte problématique qui leur donne sens et nécessité.
[2] RA, p. 17.
[3] RA, p. 20.
[4] RA, p. 17.
[5] RA, p. 19.
[6] RA, p. 32.
[7] RA, p. 215. Quelques lignes plus loin, dans la même page, Bachelard va même jusqu'à dire que « comprendre ne résume pas seulement un passé du savoir. Comprendre est l'acte même du devenir de l'esprit ».
[8] RA, p. 100.

expérience immédiate et subjective. Or il semble bien s'agir chez les deux philosophes de souligner la nécessité pour l'individu, pour qu'il y ait vraiment culture, au sens allemande de la *Bildung*, d'un travail effectif sur lui-même par la médiation de l'opposition à une autre conscience qui l'ordonne, dans le but non seulement de se détacher des contingences de l'expérience spontanée, immédiate et sensible de la conscience, mais aussi et surtout d'accéder progressivement à des formes supérieures – entendons par-là objectives et nécessaires – de la vie de l'esprit.

Essayons toutefois maintenant de préciser notre propos et d'apporter des éléments de réflexion détaillés pour étayer cette intuition directrice. Les correspondances et les recoupements des analyses bachelardiennes et hégéliennes peuvent dans un premier temps s'autoriser – comme point de départ d'une réflexion élargie – d'une remarque de Bachelard à propos de Hegel sur la question du dynamisme de pensée, toujours dans le chapitre V du *Rationalisme appliqué*[1]. Alors qu'il vient juste de déterminer « le règne de la repensée [comme] étant le règne même du rationalisme » – en soulignant comme « double principe pédagogique » : « pensez lentement et repensez vite » – Bachelard nous invite à considérer un passage de *La Phénoménologie de l'esprit* où Hegel souligne la patience nécessaire à la pénétration de l'esprit *dans ce qu'est savoir* – et non pas, il convient de le remarquer nettement, *dans le savoir* en tant que tel. Il s'agit plus particulièrement de « séjourner » dans la pensée – Bachelard précise quant à lui : dans la pensée d'une notion – afin d'en revivre les différents moments et d'en ressaisir l'ordre intrinsèque, jusqu'à en saisir la nécessité. Dans ce contexte, la détermination par Bachelard d'une « finalité de la notion », d'un but à atteindre par l'esprit enseigné qui doit penser et repenser sa pensée – ce qui au s'inscrit au minimum dans une double tâche, à savoir non seulement rompre avec la connaissance commune pour accéder à la connaissance scientifique, mais aussi et surtout convertir la connaissance assertorique en connaissance réellement apodictique – nous semble permettre de resituer l'ensemble de ses réflexions sur l'enseignement rationaliste (sommet de culture) dans son rapport avec la psychanalyse de la connaissance objective (entrée dans la culture). Or c'est à ce niveau que Bachelard renoue – volontairement ou non – avec des schèmes de pensée présents dans la dialectique du maître et de l'esclave.

De façon schématique nous pouvons, en re-collectionnant et en systématisant les « lignes de force » des réflexions bachelardiennes sur la pédagogie de la raison et la culture rationaliste telles qu'elles sont disséminées dans les œuvres épistémologiques[2], dégager

[1] RA, pp. 100-101.
[2] Nous pensons plus particulièrement ici à *La Formation de l'esprit scientifique* et au *Rationalisme appliqué*.

trois étapes nécessaires à l'émergence du *cogito* rationaliste, rendant possible la constitution d'un sujet rationnel conscient de la nécessité de ses connaissances et de l'apodicticité de sa culture. Premièrement, il convient de repartir de la structure générale de l'expérience immédiate telle qu'elle est décrite par Bachelard dès *La Formation de l'esprit scientifique* comme obstacle épistémologique. Caractérisé par des intérêts vitaux et des valorisations affectives, le sujet, mû essentiellement par les caprices de la conscience désirante, se réduit à l'homme sensible entraîné dans son rapport au monde par ses adhésions irréfléchies. Tout jugement sur le réel est alors d'emblée déformé par des valorisations subjectives enracinées dans le désir, par un engagement trop fort envers des objets valorisés comme sources d'une satisfaction intime. Pour se libérer de cette première modalité du rapport au réel, se déprendre de l'esprit concret voué à l'admiration des merveilles de la nature et ainsi prétendre à une connaissance objective, il faut passer selon Bachelard par une « catharsis intellectuelle et affective »[1]. C'est tout le sens de la psychanalyse de la connaissance objective que de mettre en évidence les conditions pour une conversion des intérêts du sujet : passer de l'« intérêt à la vie » à l'« intérêt à l'esprit »[2], en rompant la solidarité spontanée de l'esprit avec les intérêts vitaux. Or c'est là qu'intervient la dimension éducatrice et formatrice de la culture, et plus particulièrement de la culture rationnelle, car « la formation de l'esprit scientifique est non seulement une réforme de la connaissance vulgaire, mais encore une conversion des intérêts »[3]. C'est par un enseignement rationaliste que pourra s'opérer la transformation et l'élévation du sujet en devenir de culture.

Dans cette perspective, il apparaît que la seconde étape du devenir rationaliste du sujet s'articule autour de l'enseignement produit par le rationalisme enseignant. Dès lors, c'est la relation du maître à l'élève qu'il s'agit de considérer, dans un sens proche où chez Hegel c'est dans la relation à son autre qu'est le maître que l'esclave – encore soumis à ses intérêts vitaux et à son existence naturelle – apprend par son travail effectif à discipliner ses instincts pour accéder à une liberté authentique. Faut-il toutefois considérer que l'élève soit soumis au *maître-enseignant* comme l'esclave l'est au *maître-dominant* ? Le contexte bachelardien nous invite à déplacer le sens de la réflexion hégélienne, mais en conservant un point central de son développement : c'est par la négation de son propre désir et l'abandon de sa seule volonté individuelle que se joue pour le sujet une transformation positive de son être immédiat, à partir de son rapport à un autre qui au départ s'oppose et

[1] FES, p. 18.
[2] FES, p. 251.
[3] RA, p. 24.

s'impose à lui. Or nous retrouvons dans le texte bachelardien la considération lucide de l'opposition des sujets comme constitutive du rapport initial de l'élève au maître, condensée dans une formule de facture typiquement hégélienne : « Un sujet se pose en s'opposant à un autre sujet ». Mais Bachelard de préciser d'emblée que « cette opposition peut être entièrement rationnelle. Elle dérange la rationalité du disciple au profit d'une rationalité à plus large application du maître »[1]. Ce qui inaugure la relation pédagogique est donc bien une relation marquée par l'opposition et la lutte, dans la mesure même où il s'agit pour le maître de faire en sorte que les intérêts de l'élève soit déplacés et convertis, ce qui ne peut être vécu que comme une violence faite à la liberté dans son expression immédiate et spontanée. C'est pourquoi Bachelard insiste à de nombreuses reprises sur la « dimension pathogène » inscrite au cœur même de l'application de l'esprit du maître sur l'esprit de l'élève. Comme le disait déjà *La Formation de l'esprit scientifique* : « la relation de maître à élève est facilement pathogène »[2]. Et la relation est pathogène à partir du moment où l'enseignement du maître est simplement dogmatique, s'imposant de façon assertorique à l'esprit de l'élève dans toute sa contingence.

Cependant, nous voyons sous la plume de Bachelard se dégager les principes mêmes de la fécondité de l'action négatrice du maître dans son opposition à l'élève. Il ne s'agit pas d'imposer des contenus de savoir – c'est le type même de l'enseignement dogmatique pour lequel Bachelard n'a pas de mots assez durs en tant que frein et obstacle aux progrès culturels – sans tenir compte du travail effectif que doit réaliser le sujet enseigné pour se déprendre de ses premières tendances et de ses connaissances immédiates. Au contraire, « dans une éducation de rationalisme appliqué, de rationalisme en action de culture, le maître se présente comme un négateur des apparences, comme un frein à des conviction rapides »[3]. L'action négatrice du maître – posé comme un autre à qui on s'oppose – est dès lors bien circonscrite et ne constitue qu'une étape provisoire dans la prise de rationalité du sujet enseigné. Par ailleurs – c'est une précision capitale – il est nécessaire que s'efface progressivement la dimension personnelle associée au savoir du maître. C'est tout l'enjeu de « la pédagogie de l'erreur, de l'ignorance et de l'irréflexion »[4] promue par Bachelard. Comme nous l'avons déjà suggéré précédemment, il s'agit pour l'élève non pas d'acquérir des savoirs constitués (connaissance assertorique) mais de séjourner dans les différentes étapes de la pensée en devenir de rationalité pour accéder à la conscience de nécessité des

[1] RA, p. 21.
[2] FES, p. 19.
[3] RA, p. 21.
[4] FES, p. 18.

pensées (connaissance apodictique). Or le rôle de l'erreur consiste à faire émerger dans l'esprit enseigné non seulement les insuffisances des connaissances immédiates mais encore le problème dont les connaissances instituées seront la solution. Le maître peut ainsi promouvoir les exigences internes du processus de la pensée rationnelle et enseigner l'impersonnel des normes rationnelles, indépendantes de sa personne. Dès lors, l'action sociale et psychologique du maître ne constitue plus un frein au développement psychoculturel du sujet enseigné, bloquant sa prise de culture par l'imposition autoritaire d'un « patrimoine intellectuel sûr »[1] et d'un savoir déjà constitué. Dans cette perspective – c'est la troisième étape du processus – la dialectique du maître et de l'élève passe de sa polémique initiale au dialogue que Bachelard désigne par le concept de *cogitamus,* compris comme « cogito d'obligation mutuelle »[2] des sujets rationalistes disposés dans une relation dialoguée d'un *je* et d'un *tu*. Il faut comprendre par-là que le rationalisme enseignant se donne pour tâche de faire émerger dans l'esprit du rationalisme enseigné le « noyau » des raisons qui fondent la nécessité d'une connaissance objective. Le maître n'impose plus de l'extérieur une connaissance à l'élève, mais le conduit à penser ce que lui-même a été conduit à penser en raison même d'un problème bien spécifié. Le « cogito d'obligation mutuelle » s'institue ainsi comme « cogito d'induction mutuelle »[3], au sens où les sujets rationalistes s'accordent et s'entraînent mutuellement sur fond du rapport à un *autre* qui les obligent mutuellement en tant que sujets rationnels – *autre* qui se présente comme l'« autrui rationnel » qu'ils ont introjectés en eux en intériorisant les exigences de « surveillance intellectuelle de soi » propres à la pensée rationnelle, demandant des preuves et des raisons pour établir la connaissance dans sa nécessité intrinsèque. En somme, c'est en séjournant dans l'élément de la pensée rationnelle, en re-parcourant ensemble les étapes nécessaires du savoir par un co-travail effectif en tant que « travailleurs de la preuve », que le maître et l'élève se reconnaissent *in fine* mutuellement comme sujets rationnels.

Nous souhaitons, pour conclure cette section, mettre en évidence les lignes de fuite de notre propos, qui nécessiteraient des prolongements et des précisions pour approfondir cette nouvelle lecture croisée que nous avons proposée de Bachelard et Hegel. Selon un premier axe de réflexion, il nous semblerait nécessaire de prolonger l'analyse de la dialectique du maître et de l'élève dans la situation de l'éducation intellectuelle par une confrontation à certains textes de Hegel relatifs à l'importance de l'institution scolaire, comprise comme un

[1] Cf. « La psychanalyse de la connaissance objective », *op. cit.*.
[2] RA, p. 58.
[3] RA, p. 58.

milieu interhumain spécifique, dont la raison d'être est l'éducation même, et censé permettre aux autres instances éducatives telles que la famille ou la société de vraiment accomplir leur rôle pédagogique, éducatif, voire politique : instituer et améliorer l'humain. Une telle piste de travail nous est suggérée par les propositions de Bernard Bourgeois dans son *Hegel. Les actes de l'esprit*[1], où l'auteur affirme la nécessité de la reconnaissance d'une collectivité sociale pour la libération culturelle de l'individu, qui nous paraît en résonance avec l'importance accordée par Bachelard à la cité scientifique et à la socialisation de la vérité, s'il est vrai « l'école est le modèle le plus élevé de la vie sociale »[2]. Par ailleurs il s'agit, selon un deuxième axe, de souligner l'importance d'une analyse plus détaillée de la notion de travail dans la perspective de l'éducation chez Bachelard. Nous avons déjà souligné, avec Canguilhem, le rôle de plus en plus important que prend l'idée de travail dans l'œuvre bachelardienne, vers la fin des années 1940. Et bien que cette piste ne soit pas aperçue par Canguilhem, on doit remarquer que la plupart des références à de Hegel se trouvent dans *Le Rationalisme appliqué* et dans *La Terre et les Rêveries de la volonté*, où la valeur formative et presque psychanalytique du travail, au sens libératoire du terme, est souligné franchement par Bachelard, selon une double orientation, intellectuelle et onirique. Il convient alors de rappeler qu'il existe des correspondances indéniables en le travail du rationalisme actif et l'onirisme actif du travail, afin d'expliciter les liens étroits qui nous semblent unir de façon inattendue, au sein d'une « pensée du réveil », le travail effectif de la raison sur les problèmes et la rêverie de la volonté contre la matière résistante. Or si la poétique de la volonté au travail appelle une « philosophie du réveil »[3], il n'en demeure pas moins que le rationalisme actif engage une « psychologie de la pensée réveillée »[4]. Dans les deux situations, rationnelle et onirique, s'exprime une semblable activité dynamogénique de transformation corrélative du sujet et de l'objet : le sujet rationnel modifie sa structure intellectuelle en s'engageant dans les problèmes ardus de la science, de même que le sujet rêvant se transforme au contact des matières avec lesquelles il entre en lutte. On retrouve donc encore ici les valeurs anagogiques de l'effort de spiritualisation par lequel le sujet s'arrache à la torpeur de la vie immédiate, par une lutte contre les lourdeurs de l'expérience première. Pour comprendre la dynamologie du psychisme actif et du travail effectif, il faut déterminer « dans le réel le complément d'objet de tout projet subjectif »[5].

[1] B. Bourgeois, *Hegel. Les actes de l'esprit*, Paris, Vrin, 2001. Cf. le chapitre « De l'école : cité et société ».
[2] RA, p. 23.
[3] TRV, p. 158.
[4] RA, p. 101.
[5] TRV, p. 50.

4. Le travail comme auto-éducation continuée

Parce qu'elle met le sujet au travail, l'éducation inductive opère à la façon d'une psychanalyse spéciale, une psychanalyse en acte ou engagée pour ainsi dire, procédant par la dynamisation du sujet. En lui donnant des tâches à réaliser, elle mobilise ses facultés et ses capacités, que le sujet à l'œuvre doit déployer au mieux pour atteindre l'objectif visé. Or, à lire Bachelard, on constate assez vite que le schème pédagogique entre dans des jeux d'inversion surprenants avec l'expérience de l'adulte, que ce soit dans le cadre de la pensée scientifique ou de la rêverie poétique. On apprend à penser correctement en pensant comme les modèles représentés par les savants, qu'on soit enfant ou adulte, autrement dit en se mettant à l'école de la science. D'un autre point de vue, on apprend sûrement à mieux rêver et à faire un meilleur usage de nos facultés d'expression en se mettant à l'écoute des poètes. En ce sens, on peut dire avec Michel Fabre[1] que la problématique de la formation chez Bachelard se décline selon deux axes indissociables, qui se répondent, se recoupent voire se superposent : 1) le *niveau poïétique*, qui concerne les processus par lesquels le sujet humain prend forme, se rectifie et se transforme au contact des œuvres scientifiques ou poétiques ; 2) le *niveau pédagogique*, qui concerne la situation où un sujet s'efforce de faire revivre à un autre la découverte scientifique ou l'acte de création poétique, que ce soit par la lecture de poèmes ou par la construction scolaire de problèmes. Si la pointe de la pensée est la découverte, enseigner consistera à faire découvrir à l'autre, de même que si la valeur de l'imagination réside dans le surgissement d'images nouvelles, on s'efforcera alors de faire revivre le surgissement de l'image dans la conscience rêveuse. En sorte que la culture et l'école échangent leurs valeurs et leurs principes, en vue d'une formation de l'humain qui engage une quête d'existence, et même une « promotion d'existence ». Pour Bachelard, la culture et l'école sont définies par les valeurs, non par leur factualité. Dès lors on a raison de souligner que la philosophie bachelardienne est une « philosophie de l'effort »[2], sachant que même la « philosophie du repos n'est pas une philosophie de tout repos. Un philosophe ne peut chercher tranquillement la quiétude »[3]. Dans un style moins emphatique que celui d'un Hegel ou d'un Marx, il semble que Bachelard envisage le travail comme un vecteur d'une authentique humanisation, à condition qu'il soit orienté les sommets de l'existence.

[1] Cf. M. Fabre, *Bachelard éducateur*, Paris, PUF, 1995, pp. 172-173.
[2] *Ibidem*, p. 164.
[3] DD, p. I.

Dans cette perspective, nous adhérons à l'idée selon laquelle le bachelardisme implique une philosophie du travail, qui doit être comprise comme une réflexion sur les modes par lesquels le sujet se transforme de façon active au contact d'objet ou de matières, au sens propre ou au sens figuré. Comme le souligne Fabre :

> La philosophie de Bachelard est une pensée du travail : travailler des concepts, travailler des images, travailler des matières. Dans le travail, c'est la structure de l'objet qui commande : on ne peut lui transformer qu'en lui obéissant ! Inversement, pas de transformation des objets sans transformation de soi[1].

Nous allons ainsi examiner, pour conclure l'enquête sur les vertus anagogiques de la formation et transformation de soi, qui recouvre le domaine général de l'auto-éducation de l'adulte, quelques exemples des transformations de soi que le travail engage dans les situations humaines privilégiés par Bachelard : la vie intellectuelle et la vie onirique, la science et la poésie.

En ce qui concerne l'engagement rationaliste, on sait que pour Bachelard s'engager dans la pensée et la recherche scientifiques impliquent une rectification du sujet. Mais on ne remarque généralement pas que cette transformation de la structure psycho-cognitive est pensée dans l'horizon d'une « nouvelle nature » instituée par l'homme, en lui et en dehors de lui. Pour comprendre ces idées surprenantes, il faut resituer le contexte global de ce que Bachelard désigne comme des mutations spirituelles du sujet épistémique. On trouve à ce sujet une piste suggestive dans La Philosophie du non. Voilà ce que dit Bachelard, à propos de la nouvelle physique de son temps :

> D'une manière générale, l'étude de la microphysique nous oblige, à la fois, à penser autrement que ne le suggérait l'instruction prise dans l'expérience usuelle et autrement que ne l'obligerait une structure invariable de l'entendement[2].

Nous analyserons cette double affirmation en commençant par examiner dans quelle mesure il s'agit de penser autrement que nous ne le faisons dans notre expérience usuelle. L'exigence de penser autrement dans le contexte particulier de la mécanique atomistique découle nécessairement de la nature même de l'objet microphysique. En effet, les êtres subatomiques échappent à toute perception immédiate. Ils ne sont pas les objets possibles

[1] M. Fabre, *Bachelard éducateur*, *op. cit.*, p. 4.
[2] PN, p. 64.

d'une intuition empirique. Ne pouvant être saisi dans une expérience immédiate, intuitive, les catégories usuelles avec lesquelles nous pensons les objets comme des choses ne sont plus adéquates. Pour rendre compte de cette première insuffisance de la connaissance commune, il suffit de se référer à l'orientation langagière de l'expérience quotidienne et de nos idées premières, sur laquelle Bachelard insiste de façon récurrente. La connaissance commune prend naissance dans un dictionnaire et une grammaire qui ne nous livrent au fond que des « leçons de choses »[1]. Bachelard, dans une perspective proche de ce qu'avait déjà souligné Nietzsche dans *Le Crépuscule des idoles*[2] à propos de la croyance à l'être impliquée par les catégories du langage, met en relation la grammaire et la croyance en des entités permanentes et fixes. Et si nous pouvons parler de choses dans le cadre de la vie courante, d'entités bien définies les unes indépendamment des autres, séparables du système observateur, il n'en va plus de même dans le contexte de la science atomique. La pensée scientifique vise une connaissance discursive objectivement construite, non pas une connaissance toute intuitive simplement calquée sur les expériences premières formatées par l'usage du langage commun. Par ailleurs, la philosophie n'échappe pas à la visée critique de Bachelard. Car nombre de concepts fondamentaux de la tradition philosophique ne fonctionnent plus à partir du moment où il s'agit d'étudier des objets à l'échelle subatomique. Le cas de la catégorie de substance est le plus manifeste. Comment parler de substance avec des phénomènes qui ne peuvent pas être déterminés indépendamment de leur définition mathématique et de leur réalisation phénoménotechnique ? Des phénomènes pensés dans un tissu de relations et de variables mathématiques peuvent-ils encore se penser en termes de substances ? Avec la science contemporaine on ne pense plus à travers ce schème catégoriel. C'est qu'avec la Relativité et la mécanique quantique la science nous précipite dans une réalité relationnelle. Les éléments n'existent que dans leur relation. Certains caractères que l'on considérait comme essentiels à la réalité se voient effacés ou en tout cas profondément remis en cause. La qualité, catégorie philosophique fondamentale, se pense ainsi à travers la relation de l'objet et du milieu qui l'entoure. La qualité n'est plus l'attribut ou la simple propriété d'une entité pensée comme substance, support ou substrat. Nous pouvons nous référer au renversement de la conception du poids et de la pesanteur pour illustrer ce point : « la qualité qui nous fait paraître les corps pesants n'est pas un attribut qui appartient à chacun d'entre eux, mais simple fonction de leur rapport »[3]. La

[1] IA, p. 132
[2] F. Nietzsche, *Œuvres*, tome II, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, p. 965.
[3] VIR, pp. 102-103.

masse est fonction du rapport de la vitesse et de l'impulsion, elle ne peut se réduire à une qualité d'un objet considéré comme une chose. De sorte que dans l'esprit relativiste il n'y a pas de réel pensé antécédemment de la relation des éléments entre eux. La relation prime sur l'être, elle est même la condition de l'être. Une chose n'est qu'en fonction de sa relation avec d'autres éléments. L'essence des éléments est contemporaine de leur relation.

Dès lors, ne sommes-nous pas nécessairement enjoins à penser autrement ? Si le langage commun nous met en présence de choses, l'accession au nouvel esprit scientifique n'implique-t-elle pas à titre de conséquence nécessaire une mutation dans la façon de penser ? Nous touchons là à l'une des thèses majeures de l'épistémologie bachelardienne, à savoir la réforme subjective impliquée par le nouvel esprit scientifique. Avec la science contemporaine se produit une véritable mutation de l'esprit, dans la mesure où en nous invitant à une nouvelle pensée, la science contemporaine nous propose un nouveau type de représentation et de ce fait un « nouveau monde »[1]. A ce niveau de l'analyse, une précision est indispensable pour saisir la spécificité et la fécondité de l'épistémologie bachelardienne. Bachelard ne se contente pas de souligner la transformation corrélative des concepts et des objets à connaître pour mettre en évidence la variabilité des méthodes en fonction des domaines d'expérience. Les conséquences sont plus profondes et appellent une reconsidération de la raison elle-même. Ce sont les structures même de l'entendement qui se modifient avec les nouvelles catégories de pensée de la science contemporaine. Bachelard en conclura que la raison est dans l'histoire, en devenir. La structure même de l'esprit varie avec la réorganisation des principes de bases de la pensée scientifique. Il n'est pas question d'un simple changement de paradigme, nous sommes pour ainsi dire plongés dans un nouvel univers réflexif. Faire œuvre de savant avant les révolutions relativistes et quantiques ou après ne renvoie pas au même type d'activité de l'esprit scientifique. Il y a véritablement rupture, non pas au sens de simple réorganisation mais aussi au sens de rupture inaugurale. C'est une nouvelle ère qui s'ouvre, en l'occurrence celle du nouvel esprit scientifique. Il est question de nouvelles bases de la psychologie scientifique, de nouveaux cadres de la façon même de faire de la science. Le "geste" scientifique n'est plus le même et n'a plus la même portée. Dans cette perspective, les processus d'objectivation de la science se doublent d'une trajectoire psychologique. Changer d'objet, c'est aussi changer de psychologie, c'est s'engager dans des modifications profondes dans sa manière de penser. Il semble alors possible de généraliser à la formation de l'esprit scientifique

[1] PN, p. 122.

l'exemple de mutation spirituelle propre à la science contemporaine. C'est ce que fait Bachelard, en insistant sur l'orientation psychologique de la formation de l'esprit scientifique et en analysant les processus qui nous donnent à comprendre la logique de la recherche.

Cependant, peut-on aller jusqu'à qualifier l'accession à l'esprit scientifique comme émergence d'une seconde nature, comme le fait Bachelard dans l'extrait que nous cité en introduction ? En insistant sur la dimension psychologique, Bachelard ne tend-t-il pas vers un certain psychologisme ? Par ailleurs, comment concilier sa promotion de la dimension psychologique de la recherche scientifique avec la nécessité qu'il évoque à plusieurs reprises de se déprendre de notre expérience psychologique quotidienne ? Dans quelle mesure Bachelard peut-il affirmer l'implication psychologique du sujet dans l'activité scientifique tout en réclamant une « différentielle de dépsychologisation »[1] de la connaissance personnelle ? N'est-il pas contradictoire de spécifier la connaissance commune par des valeurs psychologiques et de penser en même temps une trajectoire psychologique du sujet de la science, tout en posant une rupture irréductible entre connaissance commune et connaissance scientifique ? C'est justement l'idée de seconde nature, émergent avec les valeurs rationnelles, qui permet à Bachelard de concilier ces deux perspectives apparemment contradictoires. Il est question de deux plans différents, de deux couches de sens différentes de la dimension psychologique de l'activité du sujet épistémique. De sorte qu'il est nécessaire de cerner deux types antagonistes de psychologie pour mettre en relief la spécificité originale de l'activité réflexive du sujet de la science et la fécondité de la position bachelardienne quant à la psychologie de la recherche. Commençons par le sujet de la connaissance commune. Comme nous l'avons déjà évoqué, le sujet de la connaissance commune pense les objets à travers le schème substantiel de la chose. Néanmoins, cette particularité de la connaissance immédiate est une condition nécessaire mais pas suffisante pour comprendre dans sa spécificité l'insuffisance de la connaissance première. D'un point de vue psychologique, la connaissance commune est animée par une sorte de curiosité naïve, le sujet se laisse enthousiasmé par la diversité que lui livre la perception des objets dans une phénoménologie immédiate. Quel est le moteur de cet enthousiasme consubstantiel à l'expérience commune ? Est-ce l'objet dont nous faisons intimement l'expérience qui nous séduit de par ses qualités phénoménologiques apparentes ou est-ce l'activité du sujet qui implique le processus de séduction à l'œuvre

[1] RA, p. 48.

avec l'observation naturelle ? Si l'on veut suivre Bachelard dans ses développements les plus rémanents sur la psychologie du sujet de l'expérience commune, il est nécessaire de comprendre qu'il n'y a pas de donné objectif qui se livrerait dans une expérience perceptive neutre. Toute expérience engage des précompréhensions, il n'y a pas d'expérience première au sens d'originaire. Ceci peut déjà se comprendre par l'idée que le réel se pense en termes de relation, qu'il n'y a pas de réalité objectivement indépendante du sujet. Mais c'est surtout la notion de valorisation affective qu'il faut ici prendre en considération. Toute idée est valorisée. Le psychisme naturel cristallise un noyautage accidentel. L'essor naturel de l'esprit est influencé par le milieu social et surtout familial[1]. La connaissance immédiate est de ce fait empreinte de valorisations inconscientes, qui impliquent des phénomènes de répulsion et d'attraction. En ce sens, les "merveilles" qui affectent le sujet empirique sont le fruit d'une majoration inconsciente de l'expérience. L'expérience première n'est jamais neutre, d'emblée objective, car les pseudo-objets qu'elle nous livre sont marqués du sceau de la subjectivité empirique qui les valorise. Ainsi, l'expérience première ne constitue pas une base fiable pour fonder une réflexion de type scientifique.

Dans cette perspective, le concept de nature intervient ici à un premier niveau relativement à la question de la formation de l'esprit scientifique. La nature extérieure telle qu'elle est pensée (il faudrait même dire rêvée) dans l'expérience première, qualifiée de foisonnante, multiple, diverse, chaotique, renvoie à la spontanéité de l'esprit résultant de l'interférence du biologique et du social. Ce que nous prenons pour la nature première en dehors de nous, ce que nous considérons comme des phénomènes objectifs indépendants de nos idées préalables et de nos actes de connaissance, ne peut être dissocié de notre propre spontanéité. Tout se passe comme si l'enchantement opéré par la nature extérieure renvoyait à l'enthousiasme d'un psychisme qui se laisse séduire par ses impulsions premières. On comprendrait alors la force des préjugés et des idées primitives : soutenues par une activité valorisante de l'ordre de l'affectivité et de l'inconscient, ces dernières gagnent une force de conviction propre à bloquer l'évolution du psychisme vers la formation d'une connaissance objective. La valeur a une véritable action psychologique, elle marque l'esprit valorisant de son sceau en déformant le jugement. Et plus la valorisation est forte, plus l'est la déformation du jugement. C'est pour cela que Bachelard insiste sur la nécessité de la psychanalyse de la connaissance. L'esprit, pour s'élever au niveau de la connaissance scientifique et se déprendre de sa spontanéité entendue comme

[1] G. Bachelard, "La psychanalyse de la connaissance objective", *op. cit.*, pp. 5-6.

nature première, se voit contraint de quitter ses certitudes initiales, de rompre avec ses intuitions premières, de critiquer ses convictions personnelles issues de valorisations affectives. La spontanéité immédiate et les valorisations inconscientes constituent autant d'obstacles qu'il faut déchiffrer et psychanalyser pour accéder à la connaissance scientifique. Ce n'est qu'ainsi que peut se constituer un esprit scientifique : il faut quitter la chaleur des convictions initiales pour s'élever au niveau du rationalisme de la clarté démonstrative. En ce sens, nous comprenons en quoi la pensée scientifique met en jeu une rupture irréductible vis à vis de la connaissance commune et de la pente naturelle, c'est à dire spontanée et immédiate, de l'esprit. Toutefois, faut-il comprendre par-là que la connaissance objective annihile toute dimension psychologique ? Nos développements précédents sur les modifications spirituelles impliquées par le nouvel esprit scientifique laissent entendre que non. Dès lors, afin de démêler les différentes acceptions du psychologique dans le tissu des concepts bachelardiens, on ne peut faire l'économie d'une caractérisation claire et distincte de la psychologie de l'esprit scientifique. Le concept de nature, rectifié en fonction du contexte de la connaissance scientifique dans le sens de seconde nature, va permettre de réintégrer la dimension psychologique par le travail de valorisation rationnelle du sujet dépersonnalisé de la science. Que nous dit Bachelard ? Des indices nous sont donnés dans un article de 1957 portant sur le nouvel esprit scientifique et les valeurs rationnelles :

> Notre thèse est très nette : l'esprit scientifique, sous sa forme évoluée, dans son activité vraiment assumée, est une seconde nature. Poussant cette thèse jusqu'au bout, nous croyons que la rationalité est une émergence nette et franche au-dessus de l'empiricité. Dans ses valeurs bien spécifiques, le rationnel n'est pas une élaboration de l'empirique. Autrement dit, il faut envisager une autonomie de la construction rationnelle si l'on veut vraiment rendre compte du progrès des sciences physiques contemporaines […] c'est dans le vaste domaine des problèmes à comprendre que s'amassent les valeurs de rationalité. Ces valeurs *existent* ; elles *agissent*. Elles se multiplient ; elles se transforment. Elles sont de la pensée vivante, de la pensée qu'il faudra toujours vivre et revivre si l'on veut continuer la science[1].

Ce texte incisif permet de prolonger notre développement sur les valorisations affectives. On s'aperçoit de la double portée du jugement que porte Bachelard sur la notion

[1] ENG, pp. 92-93.

de valeur. Les valorisations qui caractérisent l'esprit préscientifique constituent des obstacles épistémologiques tandis que les valeurs de rationalité sont le signe d'une connaissance scientifique assumée. C'est qu'il faut prendre en considération le lieu d'où l'on parle. Dans le champ de la connaissance immédiate, les valeurs déforment le jugement et empêchent le processus d'objectivation qui conduit à la connaissance scientifique. Mais dans le champ de la science, les valeurs prennent un tout autre sens tout en ayant une même fonction de déformation du jugement. Elles déforment le jugement premier et permettent un dépassement de notre nature première, tout en mettant en évidence le dynamisme de la pensée rationnelle. La connaissance rationnelle ne consiste pas dans l'adéquation du sujet à un modèle immuable et permanent de la raison. La rationalité engage le sujet dans un processus de rationalisation à deux faces, objective et subjective : les pensées objectivées supposent une objectivation, de même qu'une pensée formelle est indissociable d'une formalisation. C'est le caractère processuel, dynamique, progressif de la pensée rationnelle discursive que Bachelard met en évidence. Ce qu'il faut comprendre, c'est que l'accession à la pensée rationnelle nécessite une implication psychologique du sujet identifiable comme déformation de la psychologie de l'expérience commune. Le sujet doit déformer sa façon première de penser, afin de s'engager dans un type de pensée spécifique et autonome. Il s'agit de se constituer en rationalité, en accédant aux principes rationnels qui organisent et coordonnent les pensées objectives. La rationalité se conquiert, pour employer une terminologie nietzschéenne, par une transformation du sujet.

Bachelard ne cède cependant pas au psychologisme, dans la mesure où ce n'est pas la participation du sujet qui fait toute la rationalité d'une idée ni ne garantit sa consistance rationnelle. Les règles de la pensée objective ne dérivent pas de l'usage naturel de la pensée, les formes logiques ne sont pas calquées sur l'expérience. Ce n'est pas l'expérience psychologique du sujet empirique qui institue la rationalité. Il faut distinguer deux strates, différencier au moins deux niveaux de la pensée rationnelle : l'un, logique, renvoie aux concepts, aux axiomes et aux vérités objectivement autonomes ; l'autre, psychologique, nous confronte à l'élan spirituel et à l'activité rationnelle du sujet épistémique. En ce sens, la rationalité dénote un couplage du subjectif et de l'objectif, du psychologique et du logique : les pensées rationnelles sont autonomes mais sont indissociables de leur acquisition par un sujet qui rompt avec ses attaches purement empiriques.

Les réflexions pédagogiques de Bachelard illustrent de façon nette cette nécessité d'accéder à une conscience de rationalité : les résultats importent peu si le sujet en devenir de rationalisation ne parcourt pas de lui-même le cheminement démonstratif qui conduit à

la compréhension du problème. Comprendre, c'est surtout avoir conscience d'avoir compris, c'est prendre conscience du caractère apodictique des pensées rationnelles. En somme, c'est revivre le processus de rationalisation qui conduit des pensées chaotiques aux pensées coordonnées. L'objectivité est toujours en danger et elle a constamment besoin d'être reconquise en étant doublée d'une conscience explicitée d'objectivation. Sans cette rationalité redoublée dans la conscience de rationalité du sujet, la raison devient simple corps d'habitudes, mémoire cumulative d'idées acquises. Or la rationalité est activité vivante, en mouvement. Le sujet constitué en rationalité, suivant l'axe dynamique de la pensée rationnelle, pense son objet en pleine conscience de rationalité. La rationalité objective de l'idée se double d'une prise de conscience subjectivement rectifiée. L'évidence démonstrative des pensées rationnelles a supplanté les convictions toutes contingentes des idées premières. La mutation du sujet s'éclaire alors dans toute sa profondeur : psychologiquement, il n'y a pas de vérité sans erreur rectifiée dans la perspective d'une rationalisation, sans prise de conscience des idées premières comme source d'erreur. La rationalité, signe de l'objectivité, requiert un sujet, qui n'est plus le sujet empirique mais un sujet dépsychologisé de ses convictions premières. Le paradoxe n'est alors pas loin d'une pensée personnellement dépersonnalisée, dans la mesure où le sujet des rationalisations, bien que distinct du sujet empirique en tant que personnalité subjective, vit personnellement l'accession aux valeurs rationnelles : « [le savant] ne peut prendre pour une pensée objective une pensée qu'il n'a pas personnellement objectivée »[1]. Cependant la contradiction peut être levée si l'on considère que la trajectoire psychologique qui se joue dans l'accession aux valeurs rationnelles renvoie au dynamisme de l'acte même de la rationalisation. Vivre personnellement la rationalisation d'un problème ne renvoie pas à un quelconque vécu purement individuel, c'est revivre un processus d'objectivation que peut suivre tout esprit réctifié. Le sujet qui prend conscience de la valeur de rationalité d'une pensée se pense alors comme sujet normalisé, c'est à dire comme sujet qui a corrigé sa propre pensée pour sortir de lui-même et re-trouver le cheminement progressif de la vérité objective. Tel est l'aspect personnel du travail de la rationalité scientifique, bien délimité dans des conditions psychologiques précises : le sujet est conscient de l'acte même de comprendre une vérité objective qui transcende sa propre personne, et du même coup prend acte de façon récurrente de ses propres erreurs personnelles. La rationalité scientifique ne se pense pas selon le schème du propre, de la propriété personnelle, mais dans l'altérité de

[1] FES, p. 239.

pensées rectifiées et instituées en rationalité. Il y a alors une véritable majoration de l'existence dans l'accession à l'esprit scientifique, le sujet se transforme et transcende sa spontanéité première pour accéder à une seconde nature dans la pensée rationnelle, seconde nature factice au même titre que la nouvelle nature réalisée hors de l'homme par la phénoménotechnique.

Avec la science contemporaine se produit une transmutation des valeurs, une transformation de l'homme, un dépassement de la nature dans le dépassement de l'expérience commune. Une nouvelle nature se constitue en dehors de l'homme avec la phénoménotechnique et une nouvelle nature émerge dans l'homme avec la conquête de valeurs rationnelles. Par sa volonté de penser rationnellement les phénomènes, l'homme engage des efforts pour rectifier sa propre nature immédiate, laquelle simplifie le réel par ses valorisations spontanées. Car la diversité de l'expérience première, sans la vigilance d'un esprit de finesse couplé à un esprit géométrique, conduit nécessairement à des généralisations trop rapides et à des synthèses trop faciles. La pensée rationnelle, sans cesse en devenir de constitution sur des plans différents et toujours susceptible de rectifications, nous propulse au contraire dans un pluralisme cohérent qui élargit finalement les bases de l'expérience humaine. La mécanique quantique ne fait-elle pas éclater les cadres étroits de notre représentation monotone et monolithique du réel ? Le réel ne s'approfondit-il alors pas en une réalité feuilletée[1], à la cohérence variable selon les échelles considérées ? Evidemment, nous ne vivons de la même vie ce monde inconnu de notre expérience sensible, mais nous le vivons sur le plan de la pensée et de la connaissance, qui constituent selon Bachelard des plans de l'être :

> A elle seule, la connaissance est un plan de l'être, elle est un plan de potentialité de l'être, potentialité qui s'accroît et se renouvelle dans la mesure où la connaissance s'accroît. La science contemporaine fait entrer l'homme dans un monde nouveau. Si l'homme pense la science, il se renouvelle en tant qu'être pensant[2].

Dès lors s'instaure une véritable dialectique de la nature et de la culture à partir du champ élargi de la pensée scientifique contemporaine, dialectique de transformation de l'humain. Car « l'homme est humain par sa puissance de culture. Sa nature c'est de pouvoir

[1] PN, pp. 54-55.
[2] MR, p. 2.

sortir de la nature par la culture, de pouvoir donner, en lui et hors de lui, la réalité à la facticité »[1]. Par opposition aux polémiques externes qui taxent la science de réductrice et de mutilante, Bachelard s'efforce de souligner la richesse humainement coordonnée de la pensée scientifique moderne. La science est une activité humaine, indissociable des hommes qui la font. Le travail de la pensée rationnelle ne consiste pas uniquement en des procédures logiques et formelles. L'homme a une « vocation de savoir »[2], il est animé par un destin de connaissance, par un désir de savoir qui le pousse à dépasser sa nature première dans une culture en mouvement, ouverte, inachevée. La science est un mouvement, un principe de vitalisation de l'humain. Elle constitue l'une des plus fortes vectorialisations du psychisme en faisant partie intégrante de l'ensemble plus vaste de la culture humaine. Se profile alors à l'horizon de la philosophie des sciences de Bachelard une esquisse d'anthropologie, qui doit être restituée dans sa complexité et sa pluralité. Il y a tout un arrière-plan culturel chez Bachelard, nous présentant le *logos* de la réalité humaine comme un *logos* humanisant, selon les axes de la dynamologie intellectuelle et de la dynamogénie onirique. Tout cela engage un nouvel éclairage de l'enthousiasme parfois excessif de certains développements bachelardiens sur la valeur hautement humaine de l'activité scientifique. Rarement explicitées, toujours fuyantes, ces pistes latentes dans les textes nous livrent des indices pour creuser en direction d'une problématique élargie des rapports entre les différentes valeurs attachées à la réalité humaine. Si « l'homme est peut-être le premier objet naturel où la nature essaie de se contredire » [3], tout se passe comme si pour Bachelard la nature avait besoin d'être formée, re-formée, re-crée par la médiation de l'activité humaine.

Cependant, il convient ici de ne pas oublier que la philosophie de l'effort humanisant ne se réduit pas chez Bachelard à la frange régionale de la pensée rationnelle, si importante soit-elle. C'est pourquoi nous avons souligné ci-dessus que l'anthropologie philosophique qui traverse l'œuvre de Bachelard nécessite un éclairage nuancé, et soucieux d'en restituer les différents aspects. Car sur le plan même du travail, on peut compliquer assez facilement le schéma que nous venons de développer en suivant le seul axe du rationalisme en acte. E, effet, comme nous avons pu en faire mention ici et là au cours de ce travail, il ne faut pas négliger l'onirisme du travail et la poétique de la volonté. Comme le souligne clairement Bachelard, au détour d'une formule inspirée :

[1] MR, p. 32.
[2] G. Bachelard, « La vocation scientifique de l'âme humaine », *op. cit.*, pp. 11-29.
[3] PF, p. 132.

> Enlevez les rêves, vous assommez l'ouvrier. Négligez les puissances oniriques, vous anéantissez le travailleur. Chaque travail a son onirisme, chaque matière travaillée apporte ses rêveries intimes. Le respect des forces psychologiques profondes doit nous conduire à préserver de toute atteinte l'onirisme du travailleur. On ne fait rien de bon à contre-cœur, c'est-à-dire à contre-rêve. L'onirisme du travail est la condition même de l'intégrité mentale du travailleur.
>
> Ah ! vienne un temps où chaque métier aura son rêveur attitré, son guide onirique, où chaque manufacture aura son bureau poétique ! La volonté est aveugle qui ne sait pas rêver. Sans les rêveries de la volonté, la volonté n'est pas vraiment une force humaine, c'est une brutalité[1].

Si on prend ici au sérieux la suggestion de Bachelard, on doit conclure que l'homme engagé dans un travail, dans une tâche, dans un métier, a besoin des ressources oniriques de la rêverie pour stimuler, encourager ou entretenir sa volonté. Nous avons déjà parlé de ce lien entre la volonté et les forces de l'imagination. Ce que nous souhaitons souligner ici, c'est l'extension que Bachelard donne à son propos : il est question de qualifier toutes les formes de travail humain (« chaque travail »). Faut-il en conclure que l'homme de science a lui aussi besoin des forces psycho-affectives que sont susceptibles de lui conférer les rêveries de la volonté ? Il est difficile d'apporter une réponse catégorique à cette question, qui se révèle périlleuse et provocatrice en terre de bachelardisme. Il faut donc apporter ici une nuance décisive, qui permettra d'éviter toute confusion et de lever toute ambiguïté : si la remarque de Bachelard sur l'onirisme du travail peut s'appliquer à la pensée scientifique et à la pratique de laboratoire, cela ne signifie aucunement que le savant fera de la science en rêvant. Céder à une telle tentation serait douteux, sinon intempérant. L'homme studieux, comme dit Bachelard, tendu dans son effort de pensée, ne rêve pas. Son activité n'est pas régie par les lois de l'imagination et les séductions de la rêverie. Entrer au laboratoire nécessite de rompre, comme nous le savons bien, avec les songes et les pensées rêveuses, afin de s'installer dans la voie ardue de la connaissance objective. Néanmoins, l'homme de science a une vie en dehors du laboratoire, qui n'est pas soumise aux seules normes de la pensée rationnelle. Or, dans la mesure où la vie scientifique exige des efforts répétés et une tension maxima de l'individu pendant le travail, et par conséquent une grande dépense de temps et d'énergie, il ne semble pas déraisonnable de penser que l'homme de science peut

[1] TRV, pp. 92-93.

rechercher des stimulants pour soutenir son activité ailleurs que dans les seules joies de la résolution des problèmes. Bachelard ne dit rien d'explicite en ce sens. Mais en suivant ses propositions sur l'onirisme du travail et les conditions d'une activité dynamisée, on peut considérer que c'est une possibilité qui n'est pas empêchée par l'orientation de son propos, à condition de bien distinguer deux niveaux du problème, sans les mélanger ni les homogénéiser : 1) le *contexte interne de l'activité intellectuelle*, qui est régi par les normes de la pensée rationnelle ou une méthodologie rigoureuse, et inséré dans une pratique intersubjective (communauté des esprits). Il s'agit d'une niveau de réflexivité supérieur qui ne dépend pas de la causalité psychologique, auquel on accède par rupture avec l'expérience immédiate mais dont l'actualisation n'est possible que dans une durée limitée ; 2) le *contexte infra ou extra rationnel de l'activité intellectuelle*, qui renvoie à la situation globale du sujet engagé dans la pratique de recherche, à sa façon de se sentir dans son existence en tension (expérience subjective), à ses espoirs et à ses rêveries, lesquels ne doivent pas interférer dans la conduite de ses pensées (prémisse normative), mais peuvent soutenir son activité, en stimulant sa volonté et en dynamisant ses forces productives. Ne dit-on pas parfois, en usant spontanément des images, que l'on est en lutte avec un problème, y compris le plus abstrait ? N'est-il pas commun d'entendre des chercheurs s'exprimer dans les termes du combat, de l'engagement et de la résistance pour décrire le contexte sensibilisé de l'expérience vécue de la recherche ? Si tel est le cas, ne faut-il pas envisager un coefficient d'adversité des problèmes de même qu'il y a une résistance de la matière ? Si ces suggestions de description phénoménologique sont justes, on gagnerait à généraliser les analyses de Bachelard consacrées à la psychologie du travailleur et à la poétique de la volonté. On comprendrait alors que toutes les activités humaines, à partir du moment où elles engagent une dépense d'énergie et de temps, une intensité expérientielle, ont non seulement besoin de raisons et de motifs pour être finalisées, mais doivent aussi être soutenues par des rêveries et des images dynamiques, les puissances mobilisatrices de l'action humaine. Dans cette perspective, on peut dire que la création d'œuvres et la réalisation de tâches, par lesquelles le sujet se transforme en sublimant ses intérêts immédiats ne sont possibles pour Bachelard que dans le cadre d'une convergence des efforts de l'homme engagé dans son activité. Or cette convergence des efforts n'est possible que dans l'horizon de l'articulation des trois conditions nécessaires de l'activité laborieuse : la détermination de la forme et du but de l'œuvre (conduite de projet), la détermination de l'ordre et des règles des opérations (conduite technique), et enfin la mise en œuvre effective de l'action contre les obstacles et la résistance du réel (conduite dynamique).

Aussi, nous pensons que Bachelard a raison de souligner qu'il faut prendre un réel intérêt à une activité pour pouvoir s'y engager pleinement, et y prendre du plaisir, de même qu'il soutient qu'il faut un désir certain de lire ou de manger pour bien lire et bien manger[1]. Comme il l'explique clairement dans un passage de *La Terre et les Rêveries de la volonté*, à l'encontre d'une approche intellectualiste de l'agir et du travail :

> L'excès de rationalisme efface des nuances psychologiques importantes. […] La rêverie de la volonté a, en effet, pour fonction de nous donner confiance en nous-mêmes, confiance en notre puissance laborieuse. Elle dédramatise, si l'on ose dire, notre liberté, cette liberté que les prophètes de l'« être engagé » veulent systématiquement périlleuse et dramatique. Si l'on voit la liberté au travail, dans la joie du libre travail on en éprouve la détente. On rêve les succès prolixes du travail avant de travailler et en travaillant. Par quel étrange oubli les psychologues ont-ils négligé l'étude de ces sentiments de confiance, le tissu même de la persévérance, de la persévérance active, engagée dans les choses. Le mot *idéal* est finalement trop intellectuel, le mot *but* trop utilitaire. La volonté est mieux administrée par une rêverie qui unit l'effort et l'espoir, par une rêverie qui aime déjà les moyens indépendamment de leur fin. La rêverie active le courage par des encouragements constamment vérifiés dans le travail. Pour une œuvre un peu claire, un peu longue, il faut sans doute penser avant d'agir, mais il faut aussi beaucoup rêver avant de *prendre intérêt* à penser[2].

Dès lors, la causalité psychologique qui encadre le travail humain mériterait d'être repensée à nouveaux frais. Non seulement dans le sens de la psychologie non-cartésienne, qui substitue à une philosophie de l'impérialisme du sujet contemplant, installé à distance du monde et des choses, une philosophie du sujet actif, engagé dans des pratiques concrètes de transformation de soi et du monde, et distribuée selon les trois instances d'extériorisation de la conscience : le monde, les objets, les matières[3]. Mais aussi dans le sens d'une axiologie ouverte et d'une anthropologie complète, qui accordent une égale considération et une égale dignité à la pluralité des modes d'existence de l'homme et aux diverses formes majorées de l'expérience humaine.

[1] Cf. PR, p. 23.
[2] TRV, pp. 96-97.
[3] Cf. MR, p. 37.

CHAPITRE 9

L'idéal régulateur de l'anthropologie complète

> Pris dans son intégralité, l'homme est un être qui non seulement pense, mais qui d'abord imagine. […] Pour une détermination complète de l'être humain, il faut donc faire le total d'un être nocturne et d'un être diurne.
>
> G. Bachelard[1]

La polyéthique et la pédagogie de Bachelard, articulées autour d'un perfectionnisme de l'homme actif, engagé dans les multiples tâches de son existence, et tendu vers un avenir d'être, nous conduisent sur les voies d'une anthropologie philosophique. Loin de se réduire à une description de l'homme tel qu'il est, dans sa vie ordinaire et ondoyante, on comprend d'emblée qu'il est au contraire question d'explorer les diverses possibilités d'augmenter et d'intensifier son sentiment de l'existence. La philosophie de Bachelard, si elle implique un pluralisme cohérent, demeure par ailleurs une axiologie. C'est ce qui fait son originalité, et pour tout dire son inactualité. Elle nous invite à comprendre que la réflexion sur l'homme ne peut pas, sans risquer d'en escamoter les figures plurielles, faire l'économie d'une enquête sur les valeurs, par lesquelles les hommes donnent sens de importance à ce qu'ils font, à ce qu'ils vivent et à ce qu'ils sont. Si nous devions résumer par une formule idoine la conception de l'homme qui traverse l'ensemble de l'œuvre, en faisant une entorse à notre profession de foi pluraliste, alors nous dirions probablement qu'elle comprend l'homme comme un être éminemment sensible aux valeurs, et non seulement soucieux de s'adapter aux faits. Cela signifie que la spécificité humaine, s'il en est une pour Bachelard, est avant tout la primitivité des conduites de valorisation et de tonalisation de l'expérience, qui peuvent être sublimées et réorientées vers des formes majorées d'existence.

[1] CAU, p. 90.

Néanmoins, quand il affirme ressentir « la nostalgie d'une certaine anthropologie »[1], de même que le désir de rendre compte de la « totalité humaine »[2], Bachelard se refuse à défendre un rationalisme totalisant, qui réduirait l'existentialisme nocturne au profit de la clarté rationaliste. Il souligne en effet nettement :

> Il ne faut pas proclamer un rationalisme général qui jetterait loin des préoccupations, des thèmes, qui conduisent à des valeurs humaines vraiment supérieures : les valeurs morales les plus élevées, en particulier les valeurs esthétiques[3].

Dès lors, si « le destin de l'homme est lié au destin de ses pensées »[4], il ne faudrait pourtant pas en conclure à la suprématie des valeurs intellectuelles, et reléguer au second plan le domaine des convictions enracinées dans les archétypes de l'inconscient et le fonds naturel de l'imaginaire, dont nous avons déjà parlé. Au contraire, Bachelard nous invite expressément dans *Le Matérialisme rationnel* à éviter deux écueils courants, inversement symétriques : l'adhésion aveugle à la conscience rationnelle, mais aussi l'adhésion aveugle à l'irrationnel. Dans cette perspective il faudrait tenir compte, sans mélanger ni confondre les deux ordres de valeur, des convictions par les raisons et les expériences, ainsi que des convictions par les images et les rêves, que Bachelard va même jusqu'à considérer comme des « convictions incarnées », inscrites dans la chair :

> Car, enfin, il faut savoir ce que l'on cherche et bien distinguer les rêveries de la matérialité et les expériences positives opérant sur le monde des matières tangibles. Il faut alors étudier à part, loin de la science, un énorme domaine de convictions qui tiennent une sorte de matérialisme inné, inscrit dans toute chair, de matérialisme inconscient, renforcé par des expériences cénéthésiques immédiates. Nous restons là dans le domaine de la chair natale, de la chaleur intime, des vérités du sang[5].

Il y donc bien, selon Bachelard, une double situation fondamentale de l'expérience humaine, qui permet de polariser l'existence selon l'axe des valeurs intellectuelles et selon

[1] ER, p. 47.
[2] ER, p. 47.
[3] ER, p. 55.
[4] MR, p. 5.
[5] MR, p. 21.

l'axe des valeurs oniriques et sensibles. On pourrait penser que cette division de l'anthropologie reconduit une forme de dualité qui remet en question le pluralisme bachelardien des modes d'existence et de réalisation de l'humain. Nous pensons qu'il n'en est rien. Cette division, loin d'être un simple fait (dimension descriptive), doit être comprise dans l'horizon d'une valorisation (dimension évaluative), plus précisément comme la position par Bachelard d'un idéal régulateur qui permet de donner une forme de cohérence à la totalité humaine. Cet horizon est celui de l'homme intégral, que Bachelard désigne aussi parfois comme « l'homme de vingt-quatre heure »[1] Dans cette perspective, si le couplage (distinction-articulation) de la vie rationnelle et de la vie onirique, c'est-à-dire de l'esprit qui veut penser l'expérience objective et de l'âme qui veut sentir en rêvant aux archétypes, constitue « la double base d'une anthropologie complète »[2], il n'en demeure pas moins nécessaire de déterminer à quelles conditions cette division axiologique ne conduit pas à une « grimace de l'homme »[3], et dans quelle mesure il est possible d'intégrer réellement à l'éducation de l'humain la frange de son être qui dépend des archétypes, s'il est vrai, comme le dit Bachelard, que « l'inconscient ne se laisse pas éduquer »[4]. Comment faire en sorte que l'imagination, dans ce cas, soit un élément moteur de la réalisation de l'humain et de sa promotion d'existence, d'autant plus si « on ne gagne rien à effacer par décret un règne inaliénable, un domaine qui ne reçoit aucun processus d'aliénation »[5] ? Selon quel schème doit-on penser l'articulation des différentes facettes de l'expérience humaine, si l'heureuse division de la diphénoménologie et de la dipsychanalyse appelée ardemment de ses vœux par Bachelard doit permettre de donner une cohérence double à l'homme, cet être dont on dit qu'il est « ondoyant et divers »[6] ? En somme, comment s'orienter dans la réflexion anthropologique de Bachelard, qui même des éléments de pluralisme et des motifs de dualité (ou bipolarité) dans l'horizon de l'homme intégral ? Pour répondre à ces questions, nous montrerons dans un premier que la réflexion de Bachelard sur l'homme est toujours concrète, ce qui signifie ici inséparables des conditions spatio-temporelles de l'existence. De ce point de vue, il va s'agir avant tout de reconstituer l'inflexion de la pensée rythmique de Bachelard, vers la compréhension de l'homme, dans le sens d'une pratique temporelle, puis de déterminer dans quelle mesure l'imagination peut trouver sa place au sein de l'anthropologie complète de l'homme de vingt-quatre heures.

[1] ER, p. 47.
[2] MR, p. 19.
[3] PR, p.
[4] MR, p. 50.
[5] MR, p. 51.
[6] MR, p. 2

1. L'ancrage chrono-biologique de l'anthropologie complète

Comme nous l'avons suggéré à plusieurs reprises, Bachelard développera finalement son projet d'une rythmique généralisée de manière indirecte et fragmentaire, en faisant en dernière instance du rythme, un opérateur herméneutique des phénomènes psychoaffectifs constitutifs de l'expérience subjective, ainsi qu'un opérateur de transformation de soi, dans le sens d'une mise en ordre de l'expérience. Il n'est alors plus question des rythmes des phénomènes physiques, mais des rythmes de l'individu, ainsi que de son rapport temporel au monde, aux autres et à lui-même. Ainsi, la préoccupation rythmologique demeure centrale, sinon constante, chez Bachelard. Elle se trouve des expressions significatives du côté d'un certain usage personnel du temps, comme s'il fallait pour chacun apprendre à mieux habiter le temps. Nous proposons ici d'examiner les implications psychobiologiques, éthico-pratique et anthropologiques des réflexions autour de la notion de « rythmanalyse », en soulignant les inflexions psychologiques et pratiques de la philosophie rythmologique. Nous verrons que Bachelard, qui parlait dans *L'Intuition de l'instant* de « chronotropismes qui correspondent aux divers rythmes qui constituent l'être vivant »[1], envisage une pratique temporelle réglée, qui se présente comme un exercice concret de dynamologie psychique :

> Glisser en tous nos sentiments la joie ou la crainte de la solitude, c'est mettre ce sentiment dans l'oscillation d'une rythmanalyse. Par la conversion du désespoir au courage, par de soudaines lassitudes de bonheur, naît, dans l'être humain solitaire, une tonalité de vie qui s'apaise et s'avive à son tour, qui irrite ou réjouit. Ces rythmes, souvent cachés par la vie sociale, bouleversent l'être intime, redressent l'être intime. Un métaphysicien devrait en déceler les résonances profondes. Mais nos connaissances métaphysiques du rythme sont courtes et superficielles. Nous confondons les rythmes vivants avec les ondulations d'humeur. La rythmanalyse, dont la fonction est de nous débarrasser de ces agitations contingentes, nous rend, par là même, aux alternatives d'une vie vraiment dynamique. Par la rythmanalyse, grâce aux rythmes profonds bien restitués, les ambivalences, que la psychanalyse caractérise comme des inconséquences, peuvent être intégrées, dominées[2].

[1] II, p. 72.
[2] DR, pp. 243-244.

Que faut-il comprendre par-là ? Quelle est la nature du lien que Bachelard établit entre la rythmanalyse de nos « humeurs », donc de nos émotions, de nos passions et de nos affects, avec les rythmes vivants, qui nous renvoient à notre dimension biologique ? Y a-t-il une imbrication des ces différents rythmes, que la rythamanalyse permettrait d'organiser et de consolider ? Faut-il voir dans la pratique rythmanalytique une manière de dynamiser ou d'augmenter notre « tonalité de vie », selon l'expression même de Bachelard ? Dans ce cas, n'est-il pas en fait question d'harmoniser en nous les différentes nécessités, souvent contraires ou en tension, des rythmes psychoaffectifs et biologiques, tous deux soumis aux exigences propres de la vie sociale ? La rythmanalyse ne devient-elle pas dans cette perspective l'objet d'une pratique concrète, d'un exercice répété, que l'on pourrait à certains égards considérés comme les linéaments d'une sagesse pratique, fondée sur des exercices de soi ? Rompant avec la question théorique de la nature du temps, ne s'agit-il pas pour Bachelard de faire de la rythmanalyse un outil de transformation de soi, de notre manière de vivre et de notre manière d'être ? N'est-ce pas en effet ce que suggère l'idée que la rythmanalyse permet de changer quelque chose dans notre être intime ?

Pour apporter des éléments de réponse à ces questions, nous examinerons maintenant le rapport concurrentiel que Bachelard instaure entre la rythmanalyse et la psychanalyse. Il s'agira de voir dans quelle mesure la rythmanalyse se présente aux yeux de Bachelard comme étant mieux à même de nous accorder à nous-mêmes, sans nous conduire pour autant à un état d'équilibre, mais plutôt en travaillant sur nos déséquilibres propres. Nous procéderons ensuite à un détour par les développements actuels de la chronobiologie, dont l'étude scientifique de l'organisation temporelle des êtres vivants nous donnera accès, de manière indirecte, aux réflexions bachelardiennes sur la dimension biologique ou vitale de la rythmanalyse. C'est ainsi que nous pourrons aborder la dimension proprement pratique de la rythamanalyse, comprise comme moyen de remédier à nos « chronoses ».

Dès l'avant-propos de *La Dialectique de la durée,* Bachelard établit un parallèle serré entre la rythmanalyse et la psychanalyse, dont le but semble de rendre sensible à la dimension opératoire et heuristique de la première, dont la nouveauté et le néologisme pourraient en effet susciter sinon la méfiance, tout au moins la circonspection du lecteur, d'autant plus que l'ouvrage de Pinheiro dos Santos, auquel se réfère Bachelard, demeure en fait introuvable[1]. C'est ce que met en évidence cette affirmation de la fin de l'avant-propos, où Bachelard déclare à propos de la rythmanalyse :

[1] A l'heure actuelle et à notre connaissance, les recherches menées en ce sens n'ont abouti à aucun résultat tangible. L'existence du livre est bien attestée ici et là, mais aucun exemplaire n'est disponible ou consultable.

> A la pratiquer, nous avons acquis la conviction qu'il y a place, en psychologie, pour une rythmanalyse dans le style même où l'on parle de psychanalyse[1].

On comprend par-là que la rythmanalyse constitue pour Bachelard une discipline à part entière, qui mériterait d'être intégrée dans l'édifice des études psychologiques. D'ailleurs, au regard de l'importance que la psychanalyse a acquis depuis le début du XX^e^ siècle en France, et au-delà, ainsi que du prestige dont elle jouit depuis sa diffusion par Freud et ses « disciples » dans le monde entier, on ne peut que souligner l'importance que Bachelard accorde indirectement à la rythmanalyse par cette comparaison continuée. On pourrait d'ailleurs ici s'étonner d'une telle valorisation, tant l'écart semble grand à première vue entre les deux disciplines, en termes de notoriété dans le grand public, mais surtout de réception académique et de validation par des institutions universitaires. Malgré les débats qui abordent dès cette époque la question de la scientificité de la psychanalyse ou le problème de ses implications philosophiques, il faut reconnaître que le mouvement psychanalytique constitue alors une « école » bien établie, avec ses réseaux de recherches, tant théoriques que cliniques, et ses organes de diffusion. La voix de la psychanalyse se fait alors aisément entendre, et la recherche psychanalytique constitue un « point de référence », suscitant adhésion ou rejet. C'est d'ailleurs peut-être ce qui conduit Bachelard à rapprocher les deux champs d'analyse, psychanalytique et rythmanalytique, en vue de conférer à la rythmanalyse une sorte de caution intellectuelle et culturelle, par son association à la psychanalyse. Cette stratégie peut apparaître d'autant plus nécessaire que l'auteur du livre au « titre lumineux et suggestif »[2], le philosophe Pinheiro dos Santos, ne figure pas au nombre de intellectuels et des chercheurs en vue à cette époque, notamment en France. Il s'apparente plutôt, selon l'expression commune, aux « illustres inconnus » ; ou plutôt à ces auteurs mineurs dont Bachelard, en quête d'idées nouvelles et suggestives, aime à s'inspirer ou reprendre les analyses pour son propre compte. Toujours est-il que rythmanalyse et psychanalyse sont associées par Bachelard, la valeur de la première relevant pour lui d'une conviction, dont les raisons demeurent à expliciter. En quoi réside donc la fécondité de la rythmanalyse selon Bachelard, présentée comme l'objet d'une pratique concrète et non pas seulement d'une théorie générale ou d'un discours abstrait ? Peut-on déterminer, au-delà de

---

Bachelard précisait déjà en 1936, dans DD, que cette « œuvre importante […] n'a pas encore paru en librairie » (p. X). A-t-elle jamais paru ? On peut se pose la question.

[1] DD, p. X.

[2] DD, p. X.

la simple stratégie argumentative – voire rhétorique – visant à sensibiliser et mobiliser le lecteur, des points de convergence plus consistants entre rythmanalyse et psychanalyse, qui donneraient un réel crédit à la première ? Quel peut bien être le champ légitime des recherches rythmanalytiques, qui permettrait d'en délimiter précisément l'extension au sein des études psychologiques ?

Nous devons ici mettre en évidence deux raisons principales, qui permettent de rendre compte des rapprochements entre les deux disciplines, dans *La Dialectique de la durée*. C'est tout d'abord la dualité spirituelle qui semble constituer une première articulation. Celle-ci, qui prendra le nom de « diphénoménologie »[1] dans *Le Matérialisme rationnel*, réside dans le dédoublement de l'esprit humain en psychisme conscient et psychisme inconscient. Il s'agit de bien distinguer, en l'homme, ce qui relève des efforts de la conscience claire et ce qui dépend de la sourde persistance des désirs inconscients. Ce clivage intime et originaire de l'esprit, qui constitue le foyer fondamental de la doctrine psychanalytique depuis Freud, implique une forme de déséquilibre, inhérent à la structure de la subjectivité humaine. Bachelard semble bien réinvestir pour son propre compte ce déséquilibre fondateur – dont il fera tout particulièrement un thème propre de réflexion dans *La Formation de l'esprit scientifique* et dans *La Psychanalyse du feu* – au point qu'il affirmera encore plus tard, sur le ton de la confidence à demi-dévoilée, que « jamais sans doute nous ne parviendrons à équilibrer nous-même cette diphénoménologie à laquelle nous réfléchissons depuis plusieurs années »[2]. Nous n'insisterons pas ici sur le réinvestissement bachelardien du clivage entre pensée rationnelle et tendances inconscientes, que l'on voit déployé de façon magistrale à partir de 1937 dans le cadre de la psychanalyse de la connaissance objective. Ce sont là des aspects élémentaires de la pensée bachelardienne, que nous avons déjà signalé. Nous remarquerons seulement que la rythmanalyse se construit elle aussi *par* et *sur* cette division entre le conscient et l'inconscient. Comme le souligne clairement Bachelard, la rythmanalyse « retrouve la distinction des tendances inconscientes et des efforts de conscience ; mais elle équilibre mieux que la Psychanalyse les tendances vers les pôles contraires, le double mouvement du psychisme »[3]. Il s'agit non seulement de penser l'esprit en termes dynamiques, en parlant de mouvements et pas seulement de pôles ou de structures, mais surtout d'envisager une action psychique déployée dans le temps, dans la mesure où il est question d'affecter

[1] MR, pp. 49-50.
[2] MR, p. 49.
[3] DD, p. 141.

l'organisation temporelle du psychisme. Or Bachelard reprend de Pinheiro dos Santos l'idée que « l'homme peut souffrir d'un esclavage à des rythmes inconscients et confus qui sont un vrai manque de structure vibratoire »[1]. La rythmanalyse aurait alors notamment pour fonction de remédier aux désordres temporels qui affectent le sujet, de la même façon que la psychanalyse cherche à comprendre et à démêler les nœuds psychoaffectifs qui le troublent et le névrosent. On trouve par conséquent ici un second point d'articulation entre rythamanalyse et psychanalyse, identifiable comme visée thérapeutique. Freud soulignait bien dès ses premières œuvres, dans le cadre de la diffusion des principes de la nouvelle discipline psychologique, que la psychanalyse ne constituait pas simplement un nouveau discours théorique sur la structure de l'esprit, mais proposait avant toute chose d'intervenir sur le sujet névrosé, pour soulager et apaiser les maux dont il souffre. Il s'agit de comprendre, mais pour agir, dans un souci pragmatique d'efficacité. Or, pour Bachelard, la rythmanalyse cherche bien elle aussi à remédier aux troubles du sujet, plus précisément aux troubles qui affectent son organisation temporelle. C'est ce qu'il soulignait sans ambiguïté dans l'avant-propos de *La Dialectique de la durée* :

> Il faut guérir l'âme souffrante – en particulier l'âme qui souffre du temps, du spleen – par une vie rythmique, par une pensée rythmique, par une attention et un repos rythmique. Et d'abord débarrasser l'âme des fausses permanences, des durées mal faites, la désorganiser temporellement[2].

Nous apercevons néanmoins ici une première différence spécifique entre psychanalyse et rythmanalyse. Si elles visent toutes deux, par une sorte de processus cathartique, à guérir l'homme de certains troubles psychiques – ce qui les fait participer d'un genre commun – elles n'ont cependant pas pour autant le même objet. Selon Bachelard, la psychanalyse se place en effet au plan de la vie sentimentale du sujet, c'est-à-dire au niveau de la sensibilité et des affects. Or la rythmanalyse, de son côté, se place au niveau du « tissu temporel »[3] de l'âme, et insiste sur la « vie consciente et rationnelle de l'esprit », qui selon Bachelard est sous-estimée par la psychanalyse[4]. Loin de faire de la pensée claire un simple épiphénomène de tendances inconscientes refoulées, dans la perspective d'une libération du sujet par le surgissement de l'évènement refoulé ou du

[1] DD, p. 141.
[2] DD, p. X.
[3] DD, p. X.
[4] DD, p. 143.

conflit intérieur dans le champ de la conscience, il est question d'intervenir par une méthode cathartique appropriée, à même de suivre les ondulations du psychisme et de les régler par une mise en tension des pôles contraires. La rythmanalyse tient surtout compte de l'organisation temporelle de la vie psychique (mouvement, changement, évolution), et non pas seulement de sa structure topologique (forme, lieux, pôles)[1]. Ainsi, le moyen d'action diffère également, dans la mesure où la psychanalyse s'efforce d'agir sur le psychisme pour faire advenir à la conscience le trouble d'origine inconsciente, alors que la rythmanalyse se propose d'agir sur les rythmes qui caractérisent l'individu, plus particulièrement en « délirant les rythmes mal faits, apaisant les rythmes forcés, excitant les rythmes languissants »[2].

Pour résumer le propos et clarifier l'usage bachelardien de la notion de psychanalyse dans son rapport à la rythmanalyse, nous proposerons ainsi les distinctions suivantes.

1) La *psychanalyse classique*, à laquelle se réfère Bachelard en parlant principalement de Freud, viserait à expliquer les évènements traumatiques et à remédier aux troubles de la sensibilité qui lui sont associés – autrement dit les *névroses*. Dans une perspective où le malaise se caractérise par une double étiologie biologique et sociale[3], il s'agit de débusquer les conflits psychiques à l'œuvre entre les différentes instances de l'esprit, et d'y remédier par une thérapeutique individuée. La dimension sociale de la psychanalyse classique est d'ailleurs accentuée par Bachelard, qui va jusqu'à parler de sociodrame – à distinguer du cosmodrame des rêveries d'habiter de la poétique de l'espace –, sans oublier de rappeler ici et là l'effet délétère de l'action socialisante des parents et des éducateurs sur le psychisme de l'enfant[4], ou encore l'effet de dispersion de soi induit par la vie active au sein de l'existence sociale, qui apporte le souci et l'inquiétude[5].

2) La *psychanalyse de la connaissance objective* constitue un deuxième usage typique du concept de psychanalyse chez Bachelard, qui s'inscrit dans une démarche purgative ou purificatrice consistant à identifier les obstacles épistémologiques, et à envisager la manière

[1] On signale ici un parallèle étonnant, qu'il serait nécessaire d'examiner de plus près, avec ce que dit Bachelard en 1934 dans *Le Nouvel esprit scientifique*, à propos de l'étude de la matière dans la physique quantique. Il est alors question de souligner que le comportement temporel de la matière est tout aussi important que son organisation spatiale (NES, p. 64).
[2] DD, p. X.
[3] Cette imbrication du biologique et du social dans les cas étudiés par la psychanalyse est soulignée par Bachelard dans l'article « La psychanalyse de la connaissance objective », déjà cité plus haut.
[4] Dans *La Poétique de la rêverie*, Bachelard affirme notamment : « Dès qu'un enfant a atteint « l'âge de raison », dès qu'il perd son droit absolu à imaginer le monde, la mère se fait un devoir, comme tous les éducateurs, de lui apprendre à être *objectif* – objectif à la simple manière où les adultes se croient « objectifs ». On le bourre de socialité » (PR, p. 91).
[5] Sur ce thème, les exemples abondent dans *La Poétique de la rêverie*.

pour l'individu de s'en libérer, par un travail sur soi et une critique des représentations. Il s'agit globalement, pour schématiser à grands traits, de mettre en évidence la résistance à l'objectivité présente chez tout sujet, due à la prégnance affective des convictions personnelles, à la puissance des désirs intimes et à la persistance des intérêts primitifs issus de l'expérience sensible immédiate. C'est pourquoi Bachelard fait de cette psychanalyse de la connaissance le vecteur nécessaire d'une entreprise de dépsychologisation, de désubjectivation et de dépersonnalisation du sujet épistémique, passant notamment par la socialisation des convictions :

> Si, dans une connaissance, la somme des convictions personnelles dépasse la somme des connaissances que l'on peut expliciter, enseigner, prouver, une psychanalyse est indispensable. […] Le savant doit se refuser à personnaliser sa connaissance ; corrélativement, il doit s'efforcer de socialiser ses convictions[1].

Ainsi, à la différence de la psychanalyse classique de type freudien, la psychanalyse de la connaissance ne vise aucunement à nous permettre de nous réapproprier notre être intime, et ne rend possible une connaissance de soi que de manière indirecte. Elle vise bien plutôt à une dépossession volontaire de soi – Bachelard parle paradoxalement de refoulement conscient – c'est-à-dire à se détourner de soi afin de pouvoir connaître l'objet, car « quand nous nous tournons vers nous-mêmes, nous nous détournons de la vérité. Quand nous faisons des expériences intimes, nous contredisons fatalement l'expérience objective »[2]. Il s'agit de déjouer les pièges tendus par l'orgueil de la connaissance – étudié sous le thème de complexe de Prométhée dans *La Psychanalyse du feu* – qui pousse l'individu à vouloir une connaissance personnelle et originale. Dans cette perspective, on retrouve la thématique de la « catharsis intellectuelle et affective » prônée par Bachelard dans *La Formation de l'esprit scientifique*. Notons au passage que Bachelard, dans un texte peu connu de la même époque, donnera un nom spécifique aux troubles du raisonnement, pour les distinguer des troubles de la sensibilité. Il parlera en effet de « logoses »[3], en suggérant que chaque obstacle épistémologique a sûrement une « logose » correspondante, formée durant l'adolescence au gré des conflits qui opposent les exigences socio-pédagogiques de l'éducation et les puissances affectives associées aux tendances inconscientes, l'adolescent constituant le type même de l'individu animé par la volonté

[1] PF, p. 134.
[2] PF, p. 17.
[3] Cf. G. Bachelard, « La psychanalyse de la connaissance objective », *op. cit.*, p. 9.

d'originalité. Les *logoses* seraient ainsi à la psychanalyse de la connaissance objective ce que les *névroses* sont à la psychanalyse classique.

3) Le champ d'action de la *rythmanalyse* peut alors être déterminé et circonscrit de manière plus précise. Elle vise de son côté à remédier à ce que nous appellerons désormais les « chronoses » – pour prolonger l'analogie suggérée par Bachelard – à savoir des troubles de l'organisation temporelle du psychisme et de la temporalité intime, qui affectent ce que Bachelard désigne comme la « réalité temporelle sur laquelle s'appuie notre conscience et notre personne »[1]. Il en retourne avec l'action rythmanalytique d'une certaine désorganisation temporelle du psychisme, à accomplir de manière méthodique, pour défaire les durées mal faites et les fausses permanences de notre personnalité. Pour enrayer la non présence à soi (sortie de soi) impliquée par la dispersion des activités habituelles et l'adaptation à la réalité sociale (fonction du réel), il s'agirait d'écarter les préoccupations de la vie quotidienne et de se détacher du souci qui vient des autres, en sortant du temps enchaîné dans l'être-là des projets et des faits (contingence du temps horizontal). On aborde ainsi au temps de la solitude active et réfléchie (temps vertical), rendue possible par la rêverie poétique (fonction de l'irréel) ou la méditation philosophique[2]. De ce point de vue, qui nous place au niveau de l'expérience intime du sujet sentant, pensant et désirant, et de la réalité psychologique personnelle, il ne nous semble pas anodin que la rythamanalyse soit régulièrement reprise – et principalement continuée – au sein des œuvres poétiques, dans la perspective des valeurs de bien-être associées à la rêverie : a) car si la connaissance objective nous détourne du moi, la rêverie nous y reconduit ; b) et si l'existence sociale nous dépossède de nous-mêmes, la solitude rêveuse en permet la reconquête. On entrevoit ainsi le lien entre la rythmanalyse et la philosophie du repos, que Bachelard pense fondamentalement en rupture avec l'insertion contraignante de l'individu dans des ensembles sociaux névrosant. Si la psychanalyse demeure trop axée sur la socialisation, reconduisant les préoccupations, les soucis et les troubles psychoaffectifs que l'être social implique, c'est à la rythmanalyse de poursuivre le travail de désaliénation de soi au niveau de l'être intime. Il reste néanmoins maintenant à en montrer les raisons et à comprendre quel est le rapport que la rythmanalyse entretient avec notre ancrage psychobiologique.

Nous voyons ainsi que la rythmanalyse a pour tâche essentielle de remédier à l'éclatement du vécu ou à la dissipation de l'expérience personnelle – parfois désigné par

[1] DD, p. V.
[2] Pour une description plus précise de la méditation philosophique solitaire telle qu'elle est envisagée par Bachelard, on se reportera à l'article « Fragment d'un journal de l'homme », in DR, p. 233-245.

Bachelard comme un « papillotement de l'être » – en agissant sur la cohésion psychique de l'individu dans le temps de la vie quotidienne, c'est-à-dire sur son organisation temporelle, laquelle se trouve contrainte et travaillée par les multiples activités du jour – un individu qui se présente finalement comme une « somme d'accidents »[1], emporté par l'ondulation de ses états psychoaffectifs et le souci charrié par ses multiples projets. Cette compréhension de l'être individuel comme pluriel et multiple est récurrente chez Bachelard. Le texte déjà évoqué –malheureusement trop peu connu – de la conférence à la Société française de philosophie en 1937 est sur ce point sans ambiguïté. En effet, au cours de la discussion avec le public, Bachelard évoque le théâtre de Pirandello, selon lui exemplaire en ce qui concerne la construction de la personne et la mise en scène de la pluralité d'éléments qui la constituent. Voici le passage en question :

> Pirandello, c'est précisément la construction de la personne, cette construction de la personne qui est faite par des coïncidences qui sont extrêmement difficiles à réunir ; et, ces coïncidences, s'il fallait en étudier exactement le rudiment, l'allure, au point de vue psychologique, on arriverait à une chose extraordinaire, qui n'est pas historique, mais on arriverait, je crois, au point de vue psychologique, à un contact de domaines extrêmement différents. Il y a une certaine coïncidence biologique et sentimentale, coïncidence sentimentale et spirituelle. Par conséquent, l'idée de coïncidence nous conduirait à un thème que je n'ai pas pu développer dans cette conférence, à des temps superposés que j'ai envisagés dans un livre récent. Il faut donc plusieurs choses pour faire une personne. […] Evidemment, si nous prenons des phénomènes d'ensemble, si vous prenez l'histoire d'une vie, les grands évènements la marqueront d'une manière fatale : on fait d'habitude sa première communion avant de se marier ; on passe son certificat d'études avant son baccalauréat. Il y a des ordres sociaux. Mais ce sont des ordres qui viennent de l'extérieur. Si vous allez dans les formations spirituelles, vous vous apercevez qu'il peut y avoir une mutation complète des évènements qui se produisent dans une personne. […] C'est dans la psychologie de la personne qu'on trouvera le temps le plus facile à désorganiser et qu'il est le plus nécessaire d'organiser[2].

[1] Dans *L'Intuition de l'instant* (1932), Bachelard disait déjà : « L'individu, à quelque niveau qu'on le saisisse, dans la matière, dans la vie ou dans la pensée, est une somme assez variable d'habitudes non recensées. […] Au fond, l'individu n'est déjà qu'une somme d'accidents : mais, de plus, cette somme est elle-même accidentelle » (II, p. 70).
[2] G. Bachelard, « La continuité et la multiplicité temporelles », *op. cit.*, pp. 36-37.

Nous retiendrons de cet extrait, sans entrer dans une analyse détaillée, que Bachelard envisage l'être individuel comme un agencement ou plutôt un étagement – les temps dits « superposés » – de plusieurs niveaux, en l'occurrence biologique, sentimental et spirituel. N'est-ce pas la tripartition proposée et mise en œuvre par Bachelard dans le chapitre consacré à la rythmanalyse dans *La Dialectique de la durée* ? On voit par-là que Bachelard, loin de penser le sujet selon le seul clivage du conscient et de l'inconscient, reprend à son compte l'antique modèle tripartite de l'homme. En lieu et place d'un découpage simplement duel entre le corps et l'esprit, il faudrait intégrer un niveau intermédiaire – la sphère affective – pour bien comprendre la complexité de l'homme, et ce qui détermine sa conduite. C'est le schéma que l'on retrouve par exemple dans les diverses analyses platoniciennes consacrées à la justice dans la *République*[1], où l'âme est présentée comme tripartite. Il s'agit là d'un modèle à la fois anthropologique, dans la mesure où il se propose de rendre compte de l'humain et des tensions à l'œuvre entre les divers constituants du psychisme, mais aussi normatif, étant donné que pour Platon l'esprit rationnel (*noûs*) doit commander à la fois aux émotions (*thumos*) et aux appétits charnels (*epithumia*), en vue d'atteindre la vie bonne. Bachelard, de son côté, ne semble pas réinvestir la dimension proprement hiérarchique et normative de cette tripartition de l'âme, bien qu'il présente à plusieurs reprises l'esprit comme un « chef d'orchestre » ou un « maître des arpèges » qui devrait organiser la vie psychique. Cependant, on constate que le modèle anthropologique qui sous-tend les réflexions sur la rythmanalyse nous engage dans une perspective semblable, en s'appuyant sur les notions de « coïncidence » et de « superposition ».

Par ailleurs on retiendra de l'extrait précédemment cité la tension que Bachelard maintient et accentue entre la personne et l'ordre social. Il ne s'agit pas ici, bien évidemment, de récupérer le thème rebattu de la dépossession de soi par la société, ou de la limitation de la liberté individuelle au profit des exigences de la vie collective ou de l'intérêt général. C'est bien plutôt du point de vue de la temporalité intime, nous semble-t-il, que le clivage est mis en exergue. Tout se passe comme si les évènements de la vie publique ne pouvaient pas coïncider immédiatement et harmonieusement avec les évènements « intérieurs » qui font la vie intime de la personne. Il nous paraîtrait inutile de nous attarder trop longuement ici sur la signification précise à donner à ce que nous qualifions d'évènements « intérieurs ». Il peuvent renvoyer tout autant au discours silencieux que le sujet pensant se tient à lui-même dans la solitude (soliloque), qu'aux

[1] Cf. notamment le livre IV de la *République*.

vagabondages de la rêverie solitaire, ou encore plus généralement à l'expérience subjective et à la tonalité affective qui accompagnent les états psychiques. Nous nous contenterons ici de désigner par « évènements intérieurs » ce qui relève de l'expérience privée et du vécu propre du sujet humain, si problématique que soit de telles désignations. Ce qui nous importe vraiment, dans le cadre de la présente enquête, c'est le problème que pointe Bachelard, et la manière qu'il a de le poser. En effet, la problématisation du rapport entre la personne et la société ne dépend pas pour Bachelard de paramètres essentiellement cognitifs, moraux ou politiques, mais de la possibilité pour le sujet de vivre dans un temps qui lui soit propre, et non imposé de l'extérieur ; autrement dit la possibilité de vivre sur son rythme propre, en intégrant et en s'appropriant les différents évènements qui scandent une existence vécue en fait à différents niveaux. L'enjeu est d'une certaine façon l'harmonisation – par principe inachevée – de l'individu avec lui-même, et la synchronisation de son existence avec les paramètres qui la conditionnent de l'extérieur. Or Bachelard semble considérer, jusqu'à la fin de sa vie, que l'existence sociale nous emporte loin de nous-mêmes, en raison du temps homogène qu'elle nous impose sous forme de calendrier, d'impératifs et de mesure objective. Pour étayer ces considérations, on pourrait examiner la manière dont Bachelard surdétermine la valeur féconde de la solitude, notamment la solitude rêveuse. Mais nous nous contenterons en ce qui nous concerne de rester ici sur le terrain strictement temporel, en insistant sur la manière de renvoyer dos à dos le temps socialisé et le temps propre. En guise d'exemple, nous citerons un extrait des *Fragments d'une Poétique du feu*, qui nous montre que Bachelard demeure préoccupé, jusque dans ses derniers travaux, par la question de l'organisation temporelle de la vie personnelle, et par la « menace » que la vie sociale fait peser sur l'individu. Bachelard y souligne spécialement l'effet de désorganisation que le chronomètre – et donc la montre, outil social par excellence – entretient sur le rythme propre de l'individu :

> L'être humain n'est jamais fixé, il n'est jamais là, jamais vivant dans les temps où les autres le voient vivre, où il dit lui-même aux autres qu'il vit. On ne peut prendre la vie comme une masse qui coule d'un flot et qui emporte tout l'être dans un devenir général de l'être. Souvent, presque toujours, nous sommes des êtres stagnants traversés par des remous. Om est la direction du mouvement de la vie en nous ? Bergson n'a pas eu de peine à montrer que dans une expérience du vécu le chronomètre est un instrument inutile ou trompeur. Le chronomètre, c'est le temps des autres, le temps d'un « autre temps » qui ne peut mesurer

> notre durée. Mais ne sommes-nous pas nous-mêmes la gerbe mal liée d'un millier d'autres temps ? Les « temps » alors foisonnent en nous sans trouver la cadence qui règlerait notre durée. Où est le temps qui marquerait d'un trait fort la dynamique de notre être, les dynamismes multiples de notre être ?[1]

On comprend ainsi que pour Bachelard l'individu est dans sa vie ordinaire comme emporté loin de son être intime par un temps qui ne lui est pas propre, et que l'homogénéité du temps mesuré par la montre n'est pas adéquat pour penser, ni surtout régler, les ondulations du psychisme humain. Notons au passage que Bachelard ne conclue pas de la disqualification du temps mesuré par la montre à l'exaltation de la durée intime, dans un style bergsonien. Au contraire, il souligne la multiplicité des temps qui composent la durée individuelle et la rendent problématique. Il s'agit par ailleurs selon nous, par l'établissement d'une réversibilité de l'être et du temps, de souligner que la dépossession de soi passe avant tout par l'enchaînement de l'individu au temps horizontal de la vie menée au dehors. De manière plus générale, on pourrait donc dire que la difficulté, voire le défi, qui se pose au sujet humain est de « vivre à propos », si l'on se permet ici de reprendre l'expression de Montaigne[2]. Car Bachelard soulignait, dans *La Dialectique de la durée*, l'importance de « vivre sur notre rythme propre, en retrouvant, à notre gré, à la moindre fatigue, au moindre désespoir, l'impulsion de nos origines »[3]. Et le problème se complique si l'on tient compte de la désynchronisation possible des rythmes personnels avec les rythmes naturels, au sein d'une triangulation complexe qui associe rythmes propres, rythmes sociaux et rythmes naturels. Il s'agit en somme de prendre en compte l'interaction des rythmes psychiques avec les rythmes biologiques, « en examinant les rythmes de la vie dans leur détail, en descendant des grands rythmes imposés par l'univers à des rythmes plus fins jouant sur les sensibilités extrêmes de l'homme »[4]. Or Bachelard estime qu'il est nécessaire de synchroniser les rythmes de l'esprit et de la nature :

> On prendra comme principe fondamental la nécessité de soutenir les rythmes utiles et normaux, d'aider à l'accord des rythmes personnels et des rythmes imposés par la nature, de garder la symphonie des hormones[5].

[1] FPF, pp. 47-48
[2] Sur le thème du « vivre à propos », cf. Montaigne, *Essais*, III, 13 : « De l'expérience ».
[3] DD, p. IX.
[4] PE, p. 72.
[5] DD, p. 136.

Dans cette perspective, à la question de savoir comment se construit notre durée intime, c'est-à-dire comment donner de la permanence à notre être au sein de la pluralité des rythmes et la multiplicité des temps qui nous constituent, on voit que Bachelard apporte une réponse complexe, dont on peut regretter que la mise en œuvre soit en fait plus suggérée qu'explicitée. Il s'agit de mettre en résonance les divers temps qui nous font, et le plus souvent nous défont. Mais tous les rythmes ne sont pas marqués par la même périodicité, ni par la même intensité. Bachelard, dans *La Dialectique de la durée*, distingue ainsi deux pôles, celui du *rythme grave*, « lent et puissant » (distance temporelle élevée), et celui du *rythme aigu* (régularité fine). Et l'on comprend assez vite, à la lecture des pages consacrées à ces questions dans le chapitre sur la rythmanalyse, que les rythmes lents sont nécessaires à l'épanouissement de la vie. C'est le rythme vital, selon Bachelard, qui aurait tendance à être lent. On gagnerait ainsi, pour apaiser nos rythmes déréglés, « à se régler sur le jour, sur la marche régulière des heures »[1]. D'un autre côté, c'est la vie de l'esprit qui se caractériserait plutôt par une régularité fine, par des rythmes temporels délicats, aux fréquences plus élevées. Bachelard dit bien, en ce sens, que « l'esprit a besoin de repères plus serrés et si, comme nous le croyons, la vie intellectuelle doit devenir la vie dominante, si le temps pensé doit dominer le temps vécu, il faut s'attacher à la recherche d'un repos actif qui ne peut se satisfaire des dons gratuits de l'heure et de la saison »[2]. Mais si « l'encadrement de la vie humaine dans ces grands rythmes naturels fixe plutôt le bonheur que la pensée »[3], il n'en demeure pas moins apparemment nécessaire de travailler sur les « grands rythmes naturels qui soutiennent la vie »[4], notamment par un travail sur la respiration et l'alimentation. Car il y a bien selon Bachelard un appui réciproque des rythmes, et la vie spirituelle se présente à lui comme une émergence au sein de la vie. Dans cette perspective, il ne s'agit pas de régler les activités intellectuelles sur les rythmes naturels, mais d'harmoniser au préalable, chez l'individu, les rythmes biologiques avec les rythmes naturels. Ce serait une condition de la vie bonne, c'est-à-dire heureuse, mais aussi de l'exercice de la pensée, dans un style selon assez proche des considérations de Nietzsche sur les rapports de la pensée avec la santé, à propos de « toutes ces petites choses – alimentation, lieu et climat, récréation » qui seraient « les affaires fondamentales de la vie »[5].

[1] DD, p. 147.
[2] DD, p. 148.
[3] DD, p. 148.
[4] DD, p. 146.
[5] Cf. F. Nietzsche, *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si malin », §10.

Il s'agira donc pour nous maintenant, en raison même de l'absence d'une analyse approfondie des rythmes biologiques dans le texte bachelardien, de nous intéresser aux rythmes vitaux du point de vue des sciences naturelles. Dans la mesure, en effet, où Bachelard n'étaye pas vraiment ses analyses sur les rythmes biologiques, nous proposons de mettre en perspective la rythmanalyse bachelardienne par la chronobiologie, selon une stratégie du détour, en vue d'avoir en retour un accès inédit aux intuitions bachelardiennes. Nous nous appuierons plus précisément sur les analyses proposées par Alain Reinberg dans l'ouvrage intitulé *Le Temps humain et les Rythmes biologiques*[1], publié en 1998. Car la chronobiologie nous semble bien avoir explicité et approfondi, par des études empiriques, les intuitions rythmo-biologiques que Bachelard s'est contenté pour sa part d'esquisser à la suite de Pinheiro dos Santos dans ses méditations rythmanalytiques.

Pour commencer, il nous faut déterminer ce qu'est la chronobiologie. Comment peut-on définir cette science du vivant ? Qu'est-ce qui la caractérise au sein des disciplines qui se proposent de connaître la nature et le comportement des êtres vivants ? Selon Alain Reinberg, considéré comme l'un des spécialistes français de la question, la chronobiologie peut en première approximation se définir de la manière suivante, relativement à son objet d'étude :

> Ce sont les connaissances relatives à l'organisation temporelle des êtres vivants, c'est-à-dire la distribution des pics et des creux des rythmes circadiens, circannuels, etc., qui permettent de définir la chronobiologie. Son but est d'étudier l'anatomie dans le temps, la nature des mécanismes qui contrôlent les rythmes biologiques et leurs altérations[2]

Avec la chronobiologie, il s'agit donc d'explorer l'organisation temporelle des êtres vivants, non pas seulement de mesurer la durée de certains processus, mais bien d'aborder ce que Reinberg nomme « le temps vivant », c'est à dire « celui dont nous sommes faits au jour le jour »[3]. Dans la perspective du chronobiologiste, on s'appuie sur une conception dite « organismique » ou « organique » du vivant, insistant sur l'organisation des êtres vivants, et non pas sur une conception analytique du vivant, réduite à l'analyse de processus biologiques et physico-chimiques. La chronobiologie se présente par conséquent comme une discipline scientifique qui prend pour objet, en fonction de méthodes appropriées,

[1] A. Reinberg, *Le temps humain et les rythmes biologiques*, Éditions du Rocher, 1998.
[2] *Ibidem*, p. 27.
[3] *Ibidem*, p. 9.

« l'organisation temporelle des êtres vivants et l'étude des mécanismes les contrôlant »[1].De ce point de vue, de la même façon qu'il y a une *anatomie dans l'espace*, étudiée par la physiologie classique, il faudrait tenir compte d'une *anatomie dans le temps*. Il s'agit alors d'insister sur le fait que les activités d'un être vivant sont de manière déterminante réparties dans le temps, c'est-à-dire qu'elles sont *rythmées*, autrement dit alternées, selon des facteurs qui ne seraient pas accidentels mais bien structurels. Les activités des êtres vivants seraient non seulement organisées, mais surtout *programmées* dans le temps, en fonction d'une *périodicité* déterminée par des « *horloges biologiques* », ce qui rend par ailleurs possible une forme de *prévision*. Le projet du chronobiologiste, dans cette perspective, c'est d'« essayer de comprendre comment fonctionne l'être humain dans sa dimension temporelle »[2]. Pour comprendre cette organisation temporelle des êtres vivants, cette anatomie dans le temps, un déplacement de la structure d'approche des phénomènes biologiques est alors nécessaire. Aux deux questions classiques que constituent pour le biologiste le « *ou ?* » et le « *comment ?* », il faudrait adjoindre la question du « *quand ?* » (facteur temporel) mais aussi celle du « *pourquoi ?* » (principe de finalité), apports propres de la chronobiologie. Comme aime à le rappeler Reinberg, s'autorisant au passage des célèbres vers de l'Ecclésiaste selon lesquels « il est un temps pour toute chose, sous les cieux », la question du *quand ?* est en fait fondamentale, car l'« anatomie dans le temps est une des conditions essentielles de la survie des individus et des espèces »[3]. Il faudrait donc savoir *quand* faire telle ou telle chose au moment approprié, ce qui implique des horloges biologiques et autres « garde-temps », qui nous permettent de nous repérer et de nous synchroniser. Dès lors, à partir du moment où l'on introduit le *facteur temporel* comme élément déterminant de la connaissance des êtres vivants, il importe de s'interroger sur la *représentation du temps* qui sous-tend cette approche. Or, comme le rappelle Reinberg, on peut répartir les conceptions du temps selon deux modèles principaux : 1) un *modèle linéaire* (état d'équilibre) ; 2) un *modèle cyclique* (état « chaotique »). Et Reinberg de préciser : « nous savons maintenant que les êtres vivants fonctionnent loin d'un état d'équilibre »[4]. D'où l'insistance de la chronobiologie sur le fait que le vivant se caractérise par une *activité rythmique*, ce qui permet, dans une telle approche, de conjuguer à la fois la stabilité et le déséquilibre, la prévisibilité et une marge d'imprévisibilité. On constate ainsi que la chronobiologie repose une représentation cyclique du temps, qui renoue d'une

[1] A. Reinberg, *Le temps humain et les rythmes biologiques, op. cit.,* p. 10.
[2] *Ibidem*, p. 10.
[3] *Ibidem*, p. 15.
[4] *Ibidem*, p. 11.

certaine façon avec le *modèle temporel des Anciens*, caractérisé par la *périodicité naturelle*, plus particulièrement l'alternance jour/nuit, et le fait qu'il s'agit d'un temps du *changement*, plus que d'un temps spatialisé du transport ou du déplacement. Car la *représentation linéaire* du temps, formalisée dans une certaine mesure par la physique galiléenne, associée du point de vue technique à la mesure du temps par des horloges mécaniques, consiste à additionner des unités de temps. C'est un temps de l'*écoulement*.

Qu'en est-il alors du rythme dans la chronobiologie ? Comment peut-on définir le rythme au sein de ce paradigme organismique du vivant ? Reinberg en propose une définition générale, qui est la suivante : « un rythme est une variation périodique dans le temps »[1]. Dans cette définition, c'est l'idée de variation périodique qui permet de conserver une forme de prévisibilité dans les comportements du vivant, et donc de concilier constance et variation biologiques. Quels sont alors les valeurs qui permettent de connaître un rythme biologique ? Reinberg montre qu'il y a quatre paramètres qui sont nécessaires à cette connaissance : 1) la *période* : c'est « l'espace de temps qui s'écoule entre un sommet et le suivant, lorsqu'ils se succèdent régulièrement » (unité de temps) ; 2) les *sommets* et les *creux* : il s'agit du « point le plus élevé et [du] point le plus bas de la variation » ; 3) l'amplitude : c'est la différence entre les valeurs mesurées aux pics et celles mesurées aux creux ; 4) le *niveau moyen du rythme* pour la période considérée. On peut alors parler d'*organisation temporelle* des êtres vivants à condition que les variations ne s'opèrent pas au hasard, mais qu'au contraire les pics et les creux se répartissent en fonction d'un ordre, non de manière contingente, un ordre révélant une « organisation fonctionnelle »[2]. Ainsi, parmi les exemples proposés par l'auteur, que ce soient les pics et les creux dans la sécrétion d'une hormone, les variations dans la température du corps ou encore les phénomènes de fatigue physiologique, certains processus physiologiques affectés par des paramètres temporels sont liés à des nécessités fonctionnelles, lesquelles sont fonction des multiples rythmes circadiens (vingt-quatre heures). Comme le rappelle par exemple Reinberg, sur la base d'études expérimentales précises, les pressions artérielles systolique (contraction cardiaque ventriculaire) et diastoliques (son relâchement) connaissent des variations périodiques, en sorte qu'elles passent par un creux nocturne et remontent avant l'éveil du sujet. Or cette variation met en jeu d'autres facteurs, qui interviennent dans la régulation et le contrôle de la pression artérielle. Reinberg en conclue alors :

[1] A. Reinberg, *Le temps humain et les rythmes biologiques, op. cit.*, p. 21.
[2] *Ibidem*, p. 24.

> Notre organisation temporelle est ainsi faite que les pics de tous les facteurs qui contrôlent la pression artérielle, précèdent, dans l'échelle de vingt-quatre heures, celui de la pression proprement dite. Avec une avance d'une ou de plusieurs heures se rencontrent les pics de l'adrénaline, de vasopressine, de angiotensine, de l'aldostérone, etc. Le rythme circadien de la pression artérielle et l'emplacement de son pic, dans l'échelle des vingt-quatre heures, dépend non pas d'un seul rythme mais de ceux de plusieurs variables dont les pics apparaissent avant celui qui nous intéresse ici. Les pics de plusieurs facteurs sont groupés dans le temps. Dans notre jargon de chronobiologistes, nous disons que notre démarche est une approche temporelle multifactorielle.[1]

Quelles sont alors les propriétés des rythmes biologiques ? Selon Reinberg, on peut identifier quatre propriétés essentielles[2] : 1) « les rythmes biologiques persistent dans un *environnement constant* » ; 2) « les rythmes biologiques ont une *origine génétique* ; 3) « les rythmes biologiques sont gouvernés par des *horloges biologiques* » ; 4) « les rythmes biologiques et leurs horloges sont calibrés sur vingt-quatre heures et sont associés à un *synchroniseur* ». Pour clarifier et développer le propos, une première précision s'impose ici, en ce qui concerne le rôle de ce que Reinberg appelle des synchroniseurs. Ils mettent en jeu la question de la régulation des rythmes biologiques du vivant, notamment leur adaptation à l'environnement, indispensable à la survie des espèces. Mais Reinberg souligne que l'homme connaît ici une spécificité par rapports aux autres êtres vivants, notamment les autres mammifères, à savoir que « les signaux de notre synchronisation appartiennent essentiellement à nos rythmes sociaux »[3], qui nous imposent des rythmes particuliers par la reconnaissance consciente d'un signal social entraînant ou suggérant une synchronisation. Ainsi, les rythmes humains seraient également affectés par les impératifs sociaux, surtout ceux liés au travail, et pas seulement ajustés aux variations de l'environnement par des signaux tels que le jour et la nuit. Comme le souligne Reinberg :

> Nous trouvons nos donneurs de temps dans les impératifs horaires de notre vie sociale, autrement dit, dans la trinité : métro-boulot-dodo. Les obligations liées aux horaires de travail et ce qui s'y rapporte, le réveille-matin, les transports, les difficultés des tâches, mais aussi le besoin de moments de détente avec la famille, les amis, la télé et le respect indispensable des heures de repos et de

[1] A. Reinberg, *Le temps humain et les rythmes biologiques, op. cit.*, p. 25.
[2] *Ibidem*, pp. 28-40.
[3] *Ibidem*, p. 39.

> sommeil, tout cela fournit, en abondance, des signaux temporels. Pour le savoir, un type particulier d'expérience fut nécessaire, l'isolement d'un groupe de sujets. Par l'isolement individuel, nous savons que la période en libre cours des rythmes circadiens diffère d'un sujet à l'autre. Par l'isolement – absence de repères temporels – d'un groupe de sujets, nous savons que la période en libre cours des rythmes circadiens est la même pour tous les sujets et qu'elle diffère de 24 heures. Le rythme des interactions sociales a donc bien la capacité d'abolir les différences interindividuelles en entraînant sur la même période tous les sujets du groupe[1].

Une deuxième précision est maintenant nécessaire, relative à l'idée d'organisation temporelle des êtres vivants, à propos de laquelle on pourrait en effet se demander ce qui la sous-tend du point de vue des principes, mais aussi d'où elle vient. L'auteur affirme clairement, sur ce point, un choix théorique, en l'occurrence un *principe de finalité*, qui consiste *grosso modo* à dire que l'organisation temporelle des êtres vivants leur permet de s'adapter aux conditions de vie sur terre. Il s'agit de penser que « l'activité rythmique est une propriété fondamentale de la matière vivante. Autrement dit [que] la vie n'existe pas sans périodicité », et donc sans activité rythmique. Mais il convient de remarquer que les difficultés soulevées par cette *prise de position finaliste*, que ce soient les objections *philosophiques* (l'orientation de l'évolution conduit à la question du plan : *par qui ?*) ou *épistémologiques* (l'impossibilité de valider totalement l'explication finaliste par des expérimentations en raison de la distance temporelle : *que se passait-il vraiment il y a des millions d'années ? qui était présent pour l'observer et quelles traces en avons-nous ?*), ne sont en aucune façon occultées ou minimisées par Reinberg. Au contraire, elles sont plutôt reconnues, réfléchies et assumées. L'auteur – pour employer ici des catégories qui ne sont pas les siennes ! – insiste en effet sur l'usage avant tout *méthodologique*, et non *ontologique*, du finalisme. Loin de constituer une *« explication du phénomène étudié »*, le finalisme serait ici à considérer bien plutôt comme une *« méthode d'étude »*. L'*hypothèse finaliste* permettrait ainsi, sans que l'on prétende être dans l'ordre des certitudes et des vérités inébranlables, de rendre compte et d'expliquer certains phénomènes observables chez les êtres organisés, notamment certains dispositifs anatomiques qui semblent relever d'une adaptation féconde, et qui seraient *« inexplicables sans arguments finalistes »*[2]. D'où un appel à la prudence et à la nuance lancé de la part du chercheur, dans le but d'éviter

[1] A. Reinberg, *Le temps humain et les rythmes biologiques, op. cit.*, p. 39.
[2] *Ibidem*, p. 46.

toute forme de dogmatisme, que ce soit du côté des *pro-* ou du côté des *anti-* finalisme. Si « la valeur adaptative des rythmes biologiques aux périodicités majeures de notre environnement (vingt-quatre heures et un an) est relativement bien acceptée ; son interprétation finaliste l'est beaucoup moins »[1]. Et l'auteur de conclure ensuite ces remarques, concernant sa position finaliste, en soulignant que « la vie est nécessairement un phénomène rythmique doté d'une dimension temporelle »[2].

Qu'en est-il alors de la conception du vivant dans cette perspective chrono-biologique, à partir du moment où l'on insiste autant sur le rythme comme phénomène biologique de base ? Que résulte-t-il de la détermination temporelle du vivant ? On peut considérer, si l'on tient à tirer ici une leçon philosophique générale, qu'il s'agit finalement avec la chronobiologie de montrer que c'est finalement le déséquilibre qui caractérise les êtres vivants, et non pas l'état d'équilibre. Une telle idée était déjà impliquée dans le modèle proposé par Claude Bernard. Mais au *modèle de l'homéostasie* hérité des travaux du célèbre médecin et physiologiste, insistant sur les systèmes de régulation en *feed-back* permettant d'assurer la constance du milieu intérieur malgré les variations de l'environnement, et donc de contrôler les états possibles de non équilibre, la chronobiologie propose d'aller plus loin, en lui substituant le *modèle des horloges biologiques*. Il ne s'agit plus de penser le vivant selon l'axe d'un équilibre dynamique, d'une oscillation autour d'un point d'équilibre réglée par *feed-back*, mais de proposer un modèle plus proche des systèmes dynamiques complexes, ouverts ou non-linéaires, c'est-à-dire des systèmes caractérisés par des états de non équilibre et par des structures dissipatives[3]. Face à des phénomènes marqués par une sensibilité aux conditions écologiques, par d'incessants échanges avec leur environnement, et par des effets de brisure de symétrie temporelle, on serait alors dans la nécessité méthodologique de développer une approche complexe et multifactorielle. En ce qui concerne les êtres vivants et leur structure rythmique, il s'agirait de refuser le survalorisation de l'idée de l'équilibre, au profit d'une approche valorisant l'activité d'harmonisation continuée et recommencée de l'être vivant avec son environnement, qu'il soit naturel et/ou social. En lieu et place du schème de l'*alternative* entre équilibre et déséquilibre (paramètre logique), il serait question de penser en termes d'*alternance* entres des phases d'équilibre et de déséquilibre (paramètre temporel), autrement dit en termes de synchronisations et de désynchronisations successives. Comme

[1] A. Reinberg, *Le temps humain et les rythmes biologiques, op. cit.*, p. 47.
[2] *Ibidem*, p. 48.
[3] Sur l'étude des systèmes dynamiques complexes, on consultera l'ouvrage suivant, écrit par des physiciens : P. Bergé, Y. Pommeau, M. Dubois-Gange, *Des rythmes au chaos*, Éditions Odile Jacob, 1994.

le souligne finalement Reinberg, sous forme de pointe ironique : « L'équilibre se vend bien… à condition d'ignorer que le seul état d'équilibre connu en biologie, c'est la mort. Quand il n'y a plus d'échanges, il n'y a plus ni rythme biologique, ni vie »[1].

Quelles conclusions pouvons-nous tirer de ce détour par les recherches actuelles de la chronobiologie ? Quel éclairage l'approche chronobiologique de l'être humain peut-elle nous donner sur le problème de l'éclatement de l'expérience intime du sujet ? Un premier point réside dans la mise au jour expérimentale de la sensibilité de l'être humain, comme tout être vivant, à la désorganisation de sa structure rythmique. Mais loin de pointer le déséquilibre des rythmes comme un phénomène mauvais en lui-même, la chronobiologie montre que la vie est un déséquilibre en permanence compensé, dans la mesure même où le fonctionnement même de l'organisme dépend d'au moins deux paramètres essentiels imbriqués : 1) la multiplicité des rythmes à l'œuvre dans les systèmes physiologiques ; 2) la synchronisation de ses rythmes biologiques avec les rythmes naturels et sociaux. De ce point de vue, l'être humain singulier se présente comme une structure rythmique complexe – oserait-on dire dissipative ? – sujette à de nombreuses variations dans le temps court, au contraire des régularités du temps long, d'autant plus que les rythmes psychoaffectifs émergent au sein de l'interaction des rythmicités biologiques, naturelles et sociales. La recherche des « rythmes de la vulnérabilité humaine » (rythmicité des pathologies et des troubles) et de l'*efficacité temporelle des remèdes*, comme les appellent Reinberg, permettrait alors de prolonger et d'approfondir l'étude des chronoses. Nous serions plus vulnérables à un certain type d'agression (moindre résistance) à certains moments de la journée et de l'année, ce qui impliquerait du point de vue médical d'adapter la thérapeutique à ces paramètres (chronothérapie et chronopharmacologie). Reinberg étaye ces perspectives avec les cas de l'asthme nocturne[2] et des maladies infectieuses[3]. Par ailleurs, en amont de la problématique curative se dessine la perspective de la prévention. C'est le second point que nous soulignerons maintenant, qui nous renvoie aux aspects les plus suggestifs de la rythmanalyse bachelardienne. En effet, il s'agit d'envisager une sorte d'hygiène de vie, répondant aux maximes générales de l'art de vivre le temps, que ce soit la maxime positive de Montaigne nous engageant à « vivre à propos », ou la maxime négative de Bachelard nous enjoignant de « ne pas vivre à contretemps ». C'est ainsi que Reinberg outrepasse ses prérogatives de chercheur pour faire des propositions d'ordre

[1] A. Reinberg, *Le temps humain et les rythmes biologiques, op. cit.*, p. 53.
[2] *Ibidem*, p. 178.
[3] *Ibidem*, p. 185.

pratique, comme par exemple de s'activer physiquement pendant la journée *(« marcher au soleil »*) ou encore de favoriser le repos dans les périodes de vulnérabilité maxima *(« couper l'hiver par un peu de repos »*). On retrouve ainsi l'antique message, mais renouvelé et repris à nouveaux frais, sur fond d'un mélange d'études empiriques et de spéculation philosophique, qu'on peut formuler ainsi : « au jeu du n'importe quoi, n'importe quand, nous sommes tous perdants »[1], et il est toujours d'actualité de *« réinventer le temps de vivre »*[2], si l'on espère atteindre la vie bonne[3].

Dans cette perspective, on pointera plusieurs homologies entre la rythmanalyse et la chronobiologie. Tout d'abord, il s'agit de modes de pensée qui intègre l'idée d'un certain finalisme. Nous l'avons déjà signalé à propos de la chronobiologie. Chez Bachelard, le principe de finalité est présent dans *La Dialectique de la durée*. En s'adossant notamment à aux idées d'émergence et de consolidation temporelle, Bachelard prend en effet position pour un certain finalisme en affirmant qu'« on doit faire place à la finalité, c'est-à-dire à une détermination du présent par un avenir qui n'est point tout proche, auquel on attribue, essentiellement, une certaine profondeur »[4]. Il s'agit non seulement pour lui de déterminer le présent par l'avenir (la fin ordonne le donné), mais aussi d'expliquer l'inférieur par le supérieur, c'est-à-dire de penser en termes de complexification et d'émergence de la pensée au-dessus de la vie : « la pensée est toujours par certains côtés l'essai ou l'ébauche d'une vie nouvelle, une tentative de vivre autrement, de vivre plus ou même, comme le voulait Simmel, une volonté de dépasser la vie »[5]. A la pointe même de la vie et de l'être pensant, dans l'essentielle tension qui emporterait l'esprit au-dessus de la vie strictement biologique, on serait à même de penser les accords et les désaccords entre le temps du monde, le temps vécu et le temps pensé, autrement dit les coïncidences complexes des temps superposés. C'est à cette condition que l'on pourrait, en suivant l'axe de méditations temporelles spéciales, « rechercher les rythmes élevés, rares et purs, de la vie spirituelle »[6]. Ainsi, en pendant le sujet en fonction de l'imbrication des rythmes qui le constituent, et de leur appui réciproque, Bachelard envisage bien une sorte d'hygiène rythmanalytique, déclinée selon différentes applications concrètes, comme la santé, l'alimentation, etc. La pratique

[1] A. Reinberg, *Le temps humain et les rythmes biologiques*, *op. cit.*, p. 216.
[2] *Ibidem*, p. 219.
[3] Sur le rapport entre le temps et le « vivre », on lira notamment, dans les études récentes, les travaux comparatistes de François Jullien, confrontant les catégories occidentales héritées de la Grèce antique et les modes de pensée issus de la Chine : *Du « temps ». Eléments d'une philosophie du vivre*, Éditions Grasset & Fasquelle, 2001 ; *Philosophie du vivre*, Éditions Gallimard, 2001.
[4] DD, p. 76.
[5] DD, p. 77.
[6] DD, p. 94.

rythmanalytique semble bien, par conséquent, se situer dans une moyenne entre hygiène et thérapie, voire nous introduire au seuil d'un art de vivre bachelardien. Car au fil des lectures et des relectures de *La Dialectique de la durée*, on s'aperçoit que ce livre s'ouvre et se termine sur des problématiques éthico-pratiques, voire existentielles. Le lexique est imprégnée de la métaphore médicale, et il s'agit semble-t-il de bien vivre pour bien penser (cette équation se complexifiera, au fil des œuvres, car il sera aussi question de bien rêver). Toujours est-il que Bachelard nous parle à différentes reprises d'exercices concrets de rythmanalyse, sensés nous permettre d'agir sur nos rythmes propres et qu'il aurait lui-même essayé, en constatant personnellement l'efficacité[1]. La rythmanalyse implique ainsi, au-delà de la réflexion théorique sur le rythme et sur l'organisation temporelle de la vie, un ensemble de pratiques concrètes, qui mettent en jeu le corps, les affects et l'esprit. Nous en évoquerons quelque uns, sans entrer dans le détail des analyses. Le lecteur pourra se reporter directement aux textes. La respiration, par exemple, est présentée plusieurs fois comme objet d'une pratique réfléchie en ayant pour fonction principale de nous apaiser, soit par l'exercice réel du corps en marche, soit par un exercice imaginaire mobilisant la parole et le souffle[2]. L'alimentation constitue aussi une préoccupation de l'hygiène rythmanalytique, que ce soit sous l'angle de la micro-alimentation, de l'adaptation au calendrier des fruits ou encore de l'usage quasi homéopathique des alcools[3]. En ce qui concerne la vie psychoaffective et l'expérience subjective, on notera l'importance accordée de manière récurrente par Bachelard à la régulation des ambivalences psychiques et des ondulations de nos humeurs. Du point de vue de la vie rationnelle, il s'agirait par exemple de rythmanalyser la surveillance de soi et l'encouragement de soi, dans le but d'intégrer convenablement à l'esprit en formation les deux pôles de la pensée scientifique, à savoir la rigueur méthodologique et l'invention intellectuelle[4]. De point de vue des sentiments et des affects, il est surtout question de créer un champ bipolarisé d'affects, au sein duquel le sujet peut chercher concilier ses joies et ses peines, la lassitude et le courage, par des jeux d'inversion et de substitution[5]. De façon plus générale, on renverra pour conclure aux exercices de détemporalisation proposés par Bachelard à différents endroits de son œuvre[6], ayant pour fonction de nous faire échapper au temps transitif et permettre la réappropriation par l'individu de son rythme personnel.

[1] Cf. par exemple DD, pp. VI, X, 146,
[2] Cf. DD, pp. 146-147 ; PR, pp. 153-156 ; AS, pp. 270-274.
[3] Cf. DD, pp. 136, 147.
[4] Cf. RA, p. 72.
[5] Cf. DR, pp. 242-244.
[6] Cf. PR, pp. 13, 95 ; RA, p. 26 ; « Dormeurs éveillés. La rêverie lucide », in CAU.

2. Imagination, *Bildung* et formation de l'homme

Nous proposons maintenant d'analyser le rôle ainsi que la place de l'imagination dans l'(auto)éducation et la formation de l'humain. La première question qui se pose est de savoir en quel sens la participation de l'imagination à l'éducation pose problème et dans quelle mesure cette participation peut s'autoriser d'une « bonification » de l'entreprise pédagogique. De façon récurrente, les théories pédagogiques et les conceptions générales de l'éducation se configurent autour d'un antagonisme de l'intelligence et de la sensibilité, consistant soit à dompter les sens au profit du déploiement des capacités cognitives, soit à restreindre l'usage de l'intelligence abstraite au profit du développement de la sensibilité. Dans un tel contexte, pouvant aboutir tout autant à un monoïdéisme qu'à un dualisme de polarités exclusives, on peut mettre en évidence une négligence de la force et de la fonction imaginatives dans l'éducation, conduisant aux écueils qui consistent à brider l'imagination par la raison abstraite (contrainte, dressage) ou à laisser libre cours à une prolifération anarchique des images issues de l'intériorité du sujet (imagination débridée, fantaisie). Or il semble possible, voire nécessaire, de reconnaître un rôle éducatif à l'instance imaginative, comme pouvant non seulement exercer une fonction médiatrice entre les sens et l'intellect (schématisme théorique et pratique), mais aussi comme permettant de comprendre la dynamique de transformation du sujet inhérente à toute éducation. C'est le sens de la référence à la *Bildung*, comprise de façon large comme idéal régulateur d'une formation complète de l'homme, tenant compte de toutes les dimensions spirituelles qui configurent son expérience, à savoir l'intelligence, la sensibilité et l'imagination.

Cependant, une réflexion sur le rôle fécond de l'imagination dans l'éducation nous impose de mettre en évidence la fonction active et dynamique de l'instance imaginative. En effet, dans la perspective de la *Bildung*, il s'agit moins de s'intéresser à l'individu accompli qu'à la dynamique de la formation. Ce n'est pas le « produit » ou le résultat de l'activité pédagogique qui importe, mais plutôt les processus de cette activité même. Or la dynamique de l'éducation nous confronte à la question de la formation, de la déformation et de la transformation du sujet. Nous suivrons et analyserons en ce sens les enseignements et les réflexions de Bachelard : toute formation authentique est d'abord une transformation de soi-même, une réforme des inerties grevant l'expérience première et immédiate, en vue d'une transformation spirituelle, d'une élévation et d'un dépassement de soi du sujet.

Dès lors, dans quelle mesure y a-t-il un rôle de l'imagination dans les processus pédagogiques ? En quel sens l'imagination favorise-t-elle la « prise de forme » inhérente à toute formation de l'homme ? S'agit-il d'un développement anomique de l'imagination, la puissance imaginative étant laissée à elle-même ? Ou alors faut-il envisager la perspective d'une surveillance intellectuelle de soi, d'un contrôle de l'action pédagogique de l'imagination par la raison abstraite ? Ne peut-on pas dépasser cette alternative statique et penser une culture de l'imagination réglée, impliquant un couplage de la sensibilité, de la raison et de l'imagination, dans l'horizon de la formation de l'« homme intégral » ? Ainsi, dans quelle mesure et selon quelles modalités l'imagination participe-t-elle spécifiquement au dynamisme de la *Bildung*, au développement de l'individu ainsi qu'à l'inscription de l'humain dans une forme ? Eduquer et former des individus, cela ne suppose-t-il pas d'imaginer l'homme et d'en façonner une image matricielle, qui permette de transformer le donné de l'expérience immédiate dans une expérience « stylisée » ? Comment dès lors actualiser et transformer en œuvre l'image de l'homme posée comme idéal régulateur de l'éducation ? Ne faut-il pas dynamiser le sujet par des processus d'anticipation de la réalisation de lui-même ? En ce sens, la *Bildung* ne vise-t-elle à permettre au sujet de s'imaginer et de se former lui-même, de façon libre et responsable, dans le cadre d'un couplage du sensible et de l'intelligible, à partir d'une émulation raisonnée de sa puissance imaginative ?

Il apparaît nécessaire, en guise d'introduction à ces matières subtiles, de préciser d'emblée que la participation de l'imagination à la *Bildung* ne relève ni de la pure spontanéité ni d'un développement anarchique. Cette participation implique un certain nombre de conditions, plus particulièrement la participation d'un cogito à l'imagination poétique, la transformation des images immédiates ou encore de l'appropriation active des symboles par le sujet d'éducation. Dès lors, il nous faudra mettre en évidence la nécessité d'une *éducation de l'imagination*, dans le double sens kantien d'une discipline et d'une culture. Mais afin de préciser et de spécifier ces développements, nous conduirons une réflexion générale à partir de l'œuvre de ce pédagogue qu'était Bachelard, dont la double dimension épistémologique et poétique nous permettra de préciser ce travail de *culture de l'imagination*. Nous pourrons ainsi dégager l'horizon d'une pédagogie bipolaire, articulée autour de la raison et de l'imagination. L'enjeu est de révéler une image de l'homme et de sa destination, dans la perspective d'une *double culture cohérente* (rationalité et imaginaire) et d'une *anthropologie complète* (plans sensitif, intellectuel, onirique). Il s'agira ainsi de souligner la fécondité pédagogique d'une imagination consciente et dynamique, d'une

rêverie active, ouvrant l'homme sur le possible, lui permettant de déployer et d'amplifier son instinct créateur. Car si l'homme est œuvre de soi, recréation de lui-même, recherche permanente d'un dépassement des conditions empiriques de son existence factuelle, on comprend l'importance d'une culture de l'imagination réglée, autonome mais couplée à la raison, pour la formation d'un homme intégral.

Avant d'examiner de façon précise le rôle et la place de l'imagination dans l'entreprise pédagogique, il est nécessaire d'apporter quelques précisions préliminaires sur la façon dont la notion de *Bildung* nous invite à comprendre l'éducation et la culture.

En première approximation, il apparaît que la *Bildung* implique une conception dialectique de la relation entre éducation et culture, toutes deux envisagées sous l'angle d'une dynamique de transformation de l'être humain. D'un point de vue historique[1], on peut constater que la notion de *Bildung* devient particulièrement prégnante en Allemagne à partir du 18e siècle et trouve son apogée au XIXe siècle, dans le contexte général de la mise en question d'une culture considérée comme insuffisante et déficiente. Il s'agit notamment de pointer en direction d'une crise de l'enseignement et des institutions éducatives, dont Nietzsche établira un diagnostic sévère et pour le moins tranché, non seulement dans ses conférences *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*[2], mais aussi dans ses *Considérations Inactuelles*[3]. Du point de vue de l'esprit qui anime l'usage que les philosophes font de cette notion de *Bildung*, dont Herder ou Schiller par exemple, il faut retenir la volonté de penser et de décrire un moyen d'articuler, au sein de la culture et de l'éducation, le savoir et le développement de soi, en s'inspirant notamment de la tradition grecque de la *païdeia* telle qu'elle est interprétée à cette époque. La culture et l'éducation n'ont pas pour finalité ultime le savoir et l'érudition, la simple acquisition de savoirs livresques, mais la vie de l'esprit et la formation harmonieuse de l'individu dans sa globalité. On est dans le cadre de l'idéal d'une dynamique de formation autonome de l'individualité libre et accomplie, impliquant tout autant la formation de l'intellect que le développement de la faculté du juger et l'affinement de la sensibilité. La *Bildung* désigne ainsi un modèle de formation complet, englobant le goût (esthétique), le cœur (affectivité) et l'intelligence (savoir). Il s'agit de remplacer la pédagogie intellectualiste des Lumières (*Aufklärung*) par une formation de l'esprit et du goût individuel, dans l'horizon d'un

[1] Il convient de préciser que la référence historique demeure indicative. Pour une analyse détaillée du contexte historique de la *Bildung*, on se reportera notamment à l'ouvrage de Marino Pulliero, *Le désir d'authenticité. Walter Benjamin et l'héritage de la Bildung allemande* (Paris, Bayard, 2005).
[2] Cf. F. Nietzsche, *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, trad. J.-L. Backès, Gallimard, 1990.
[3] Cf. F. Nietzsche, *Considérations Inactuelles*, in *Œuvres*, tome I, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993.

équilibre et d'un échange entre les différentes composantes de l'homme au sein de son expérience mondaine.

Dans cette perspective, l'éducation et la culture se comprennent dans le sens d'une dialectique dont l'articulation se fait à partir d'un modèle spécifique de *Bildung*, véhiculant un ensemble de manières d'être, de sentir, de penser et de connaître qui président à la formation des individus. Si l'éducation est ce qui permet de faire accéder l'enfant humain à la culture, la culture constitue en revanche ce à partir de quoi l'éducation s'institue et se développe. Mais il convient de préciser par ailleurs que l'éducation est à la fois le miroir d'une culture et le moyen par lequel se transforme cette culture. En ce sens, l'éducation est un outil d'institution et de perpétuation de la culture, tout autant que le moyen de la modifier et de la rectifier. De ce point de vue, on pourrait penser que ces deux processus constituent un cercle vicieux, dans la mesure où l'éducation actualise la culture tout en pouvant contribuer à sa mutation, pendant que la culture se présente en même temps comme ce à partir que quoi l'éducation se constitue. Or il s'agit, avec la notion de *Bildung*, de penser les relations entre éducation et culture dans la perspective d'une dialectique temporelle, non pas d'une dialectique logique et formelle. Plutôt que des pôles séparés de façon statique, éducation et culture constituent deux dimensions de la *Bildung* en interaction et transaction permanentes. Si l'on tenait à préciser de façon claire et distincte la distribution des champs d'action respectifs de l'éducation et de la culture au sein de la *Bildung*, on pourrait dire que l'éducation s'articule essentiellement autour de la formation de l'enfant pendant que la culture se rapporte plus spécifiquement à la figure de l'adulte autonome ; bien que cette distinction puisse s'infléchir dans le sens d'une détermination de la culture comme processus d'autoformation indéfini de l'adulte, dans la perspective grecque de l'exigence de s'éduquer soi-même. Pour conclure ici de façon de façon provisoire sur les relations complexes qui se tissent entre éducation et culture, sur lesquelles nous ne pouvons pas nous appesantir ici, il s'agirait finalement de considérer l'éducation et la culture dans le sens de la *Bildung* comme processus, par principe inachevé, de formation et surtout de transformation de l'homme. Nous reprendrions ainsi à notre compte, pour donner un visage plus précis à l'idée directrice qui caractérise la *Bildung* comme dynamique de (trans)formation de l'humain, ce que souligne Olivier Reboul dans sa *Philosophie de l'éducation* :

> On n'achève jamais de « devenir homme ». […] L'accès à la culture humaine n'est jamais acquis : il n'y a pas de diplôme d'humanité qui mettrait fin à l'éducation.[1]

Cependant, pour préciser un peu plus nos analyses, il convient ici d'opérer une première distinction conceptuelle – entre culture et civilisation – afin de souligner la dimension dynamique de la *Bildung*. Pour distinguer entre civilisation et culture, on peut se référer à la langue allemande, qui dispose de deux termes – *Bildung* et *Civilization* – qui nous serviront à préciser notre terminologie. La culture au sens de la *Bildung* désigne la formation, l'apprentissage de l'humanité en l'homme. Elle implique l'idée d'élévation et d'arrachement à ce qu'il y a d'animalité et de bestialité dans l'être humain. C'est un processus dynamique d'autoformation de l'homme par lui-même, compris comme une dynamique ascensionnelle d'arrachement à l'animalité. La *Civilization*, au contraire, désigne la civilisation comme produit statique, à un moment donné, d'une culture. Elle comprend l'ensemble des valeurs, des activités et des productions humaines que se donne un peuple à un moment donné de son histoire, dans le cadre d'un processus de *Bildung*. Cette façon de comprendre la *Bildung* est particulièrement prégnante dans les *Considérations Inactuelles* de Nietzsche. Ce dernier précise notamment, dans son livre *David Strauss. Le confesseur et l'écrivain* (1873), que la véritable culture (*Kultur*) est la *Bildung*, par opposition à l'instruction allemande de l'époque, selon lui réduite à des qualités martiales, qu'il s'agisse de la discipline, de la bravoure ou de l'endurance. Or, pour Nietzsche, non seulement la simple instruction ne peut être qu'aux antipodes de la véritable culture, étant donné qu'elle réside dans le simple reproduction mécanique d'un modèle figé, mais surtout la « pseudo » culture allemande de l'époque se réduit à la simple juxtaposition d'éléments empruntés à d'autres cultures. La *Bildung*, au contraire, désigne l'unité de style dans toutes les manifestations de la vie d'un peuple, dont les expressions sont identifiables par exemple à travers le primat du talent sur le savoir ou le primat de l'art sur l'instruction, mais surtout à travers la vie comme témoignage de la qualité de la culture[2]. On comprend par-là que la notion de *Bildung* se constitue dans le sens d'une puissance formatrice et d'un processus dynamique, non pas dans le sens statique d'un produit achevé.

Toutefois, dans quelle mesure la notion de *Bildung*, que nous avons jusqu'à maintenant caractériser comme processus dynamique de formation, peut-elle impliquer

[1] O. Reboul, *La philosophie de l'éducation*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je? », 1989, p. 25.
[2] F. Nietzsche, *David Strauss. Le confesseur et l'écrivain*, in *Œuvres*, tome I, *op. cit.*, pp. 155-156.

l'idée d'une unité de style ? En quel sens peut-on déterminer la *Bildung* dans la perspective d'un principe directeur, sinon unificateur, de la vie culturelle d'un peuple ? Quelles sont les propriétés originaires de la *Bildung* qui permettent de réguler la dynamique culturelle de (trans)formation du sujet humain ? Pour éclaircir ce point, il est nécessaire de se référer à l'étymologie même du terme de *Bildung*, qui permettra d'en révéler la dimension à la fois formatrice et directrice. Dans sa conférence de 1953 intitulée « Science et Méditation », Heidegger nous dit que « le mot *bilden* (« former ») signifie d'abord : dresser un modèle-image et produire un modèle-écrit. Il signifie ensuite : donner forme, en les développant, à des dispositions préexistantes. La culture place devant l'homme un modèle (*Vorbild*) suivant lequel il informe et développe son faire et son non-faire. La culture a besoin d'une image directrice assurée au préalable »[1]. On comprend par-là que la *Bildung* implique une information du sujet humain consistant dans l'actualisation d'une image préalable de qui vaut d'être réalisé. Dès lors, l'unité de style caractéristique de la *Bildung*, pour reprendre la terminologie nietzschéenne, renvoie à l'action performatrice d'une idée régulatrice qui oriente le processus de (trans)formation du sujet. Comment faut-il comprendre ici l'actualisation de l'image directrice ? S'agit-il seulement de se conformer à un modèle préexistant ? Ou est-ce que le processus d'actualisation implique une mise en œuvre spécifique du modèle par le sujet d'éducation, ce qui soulignerait le rôle dynamique de l'image ? Comme le montre Jean-Jacques Wunenburger dans son étude intitulée « La 'Bildung' ou l'imagination dans l'éducation », l'image directrice configurant le processus pédagogique doit se comprendre dans le sens d'une « forme informante, image typifiante, génératrice », plus que dans la perspective statique d'une « forme informée, façonnée de l'extérieur ». Si l'« l'éducation est *Bildung*, mise en image, [c'est] dans la mesure seulement où chaque être « se » forme, perçoit en lui-même l'image de l'humain en réserve, l'actualise, la façonne et la transforme en œuvre » [2]. Il ne s'agit donc pas d'imiter docilement un modèle, de simplement reproduire une forme proposée comme standard à fabriquer en série. L'éducation, selon ce schème mimétique et technicien, serait simple « répétition mécanique du même exemplaire d'humanité »[3]. Or l'éducation comme *Bildung* consiste en ce que chaque sujet produit par lui-même la figure humaine par l'activation, à partir de ses dispositions propres, d'une certaine image génératrice de l'humain. Dans cette perspective, non seulement on constate que « devenir homme exige […] une puissance

[1] M. Heidegger, « Science et Méditation », in *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 77.
[2] J.-J. Wunenburger, « La « Bildung » ou l'imagination dans l'éducation », in *Éducation et Philosophie. Écrits en l'honneur d'Olivier Reboul*, Paris, PUF, 1993, p. 63..
[3] *Ibidem*, pp. 63-64.

imaginative, un pouvoir de création d'images »[1], mais surtout « il apparaît que l'éducation est inséparable d'une formation de l'imagination, d'une maîtrise du pouvoir de s'approprier et de faire croître des images »[2]. C'est l'un des enjeux de la question de l'imagination dans l'éducation.

Néanmoins, avant d'examiner les conditions de possibilité d'une formation de l'imagination et d'une participation active de l'imagination aux processus pédagogiques, il nous faut encore procéder à une deuxième distinction conceptuelle. Il s'agit de souligner l'importance de discriminer entre éducation et enseignement, afin de mettre en évidence la valeur décisive de l'éducation. Pour étayer cette distinction, nous pouvons nous référer à la critique de l'enseignement français menée Georges Gusdorf au début des années 1960, dans son ouvrage intitulé *Pourquoi des professeurs ? Pour une pédagogie de la pédagogie*. Selon Gusdorf, l'avènement d'un nouvel esprit pédagogique nécessite de réinscrire l'enseignement dans une conception plus large de l'éducation. Or une telle entreprise implique un « renversement des valeurs »[3]. Car dans les sociétés modernes, caractérisées selon l'auteur par une idéologie du rendement productiviste et un esprit bureaucratique, l'éducation est réduite au seul enseignement dispensé par les institutions scolaires. Il s'agit de « produire aux moindres frais la plus grande masse possible de diplômés à tous les niveaux »[4], sans tenir compte du développement de la personnalité du sujet pédagogique. Dans cette perspective, l'éducation se limite à l'acquisition de savoirs et de compétences extérieurs, dont la finalité est l'adaptation au milieu socioprofessionnel. Il s'agit simplement « d'accumuler un certain capital de connaissances, définitions, règles, dates et faits de toutes sortes »[5]. D'un point de vue conceptuel, cette vision de l'éducation pourrait être désignée comme empirisme pédagogique. Le processus éducatif se comprend comme reproduction de ce qui doit être appris, simple apprentissage par la mémoire, sans sollicitation du jugement et de la réflexion.

C'est pourquoi Gusdorf souligne la nécessité d'un renversement de perspective, dont le pivot central est la détermination de l'éducation comme fin dont l'enseignement comme « étude spécialisée d'un ensemble de données »[6] ne serait qu'un moyen parmi d'autres. C'est que la tâche éducative, « enfin prise au sérieux »[7], implique une « édification de

[1] J.-J. Wunenburger, « La « Bildung » ou l'imagination dans l'éducation », *op. cit.*, p. 63.
[2] *Ibidem*, p. 64.
[3] G. Gusdorf, *Pourquoi des professeurs ? Pour une pédagogie de la pédagogie*, Paris, Payot, 1963, p. 51.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*, p. 56.
[6] *Ibidem*, p. 63.
[7] *Ibidem*, p. 51.

soi »[1], une « maîtrise intime de l'homme sur lui-même […] un exercice plus profond, où chacun s'affronte lui-même»[2]. En ce sens, l'école n'est pas que dispensatrice de savoirs (fonction épistémologique) mais se présente plutôt comme « lieu où s'édifie la personnalité »[3], comme espace de transformation du sujet où peut trouver à s'exercer une « fonction spirituelle »[4] de formation l'être humain. C'est déjà ce que soulignait, à des époques différentes, Montaigne et Bachelard, pour qui l'éducation se comprend essentiellement comme (trans)formation intégrale du sujet pédagogique. Entrer dans le processus éducatif, c'est risquer des modifications profondes dans sa manière de penser et de sentir, par l'incorporation active d'un savoir qui transforme l'expérience. L'éducation et la culture comme *Bildung* consistent ainsi à dynamiser le sujet par l'expérience vécue d'un progrès spirituel, activée par de nouvelles synthèses créatrices des savoirs et des expériences.

3. De l'imagination refoulée à l'imagination sublimée

Dans cette perspective, quelle peut alors être la place de l'imagination dans les processus pédagogiques ? Cette question, qui constitue le fil directeur de notre enquête sur la *Bildung*, ne peut se poser qu'à partir du moment où l'imagination est reconnue comme ayant un rôle dans l'éducation. Or, un regard attentif porté sur les conceptions classiques de l'éducation, ainsi que sur le traitement de la pensée imaginative dans l'histoire culturelle occidentale, nous révèle que l'imagination a presque toujours été suspectée dans la constitution et l'acquisition de la connaissance. Qu'il s'agisse de la « folle du logis » de Malebranche ou de la « maîtresse d'erreur et de fausseté » de Pascal, des dépréciations rationalistes (primat de l'intelligence abstraite) et empiristes (primat de la perception), l'imagination subit généralement un traitement qui consiste à en faire soit une puissance dangereuse, soit une sous faculté de l'esprit humain. Dans ce contexte que l'on peut qualifier d'iconoclaste, le ressort de la marginalisation de l'imagination réside dans la surdétermination de la pensée directe (concept, percept) au détriment de la pensée indirecte (symbolique, analogique, etc.). Il faut domestiquer sinon exclure l'imagination, en subordonnant la pensée symbolique à l'observation des faits et au travail du concept.

[1] G. Gusdorf, *Pourquoi des professeurs ?, op. cit.*, p. 63.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, p. 179.
[4] *Ibidem*, p. 70.

C'est ce que met clairement en évidence Gilbert Durand dans ses travaux, par exemple dans *Les Structures Anthropologiques de l'imaginaire*, dont l'Introduction s'inaugure avec cette formule sans équivoque : « La pensée occidentale et spécialement la philosophie française a pour constante tradition de dévaluer ontologiquement l'image et psychologiquement la fonction d'imagination « maîtresse d'erreur et de fausseté ». On a remarqué, à juste titre, que le vaste mouvement d'idées qui de Socrate, à travers augustinisme, scolastique, cartésianisme et siècle des Lumières, débouche sur la réflexion de Brunschvicg, de Lévy-Bruhl, de Lagneau, d'Alain ou de Valéry, a pour conséquence de « mettre en quarantaine » tout ce qu'il considère comme vacances de la raison »[1]. Le domaine de l'imagination serait celui de l'absence de raison, du délire, de la fantaisie puérile, de l'enfance de la culture humaine. Tout au plus l'imagination se voit attribuée un statut marginal et subalterne dans le cadre du jeu et des activités à vocations ludique, toujours sous contrôle, dans les limites accordées par le sérieux l'intelligence et du travail. Or Gilbert Durand met sur ce point en évidence un paradoxe inhérent à la civilisation iconoclaste. Si elle refoule l'image au profit du concept et du percept, elle se voit régulièrement tentée ou subvertie par des productions imaginaires débridées et sauvages. Pour illustrer ce paradoxe, on pourrait étudier de façon détaillée les différents aspects de la réaction romantique face au scientisme positiviste au XIX^{e} siècle ; ou encore relire en profondeur les fines analyses conduites par Nietzsche dans *La Naissance de la tragédie*[2] à propos des relations complexes qui se tissent entre Apollon et Dionysos, les délires dionysiaques étant toujours susceptibles de subvertir la civilisation apollinienne quand celle-ci tente de brider ou de refouler l'élément dionysien. Que pouvons-nous conclure de ces coups de sonde pour notre propos ? Des analyses proposées par Durand, nous retiendrons ici deux points majeurs. Premièrement, à la suite de ce que nous avons indiqué, il s'agit de souligner que la non-reconnaissance et le refoulement de la pensée symbolique conduisent à des résurgences violentes et chaotiques de l'imaginaire (au contraire de la culture grecque qui selon Nietzsche a su équilibrer les forces apolliniennes et dionysiaques, avant que le socratisme ne rejette l'élément dionysien). En ce sens, l'iconoclasme suscite paradoxalement un retour chaotique du refoulé, une violence en retour des expressions imaginaires brimées par la censure de l'intelligence abstraite.

[1] G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaires* (1969), Paris : Dunod, 1992, p. 15 ; pour une exposition plus détaillée, cf. *L'imagination symbolique*, Chapitre premier : « La victoire des iconoclastes et l'envers des positivisme », *op. cit.* pp. 21-41.
[2] Cf. F. Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, *Œuvres*, tome I, *op. cit.*, notamment les §§ 1-15.

Par ailleurs – c'est le deuxième enseignement que nous livre Durand – les lignes de force de l'iconoclasme se traduisent par des effets dans le contexte de l'éducation. Il y a des conséquences pédagogiques de la civilisation iconoclaste. Nous retrouvons sur ce point la logique que nous avons indiquée précédemment à propos des relations dialectiques de la culture et de l'éducation. L'héritage iconoclaste se traduit en pédagogie par le « bridement » de l'imagination au profit des sens et de l'intelligence. Il en résulte non seulement une surdétermination du savoir et de la connaissance objective comme finalités princeps de l'éducation, mais aussi une idéologie positiviste qui conduit à penser la pédagogie sous le seul angle du scientifique, c'est à dire comme relevant exclusivement d'une science de l'éducation[1].

Pour prolonger notre propos et étayer ces propositions, nous restituerons dans leurs grandes lignes les pénétrantes analyses présentées par Bruno Duborgel dans son *Imaginaire et Pédagogie. De l'iconoclasme scolaire à la culture des songes* de 1983[2]. Que nous dit Duborgel ? Comment comprend-t-il le refoulement scolaire de l'instance imaginative et ses conséquences pour l'éducation ? Dans le sillage de Gilbert Durand, qui a signé la préface de l'ouvrage, Duborgel nous dit que la pédagogie issue de la tradition iconoclaste occidentale perpétue la « mutilation » de la pensée symbolique et des expressions de l'imaginaire, en surdéterminant une manière d'être, de penser et de connaître qui conduit à un homme monovalent et déséquilibré. Se donnant pour tâche de penser un modèle éducatif équilibré, réintégrant l'imagination dans l'éducation, Duborgel examine la façon dont l'imagination est traitée dans le cadre des institutions scolaires et des discours psychopédagogiques. Reprenant une formule d'Émile Durkheim extraite de son livre *L'Évolution pédagogique en France*, l'auteur insiste sur le fait que l'école institue chez l'enfant une certaine « attitude de l'âme », une « polarité de l'âme », c'est à dire un éthos au sens wébérien. Plus que de dispenser des savoirs et des savoir-faire neutres, l'école institue chez l'enfant des façons d'être au monde, à soi-même et aux choses, ainsi qu'aux mots et aux images. C'est à l'école que s'incrémentent dès la prime enfance les premières échelles de valeurs, notamment les habitudes de subordination du sujet imaginant au sujet percevant et ratiocinant. Le modèle éducatif renvoyant à une certaine conception de l'homme ainsi qu'à des modèles du connaître et de la culture, il est alors nécessaire d'identifier l'architecture du savoir et la structuration institutionnelle du sujet pédagogique. Il s'agit

[1] Sur cette question, l'analyse pourrait être prolongée par une confrontation plus serrée de la pédagogie considérer comme science de l'éducation et l'éducation comprise comme étant également un art.
[2] B. Duborgel, *Imaginaire et pédagogie*, Le Sourire qui Mord, 1983.

donc, pour Duborgel, de répertorier les logiques, les formes et les stratégies de l'iconoclasme tel qu'il se trouve des expressions dans le champ scolaire, dans la mesure où c'est par cette enquête que peuvent être révélés les obstacles empêchant non seulement une action effective et réfléchie de l'imagination dans l'éducation, mais aussi et surtout une pédagogie de l'imagination. En prenant pour terrain d'étude privilégié l'école maternelle et l'école élémentaire, en raison de ses activités professionnelles dans ces secteurs de l'institution scolaire, Duborgel procède dès lors en deux temps principaux pour expliciter les stratégies iconoclastes de l'éducation à l'école. Il s'agit, dans un premier temps, d'analyser la gestion scolaire du lire, de l'écrire et des images plastiques, pour examiner dans un second temps le statut accordé à l'imagination dans les discours officiels et l'idéologie psychopédagogique, l'enjeu d'une telle archéologie critique résidant *in fine* dans la possibilité de formuler les conditions d'un Nouvel Esprit Pédagogique susceptible de tenir pleinement compte du sujet imaginant dans l'éducation.

Toutefois, nous ne pouvons restituer ici l'ensemble des analyses proposées par Duborgel, dans la mesure où cela déborderait par trop largement le cadre de cette étude. C'est pourquoi nous porterons plus particulièrement notre attention sur la façon dont s'organise, se légitime et s'exprime l'éviction ou le contrôle de l'imagination dans le discours psychopédagogique[1]. Le premier point mis en évidence par Duborgel dans la Quatrième partie de l'ouvrage consacré à la représentation psychopédagogique et institutionnelle de l'imagination, au chapitre intitulé « L'imagination dans le discours psychopédagogique », consiste à souligner la pluralité des problématisations de l'imagination, qu'elle soit questionnée dans une diversité de registres (pédagogie, psychologie, morale) ou en fonction de foyers de préoccupation différents (décrire, prescrire). Or, pour reconstruire le fil d'Ariane qui permet de s'orienter dans le labyrinthe de ces problématisations, Duborgel se propose d'identifier les principes de classement qui président aux différentes catégorisations de l'imagination ainsi que les matrices de pensée d'où procèdent les représentations et usages de l'instance imaginative. Il ressort de ces analyses que l'imagination est généralement comprise selon deux acceptions principales, comme imagination reproductrice ou comme imagination créatrice. D'un côté, le discours psychopédagogique présente l'imagination reproductrice comme une forme psychologique inférieure et subalterne, afférente à la mémoire, dont la fonction se réduit à favoriser les

[1] Pour la question de la gestion du lire, de l'écrire et des images plastiques, nous renvoyons aux trois premières parties de l'ouvrage de Duborgel, intitulées respectivement « Livres, imagination et enfance », « Ecriture enfantine, imagination, institution » et « Gestion scolaire de l'imagination plastique enfantine ».

processus de mémorisation des connaissances sous le contrôle de la raison et du réel. De l'autre côté, l'imagination créatrice se trouve bien présentée comme le foyer de l'invention scientifique et de la création artistique, mais à la condition d'être placée sous le contrôle sévère d'une raison censée la régler pour prévenir ou du moins empêcher toute dérive délirante. Dans cette perspective, il est possible de dégager une constante dans le traitement psychopédagogique sensiblement positif de l'imagination : elle est tolérée dans un cadre restreint en fonction des prescriptions d'une pédagogie de la surveillance rationnelle de l'apprentissage. Comme le souligne l'auteur, on veut bien considérer que « l'imagination est utile, mais dans les limites de sa participation à un paysage pédagogique ordonné aux valeurs impérieuses de la Réalité et de la Raison »[1].

Cependant, la façon dont le discours psychopédagogique accorde une place restreinte à l'instance imaginative – tolérance qui implique une certaine reconnaissance, toujours conditionnelle et relative, des atouts possibles de l'imagination pour la mémorisation ou la création – ne doit pas conduire à occulter ou minimiser la représentation fondamentalement négative de l'imagination au sein des processus éducatifs à l'école. En effet, si l'imagination est mise sous le joug de la raison, ne jouissant que d'une liberté surveillée et conditionnelle, c'est qu'elle est au fond comprise comme un danger pour l'école. Car en son principe l'imagination serait l'opposé de l'attention, considérée comme vertu scolaire première. Suscitant l'enthousiasme et pervertissant l'attention en rêverie, l'imagination non contrôlée par la raison constituerait un principe perturbateur mettant en péril l'entreprise éducative, en détournant le sujet des objets d'études prescrits par le programme scolaire. Nous voyons ainsi que pour la pédagogie classique, articulée autour de la surveillance et de l'attention, l'imagination se comprend dans le sens d'une incapacité de contrôle, comme puissance par principe transgressive qui introduit du jeu dans l'espace psychique ainsi que dans les règles et valeurs admises. Il s'agit de promouvoir l'effort d'attention aux faits et aux raisons, en recourant à une ascèse voire à une hygiène du sujet imaginant. Dans ce contexte général, Duborgel identifie deux stratégies principales de contrôle de l'imagination à l'école. La première, directe ou « dure », consiste à contredire et empêcher l'imagination par tout un ensemble de contre exercices fondés sur l'attention, la volonté, le raisonnement ou encore la simple mémorisation. La finalité est l'abandon de l'imagination, son éviction du champ scolaire. Avec la seconde stratégie, indirecte ou « douce », il s'agit d'exercer l'imagination dans un cadre délimité à l'avance, sur des objets normalisés jugés

[1] B. Duborgel, *Imaginaire et pédagogie*, *op. cit.*, p. 293.

compatibles avec les exigences de la pédagogie et de la morale. On retrouve alors une forme d'iconoclasme insidieux, « auxiliarisant » l'imagination et agissant contre l'imagination à partir d'une façon de la manifester.

Quelles conclusions pouvons-nous tirer de ces analyses consacrées à l'iconoclasme scolaire ? Comme nous venons de le voir, la pédagogie iconoclaste s'actualise selon deux schémas de traitement de l'imagination. Il s'agit soit d'opérer une coupure radicale en excluant l'imagination de l'éducation (schéma d'exclusion), soit de favoriser des transformations et des exploitations de l'imagination (schéma disciplinaire). Dans les deux cas, nous avons affaire à une stratégie de contrôle de l'imagination, dont les effets ne demeurent pas extérieurs au sujet pédagogique. Ainsi, l'iconoclasme scolaire n'est pas quelque chose d'extérieur et d'indifférent aux individus. Il s'intègre au psychisme enfantin en l'informant, en produisant une intériorisation et une incorporation des procédures de contrôle, c'est à dire en instituant un habitus ou un éthos iconoclaste. Dans cette perspective, il nous semble que la pédagogie iconoclaste opère comme une *Bildung* particulière, que l'on pourrait désigner comme positiviste et scientiste, impliquant une image typifiante de l'homme réduite à la figure d'un être rationnel et réaliste, caractérisé par l'attention, la réflexion et l'observation. Car les stratégies iconoclastes de la pédagogie classique déterminent, comme le rappelle Bruno Duborgel, un parcours scolaire que l'on peut qualifier d'initiatique sous certains aspects : « Le parcours scolaire peut être dit « initiatique » en ce sens qu'il fonctionne comme trajet au cours duquel est effectuée la transformation du sujet d'après un système culturel et normatif d'habitus, et de telle sorte que ceux-ci soient, par transferts multiples, graduels et insensibles, « enregistrés » par chaque sujet d'éducation »[1]. Par l'institution d'un sujet iconoclaste, l'éducation ne se contente dès lors pas de transmettre des savoirs et des compétences. Elle détermine au contraire l'intériorisation d'un groupe de dispositions mentales et affectives dont la finalité est de rendre compatible le psychisme enfantin avec l'identité culturelle de la tradition iconoclaste, dont la figure génératrice se présente sous les traits de l'adulte rationnel, vers lequel doit tendre l'enfant rêveur enclin spontanément au mouvement des actes imaginatifs.

Comment penser, à partir de ce contexte iconoclaste, une revalorisation de l'imagination dans l'éducation ? Si la pédagogie classique est de facture iconoclaste, dans quelle mesure peut-on revaloriser le psychisme imaginant dans la perspective d'une réintégration de l'imagination au sein de la culture et de la pédagogie ? Faut-il penser que la

[1] B. Duborgel, *Imaginaire et pédagogie*, *op. cit.*, p. 348.

recherche d'une position médiane est impossible, ce qui conduirait à exclure toute possibilité d'un développement double et équilibré de l'être rationnel et de l'être imaginant ? Doit-on se résoudre, pour penser l'éducation, à une césure irréductible entre deux modèles exclusifs, à savoir un être rationnel-réaliste et un être imaginatif spontanément enclin à aux dérives pathologiques d'une imagination débridée et chaotique ?

Pour apporter des éléments de réponse à ces questions, nous restituerons certains des aspects selon nous décisifs de la façon dont Bachelard traite de l'image et de l'imagination tout au long de son œuvre. Car les travaux de Bachelard, articulée autour des pôles de la réflexion épistémologique et de la rêverie poétique, constitue un « laboratoire » privilégié pour penser la façon d'articuler, au sein de l'éducation et de la culture, les exigences spécifiques et respectives du sujet rationnel et du sujet imaginant[1]. Dans cette perspective, Bachelard a posé les jalons non seulement d'une science de l'image, mais surtout d'une véritable « pédagogie de l'imaginaire ». Et si l'œuvre bachelardienne semble d'abord double, en fonction de deux régimes de fonctionnement psychique où trouveraient à s'exercer par une mutuelle exclusion la raison scientifique et l'imagination poétique, une lecture attentive de l'œuvre suggère que le dualisme s'infléchit dans le sens d'un équilibre à instituer entre deux types de travaux qui, bien que distingués, peuvent se compléter[2.] Pendant que la science nous apprend à mieux penser, la fréquentation des œuvres poétiques nous apprend à mieux rêver, dans le cadre d'une transformation complète de l'être comme sujet rationnel et imaginant. Il en découle qu'une *Bildung* équilibrée, comme (trans)formation complète de l'homme, s'actualise dans le sens d'un double travail pédagogique, impliquant d'un côté la sublimation de l'imagination par la raison dans le champ épistémologique, de l'autre une compréhension des logiques poétiques de l'imaginaire. C'est d'ailleurs sur ce point qu'il nous faut insister avant de conclure, dans la mesure où reste à éclaircir la question de l'éducation de l'imagination. Or, comme le suggère Bachelard, l'entrée dans le champ de l'imagination poétique se fait par une méthode de lecture active et créatrice des poètes et de la littérature. Il ne s'agit pas de disserter de façon érudite ou de produire un commentaire critique. La lecture poétique féconde, parce que transformante, consiste une certaine manière d'être au langage et aux images, caractérisée par le fait de revivre l'expérience créatrice de l'auteur, avec lequel la

[1] Il convient ici de remarquer, si cela n'avait pas été déduit de nos analyses, que Gilbert Durand et Bruno Duborgel s'inscrivent dans le sillage des travaux inaugurés par Bachelard, dont ils ont été des lecteurs attentifs et inspirés.

[2] Bachelard affirmait déjà en ce sens, après avoir indiqué dans *La Psychanalyse du feu* que les axes de la science et de la poésie sont d'abord inverses, que la tâche du philosophe est de les rendre « complémentaires » et « de les unir comme deux contraires bien faits » (PF, p. 12).

rêverie nous permet de rentrer en résonance ou en sympathie. Seulement, comme le répète avec insistance Bachelard, la rêverie poétique n'implique pas nécessairement une démission du sujet. Au contraire, elle suppose plutôt une présence active du sujet et une participation de la conscience – sur un autre mode que celle de la conscience rationnelle – ce que souligne l'idée de « cogito du rêveur ». Il en résulte que la pédagogie de l'imagination s'inscrit dans la perspective ouverte par cette compréhension de la rêverie poétique. Eduquer l'imagination, ce n'est pas laisser libre cours de façon anarchique à la libre spontanéité de l'enfant. Ce serait verser dans l'écueil opposé à la monomanie iconoclaste, à savoir dans l'illusion d'une spontanéité immédiatement créatrice de l'enfance. Comme le souligne Duborgel en se souvenant des enseignements bachelardiens, l'éducation de l'imagination doit se donner pour tâche de favoriser une participation active du sujet imaginant aux productions symboliques. Il s'agit non seulement d'explorer le monde des expressions imaginaires de l'*homo symbolicus* – compris comme Musée Imaginaire, répertoire de thèmes mythiques, d'images et de symboles appartenant à diverses traditions culturelles ou non – par la rencontre de récits, de poèmes, de contes, de mythes ; mais aussi d'en faire comprendre les logiques et les cohérences propres par des exercices d'identifications symboliques et de comparaisons sémantiques. En ce sens, la pédagogie de l'imaginaire met en œuvre une méthodologie de lecture compréhensive, censée permettre au sujet d'éducation de s'initier, sous la conduite de l'éducateur, à la rationalité des productions symboliques. Loin d'une passivité aliénante ou de tout délire fantasmagorique, la culture de l'imagination se présente comme pratique réglée de l'imaginaire.

4. L'horizon de l'« homme intégral »

Il apparaît finalement que l'intégration de l'imagination dans l'éducation et plus généralement dans la formation de l'homme, dans le sens d'un processus dynamique de transformation du sujet par un engagement dans des pratiques concrètes, s'inscrit dans la perspective ouverte d'une réflexion sur le sens de la culture aujourd'hui, et une enquête en direction de l'idée régulatrice de l'homme qu'elle tend à actualiser. Avant de raisonner en termes de programmes pédagogiques ou de modifications des institutions socio-politiques, il s'agit peut-être de s'interroger au niveau philosophique et anthropologique, car l'idée régulatrice de tout pratique humaine se comprend à partir de la question de savoir quel homme nous voulons former, et faire advenir.

La question sensible est ici celle de savoir quelle est la conception de l'homme et de l'existence dont nous voulons l'actualisation, et la promotion dans le règne des valeurs. C'est ce que nous avons tenté de souligner tout au long de ce chapitre, peut-être avec redondance. La plus haute tâche d'une double culture « enfin prise au sérieux » résiderait dans la transformation de l'homme intégral, en tenant compte de la pluralité des modes d'existence et de la diversité d'être qui font la totalité humaine. Si une cohérence est à chercher dans ce pluralisme humain, il importe de le comprendre dans le sens d'une tâche, comme un idéal et comme une valeur, afin d'éviter le dogmatisme des anthropologies totalisantes de salon ou de bibliothèque, qui escamotent trop souvent la figure humaine. Il s'agit de favoriser un progrès grâce aux expériences intellectuelles et poético-oniriques, qui permettent d'opérer des modifications dans la manière globale d'être-au-monde, et d'entrer en relation avec soi-même ou les autres, les choses naturelles ou les productions humaines. Bachelard n'a cessé de nous le répéter, à sa manière : la finalité de l'éducation et de la culture, comprises comme *Bildung*, est de permettre à l'homme d'assumer et de réaliser son « destin d'être de transformation », sur fond d'un ancrage primitif dans le monde.

Dans ce nœud borroméen de la réalité humaine se tissent les enjeux d'un nouvel esprit pédagogique et anthropologique, fondé sur le modèle du pluralisme cohérent de Bachelard, nous donnant pour tâche de favoriser une « double culture » cohérente, dans le sens d'une dialectique réglée des deux pôles constitutifs de l'anthropologie complète. Dès lors, la pédagogie ou auto-éducation de l'« homme de vingt-quatre heures » nous viserait à nous donner accès à la double authenticité de l'être humain. Or à l'heure où la science et la technologie modifient de plus en plus nos conditions d'existence individuelle et collective, on doit souligner les insuffisances et les dangers des pensées monovalentes, et remettre en question les schémas d'exclusion simplistes (et idéologiques ?) qui isolent radicalement la science et les humanités. Ce sont là les enjeux les plus lointains, voie les plus sensibles, d'un nouvel esprit anthropologique inspiré de l'œuvre ouverte et plurielle de Bachelard. Celui-ci nous semble de ce point de vue d'une actualité décisive, en nous permettant de penser et de rêver une voie inédite, à la fois singulière et subversive, qui nous permettrait d'éviter non seulement les séductions nihilistes d'une existence livrée à la déréliction d'un monde désenchanté, mais aussi les illusions prométhéennes d'une maîtrise totale du monde, de l'homme ou de la nature, tout autant que les utopies nostalgiques et irrationnelles d'un retour à l'origine perdue.

CONCLUSION

Une philosophie ouverte et plurielle

> Nous qui essayons de dégager les nouvelles manières de penser.
>
> G. Bachelard[1]

La philosophie ouverte et plurielle que Bachelard déploie à l'occasion et à partir de ses réflexions épistémologique et poétique se présente, au terme de notre enquête, comme une philosophie intégrale, qui satisfait aux intérêts théoriques et pratiques de l'esprit. Sa richesse est non seulement de prendre acte des tendances et des puissances multiples qui sont à l'œuvre chez l'être humain (motrices, affectives, oniriques, cognitives) et de décrire leur dialectique interne, qui se révèle souvent conflictuelle, mais surtout elle s'affronte de manière conséquente au problème qui en découle, concernant l'articulation dans l'expérience concrète et dans le temps de ces différentes dimensions irréductibles de la phénoménologie humaine, qui sont situées dans l'horizon d'une anthropologie complète et un idéal régulateur de la vie bonne. Bien qu'elle se montre critique envers une certaine conception traditionnelle de la philosophie, comprise comme une spéculation en quête de fondements *a priori* et d'absolus définitifs, détachée des faits réels, des expériences, des activités et des réalisations humaine concrètes, la philosophie pluraliste de Bachelard ne fait pas pour autant table rase de ses prédécesseurs et de ses contemporains. L'ironie critique de ses affirmations envers les grandes figures de la tradition ou tel et tel penseur de l'époque, qui confinent parfois à la caricature et à la contrefaçon, ne doit pas nous induire en erreur. Comme nous avons pu le constater au fil de nos analyses, Bachelard procède à un dialogue continu, parfois silencieux mais sans cesse repris en fonction de ses préoccupations et des nécessités de son enquête, avec les philosophes de la tradition et les penseurs de son temps, envers lesquels il ne cesse finalement de se positionner, soit de façon critique, afin de s'en démarquer et de valoriser un nouveau mode de penser, soit en se réappropriant librement

[1] PN, p. 126.

leurs concept ou idées, en vue de poursuivre sa propre aventure intellectuelle. Ce qui semble posséder le plus de valeur, du point de vue bachelardien, n'est pas l'importance conventionnellement attachée à un philosophe ou penseur, ni son aura historique ou son statut académique, mais bien le problème qu'il est question de clarifier et de comprendre, en sorte que Bachelard n'hésite pas à se référer à l'œuvre d'un auteur mineur s'il le faut et si son travail nous permet de penser à fond un problème, et donc de mieux penser.

Par ailleurs il apparaît clairement, au terme de nos analyses, que Bachelard reprend indirectement – selon un procédé pour ainsi dire elliptique ou comme par un détournement – les questions substantielles et traditionnelles de la philosophie, à l'occasion des études régionales qu'il consacre à tel ou tel aspect de la science, de la poésie ou de la question du temps. Pourtant la position et le traitement de ces problèmes classiques ne reconduisent jamais l'attitude philosophique consistant à rechercher un foncement absolu, à établir une doctrine générale ou à juger de toute chose à partir d'un dispositif théorique définitif. Comme nous avons pu le souligner à différentes reprises, Bachelard récuse la tentation d'établir la philosophie en reine des sciences ou patronne des arts. Sa pensée philosophique se nourrit au contraire fondamentalement de leurs productions concrètes, de leurs discours et pratiques, qui sont toujours insérés dans un contexte humain. Aussi, il semble conséquent de conclure que son geste philosophique premier consiste à se mettre au contact du réel, non seulement le réel immédiat, tel qu'il se donne dans l'expérience du sujet, mais surtout le réel de seconde approximation, tel qu'il est travaillé, transposé et même transformé par la science et par la poésie dans le cadre de divers processus de réalisation. Dans cette perspective, il semble que l'activité philosophique chez Bachelard se caractérise essentiellement par une disposition zététique, un goût du libre questionnement et une exigence de méthode, et non par la position de thèses et de concepts unifiés *a priori* autour d'une conception du monde ou d'un corps de vérités définitives. Il s'agit de se rendre disponible à ce que le réel et l'expérience peuvent avoir de surprenant, d'énigmatique ou de nouveau, en cultivant le sens du problème et la volonté d'intellectualité, qui sont instanciés de manière exemplaire par le nouvel esprit scientifique. Faut-il en conclure pour autant que la philosophie de Bachelard se construit principalement, voire exclusivement, sous l'inspiration du modèle de la recherche scientifique, de même que l'enquête rationnelle d'un Dewey se veut une transposition de la méthodologie des sciences expérimentales ? Bachelard aurait-il cédé, dans un style qui pourrait rappeler le projet cartésien de soumettre la philosophie au modèle normatif des sciences démonstratives, à la tentation de transposer le pluralisme rationnel de la science contemporaine à la méthode philosophique ?

La lecture de l'œuvre de Bachelard, ainsi que l'interprétation d'ensemble que nous en proposons ici, pourraient en première approximation donner de bonnes raisons de le penser, dans la mesure où les concepts sur la base desquels nous avons entrepris la reconstruction du pluralisme cohérent de l'œuvre bachelardienne – les notions de « polyphilosophisme » (pluralisme philosophique) et de « réalisme feuilleté » (polyréalisme) – trouvent avant tout leur origine dans les réflexions de Bachelard sur le nouvel esprit scientifique, la philosophie dialoguée des sciences contemporaines, les profils épistémologiques, et les rationalismes régionaux. Les formules explicite qui iraient en ce sens ne manquent d'ailleurs pas chez Bachelard, par exemple quand il affirme que « le philosophe a tout à gagner à méditer cet enseignement d'une science qui prend pour objet une essentielle pluralité d'être »[1]. Cependant, une telle conclusion inverserait probablement l'ordre des raisons, en confondant l'ordre d'exposition et l'ordre de constitution du pluralisme bachelardien. Si la philosophie de Bachelard commence effectivement par la science, il serait injustifié d'affirmer qu'elle s'y ordonne de manière exclusive, et unique. On ne peut l'y résumer ou l'y réduire sans se leurrer, en accordant un primat à la philosophie des sciences et à la connaissance objective. Or, l'illusion d'une telle supériorité occulte la nature bipolaire, et même plutôt multipolaire du bachelardisme, qui explore avec attention non seulement les formes majorées de l'expérience de la conscience, qui sont déployées par la science (intellectualité) et par la poésie (sensibilité et affectivité), mais aussi les circuits plus ordinaires de la pensée commune et de l'expérience immédiate (sens commun), qui sont certes dévalorisés, mais pris en considération. Au-delà du monisme et du dualisme, Bachelard pluralise l'expérience humaine, et l'ordonne autour de trois foyers d'existence.

C'est ce que nous avons pu constater en restituant dans un premier temps les principes et les présupposés métapsychologiques de la conception pluraliste de l'esprit et de l'expérience subjective que Bachelard développe tout au long de son œuvre, sans jamais céder à l'alternative du monisme et du dualisme, au point d'aller même jusqu'à accuser parfois le bergsonisme d'être une forme renouvelée de substantialisme, dans la mesure où Bergson ne romprait pas vraiment avec une conception substantielle de l'esprit, procédant en fait à la substitution de la durée comme substance spirituelle à la conception cartésienne de l'âme comme substance pensante. S'engageant dans une perspective fonctionnelle et non substantielle pour décrire la structure de la subjectivité et rendre compte des propriétés dynamiques de l'appareil psychique, Bachelard affirme un temporalisme psychologique et

[1] ARPC, p. 74.

un pluralisme subjectif radicaux : la vie psychologique se déploie dans le temps non seulement sous la forme d'une succession d'actes mentaux (dialectique temporelle), mais aussi par un agencement complexe de relations entre les fonctions psychologiques et les états de conscience (plans du psychisme, psychologie exponentielle), dont la cohésion stabilisation (consolidation) dépend d'une ordination et d'une hiérarchisation déterminées par le complexe conscience-volonté-intelligence. Comme le soutient notamment Bachelard, afin de souligner l'importance de l'ordination temporelle des phénomènes psychologiques (affectifs, intellectuels et volitifs) : « pour penser, pour sentir, pour vivre, il faut mettre de l'ordre dans nos actions, en agglomérant des instants dans la fidélité des rythmes, en unissant des raisons pour faire une conviction vitale »[1]. Ainsi, on comprend que pour Bachelard la vie de l'esprit n'implique pas la position d'une substance ou d'un support ontologique, mais doit se comprendre d'un point de vue relationnel et dynamique, à partir des actes et des relations qu'entretiennent les éléments constitutifs de la structure psychologique. C'est pourquoi, pour se développer convenablement sans retourner aux présupposés substantialistes, la thèse bachelardienne de la temporalisation de l'esprit rend nécessaire une nouvelle manière de dire et de décrire la vie mentale, à l'aide de concepts dynamiques (événements, opérations, conduites), et en suivant l'axe de verbes d'actions (conceptualiser, imaginer, sentir, décider, etc.). Il s'agit de penser la vie de l'esprit comme un ensemble intégré d'actes et d'événements, plus ou moins ordonnés et complémentaires, sous forme de comportements et de conduites, dont la réalité première est relationnelle et temporelle. Finalement, on a de bonnes raisons de penser que Bachelard poursuit, au fil de ses différentes œuvres, l'analyse des propriétés, des implications et des difficultés de l'atomisme psychologique qu'il inaugure au tournant des années 1930, dans le cadre de *L'Intuition de l'instant* et de *La Dialectique de la durée*, qui formalisent les jalons théoriques et conceptuels de sa conception dynamique et dialectique de l'esprit, dont il est indéniable qu'elle sous-tend, oriente et accompagne l'ensemble de ses considérations épistémologiques et poétiques.

Cependant, la conception de l'esprit et le tableau de l'activité mentale développés par Bachelard ne s'épuisent pas dans un effort de description. C'est d'ailleurs une raison de la difficulté qu'il y a à démêler tous les nœuds et à ordonner tous les aspects du pluralisme psychologique. La diversité des actes de l'esprit, chez Bachelard, est non seulement un fait (dimension constative), mais aussi une valeur (dimension évaluative). A la succession

[1] DD, p. 20.

hétérogène des comportements mentaux (cognitifs, imaginatifs, affectifs) qui déterminent la constitution immédiate du sujet, et son expérience première (individuation accidentelle), se superpose en outre la valorisation des conduites secondaires et des expériences majorées (activité réfléchie et ordonnée), qui impliquent une dialectisation et une coordination des fonctions psychologiques, sur différents plans du psychisme. Comme le répète Bachelard, sous l'effet d'une conception perfectionniste de l'activité de l'esprit (prémisse normative), il faut rectifier nos pensées et régler nos états d'âme, pluraliser nos systèmes de rationalité et diversifier nos images, augmenter nos possibilités d'expérience et intensifier notre sentiment d'existence, ce qui n'est possible qu'à la condition de multiplier les instants conscients et de consolider les diverses activités par des rythmes appropriés, afin de sentir, de vivre et de penser le temps dans toute sa diversité. Dès lors, le pluralisme horizontal des activités (succession chronologique, dispersion) se double d'un pluralisme vertical (hiérarchisation axiologique, ordination), chaque fonction psychologique étant susceptible d'être élevée à un niveau de formalisation supérieure, par un travail permettant l'émergence et l'approfondissement de nouveaux « feuillets » de l'esprit, et de suivre plusieurs lignes de progrès spirituel, par la libération des puissances motrices de la psyché (tonus psychique). On constate ainsi que Bachelard déplace la question classique du dualisme, en abandonnant la problématique des relations corps-esprit, afin d'examiner les dialectiques internes à l'esprit, qui sont déclinées selon les fonctions psychologiques (fonction du réel / de l'irréel) et les plans du psychisme (inconscient, expériences de la conscience). De ce point de vue, on peut resituer Bachelard dans le « moment 1900 » de la philosophie française tel qu'il est décrit par Frédéric Worms autour du problème de l'esprit, et non pas seulement dans le moment existentiel des années 1930-1940, mais en soulignant l'originalité de Bachelard, qui se distingue autant de Bergson que de Brunschvicg. S'il refuse l'idée d'une expérience simple, uniforme et monovalente, en adhérant à l'idée d'un partage interne de l'expérience, Bachelard s'en démarque pourtant, en pluralisant chaque champ spécifique de l'expérience, mais aussi et surtout en inscrivant la pensée dans une expérience préréflexive irréductible, en donnant un primat expérientiel à l'imagination sur la perception et l'intellection, et en cherchant à rendre compte des divers liens de l'homme au monde.

Or les réflexions de Bachelard sur la nature du réel et l'être-au-monde, comme nous avons pu le constater dans la deuxième partie, sont traversées par des préoccupations qui dénotent une interrogation de type foncièrement métaphysique. Bien que le terme et la notion de « métaphysique » demeurent flottants dans le champ sémantique bachelardien, déclinés selon divers niveaux de signification, qui en déterminent les usages, tantôt positifs,

tantôt critiques, concernant le travail de l'esprit ou la nature de la réalité, nous pouvons tenter d'en dégager ici, sinon l'unité conceptuelle, du moins le foyer de convergence. Cette orientation métaphysique, qu'on peut qualifier d'abord d'archéologique et de descriptive, appréhende les conditions psychologiques, affectives, motrices et cognitives sous lesquelles nous abordons et pensons les phénomènes, en vue de mettre de l'ordre dans l'expérience, qu'elle soit simplement vécue ou réfléchie. Par-delà l'hésitation théorique et conceptuelle entre métaphysique de la pensée et métaphysique de l'être, qui tend à réintroduire la bifurcation de l'homme et du monde – au risque par ailleurs d'un dualisme qui rend difficile à comprendre la nature enchevêtrée de l'expérience concrète et le commerce intime de l'homme avec les choses et les êtres – on voit émerger chez Bachelard une métaphysique concrète du rapport au monde, qui examine les multiples façons par lesquelles l'homme tente non seulement de se rendre intelligible la réalité, tant physique que psychologique, mais surtout de sensibiliser et d'intensifier sa relation aux instants et aux lieux, aux êtres et aux choses, par un contact renouvelé avec un dehors résistant qui sollicite sa rêverie, sa pensée et son action créatrice. Dans cette perspective, la métaphysique concrète proposée par Bachelard semble très loin du souci de l'Être, abstraction typique de l'intellectualisme, et délaisser le problème de l'ontologie fondamentale, pour s'interroger sur la diversités des évènements constitutifs de l'existence, les relations plurielles de l'existant singulier avec le monde, les actes de la raison et le surgissement des images poétiques, mais aussi pour déterminer les divers aspects d'une ontologie sensibilisée et pluralisée.

Il s'agit plus précisément, du côté de la réflexion critique sur la science, d'identifier et d'expliciter les orientations philosophiques sous-jacentes aux divers discours scientifiques, à savoir les présupposés, les postulats et les *a priori* par lesquels la réalité observable est abordée par les savants, et par lesquels le travail de recherche lui-même se trouve orienté. Bachelard ne souscrit jamais, selon l'expression de Wilfrid Sellars, au « mythe du donné »[1]. C'est pourquoi son travail épistémologique se construit sur la prémisse selon laquelle toute démarche de connaissance est sujette à une structure de précompréhension, dont certains aspects sont inconscients, structure qui concerne autant la détermination de la méthode d'enquête que la compréhension de la nature de l'objet : le savant n'aborde jamais son objet d'étude indépendamment d'*a priori* théoriques, mais aussi de certaines conceptions

[1] Cf. ECA, pp. 14-15 : « C'est à tort, au surplus, qu'on confondrait le primitif et l'immédiat. Ce qui est immédiat pour l'un ne l'est pas pour l'autre. Le donné est relatif à la culture, il est nécessairement impliqué dans une construction. […] Jamais on n'arrivera à dissocier complètement l'ordre du donné et la méthode de sa description non plus qu'à les confondre l'un dans l'autre. Il y a entre ces deux termes – qui représentent pour nous l'opposition minima de l'esprit et du réel – des réactions constantes qui soulèvent des résonances réciproques ».

philosophiques concernant la nature du réel, le rapport de l'esprit aux phénomènes ou encore l'importance des valeurs rationnelles et expérimentales. Il suffit de relire avec attention *La Philosophie du non* ou bien *Le Rationalisme appliqué* pour constater que Bachelard réinterprète les positions philosophiques classiques – réalisme, idéalisme, rationalisme, empirisme, positivisme, formalisme, etc. – comme des attitudes générales de l'esprit, qui ont pour fonction la constitution du cadre théorique permettant la description et l'explication des phénomènes étudiés (postulats scientifiques), mais aussi la détermination du schème conceptuel général par lequel le sujet donne forme et orientation à sa manière de s'emparer des phénomènes auxquels il se rapporte (présupposés philosophiques). On peut en ce sens parler d'un certain néo-kantisme de Bachelard, repensé à nouveaux frais, indépendamment de toute préoccupation historiographique, qui consiste à déterminer quels sont les schèmes conceptuels, psycho-affectifs et sémantiques qui sous-tendent les conceptions théoriques et la recherche scientifique à un moment donné de l'histoire effective des sciences.

Cependant, cette réappropriation singulière du criticisme trouve selon nous toute son originalité en deçà des schèmes conceptuels et techniques qui régissent les démarches de la connaissance objective, les schèmes affectivo-moteurs, imaginatifs et oniriques *a priori* qui sous-tendent la relation de l'homme au monde, et constituent les conditions préréflexives de l'expérience vécue. On trouve là, selon nous, l'un des aspects les plus remarquables de la philosophie bachelardienne de l'imaginaire, qui entreprend d'explorer à fond le soubassement psychoaffectif de la relation de l'homme au monde, par une enquête en direction de la primitivité irréductible de l'imagination et de l'expression poétique, et prend acte de la pluralité espaces-temps de l'existence, au risque d'envisager qu'il n'existe pas un monde unique, mais des multivers cosmo-poétiques. Aussi, alors que la réflexion épistémologique met en évidence la variabilité historique des catégories et des principes qui structurent la connaissance objective du réel, laquelle progresse grâce à la rectification et à l'amélioration des théories scientifiques, on constate que l'étude des images et des symboles conduit Bachelard à une conclusion radicalement inverse, qui établit l'universalité et l'invariabilité des archétypes qui constituent le fond naturel de la psyché humaine. De ce point de vue, Bachelard propose une conception transcendantale inédite du rapport de l'esprit à la réalité, qui engage une herméneutique de la structure relationnelle homme-monde, dont le foyer de convergence la bi-spécification principielle du rapport de l'esprit au réel (dépersonnalisation/personnalisation) et à la nature (rupture/participation), qui permet de transcender le prosaïsme de la vie commune.

Contre le pragmatisme commun visant l'adaptation de l'individu aux représentations socialement partagées du réel ou de l'existence et caractérisé par une surdétermination de de la recherche de l'utilité pratique (ou de l'explication par l'utilité), la science et la poésie rendent en effet possibles, à condition de s'en approprier le geste inducteur et d'en actualiser les modalités conatives spécifiques, des modes d'expérience de la relation au monde qui diffèrent de l'expérience commune de manière sensible et déterminante : 1) la connaissance objective en dévoilant des aspects de la réalité qui sont indépendants de la sensibilité immédiate et des intérêts pragmatiques, et dont la connaissance est suspendue à la construction de schémas explicatifs abstraits et de dispositifs techniques instrumentés ; 2) l'imagination poétique en approfondissant et en sublimant l'expérience sensible, affective et motrice, par la libération des diverses possibilités d'expression de la fonction symbolique, les beaux mots et les belles images suscitant en effet des rêveries poétiques qui permettent au sujet humain de se sentir bien dans le monde et d'enrichir ou amplifier son sentiment d'existence. Dans cette double perspective de reconfiguration du rapport de l'homme au monde, la pensée de Bachelard se révèle porteuse de suggestions praxéologiques et axiologiques qui vont au-delà de la philosophie du concept ou de l'image. Elle débouche plus fondamentalement sur une philosophie de l'expérience anthropocosmique, de l'existence et de l'être-au-monde, qui non seulement humanise le sujet rationnel, en décrivant les efforts humains déployés pour penser objectivement le réel, mais resitue par ailleurs le sujet rêvant dans un monde qui lui est propre, auquel chaque homme peut participer par sympathie imaginative et communication des consciences poétiques. Il ne s'agit plus de considérer le moi ou le monde isolément, ou le problème de leur relation à partir d'une bifurcation qui postule leur séparation comme donnée originaire de l'expérience, mais d'explorer les diverses façon pour le sujet humain de se rapporter au réel (pluralité des modes d'existence et d'expérience), dans le sens de la distanciation objective et critique (volonté d'intellectualité de la science), de l'adhésion vécue et intime (expérience poético-onirique) ou encore de l'instrumentalisation impersonnelle liée aux impératifs de la vie ordinaire (pragmatisme commun).

En sorte que la réflexion bachelardienne sur l'être-au-monde semble satisfaire aux conditions minimales de définition de l'existentialisme, s'il est bien vrai d'affirmer, comme le faisait Emmanuel Mounier à propos de l'existentialisme en général, qu'« on pourrait caractériser cette pensée comme une réaction de la philosophie de l'homme contre l'excès

de la philosophie des idées et de la philosophie des choses »[1]. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'il faille céder à la tentation d'élaborer une doctrine générale, totalisante et unitaire de l'être-au-monde, ni non plus de développer une conception monovalente de l'existence, qui se donnerait pour tâche d'ordonner la multitudes des expériences humaines à partir d'une expérience originaire, primordiale, unique, considérée comme un absolu irréductible. Car il n'est jamais question pour Bachelard, si l'on se fie aux résultats de nos enquêtes, de surdéterminer un champ de l'expérience humaine au détriment de l'autre, par exemple en reléguant au second plan le problème de la connaissance objective des phénomènes physiques ou psychologiques, ou en minimisant le problème de l'expérience personnelle, qu'elle soit orientée vers l'intellectualité ou la sensibilité, au profit d'une expérience fondamentale qui déboucherait sur une forme d'absolutisme existentiel faisant office de philosophie première. Il semble au contraire que l'enjeu métaphysique de ces spéculations existentialistes soit de prendre acte, puis de décrire, les implications concrètes des modes d'existence (ou formes de vie) engagés par l'intentionnalité cognitive (volonté d'intellectualité) et par l'expérience poético-émotive (jouissance sensible), dont l'activité effective est toujours tissée d'espace-temps et inscrite dans des contextes concrets, donc marquée par des lieux et emportée par des rythmes. L'existentialisme problématique de Bachelard se présente comme foncièrement pluraliste, dans la mesure où il maintient la réalité et la légitimité des diverses régions de l'existence, qui impliquent chacune une configuration et une coopération spécifiques des structures psycho-affectives, mais aussi la prise en compte des modalités multiples et d'abord contingentes de l'individuation (ou ontogenèse), qui dépendent des tropismes personnels des existants singuliers qui les instancient. De ce point de vue, il nous semble que la position existentialiste singulière de Bachelard nous donne des outils précieux pour penser de manière adéquate et articulée, avec l'« esprit de finesse » requis, les diverses possibilités de l'existence humaine, et la pluralité des modes d'être-au-monde. L'expérience concrète, qui est limitée initialement aux habitus du pragmatisme immédiat et au réalisme naïf de la vie ordinaire, mais qui se révèle susceptible d'être transformée, et surtout amplifiée, par un engagement dans la pensée rationnelle ou l'expérience de la rêverie poétique, est largement explorée et sondée par Bachelard, en portant attention à ses divers aspects et ramifications, avec le souci constant d'accorder une égale considération et dignité à l'intelligence et à la sensibilité, et par conséquent sans jamais sacrifier à l'intellectualisme abstrait, souvent répandu chez les

[1] E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, *op. cit.*, pp. 8-9.

rationalistes, ni à l'anti-intellectualisme réactif, trop souvent présent dans les philosophies de la vie, au risque d'un irrationalisme radical.

Au philosophe qui postule de manière intempérante l'unité du monde, de la connaissance, de l'esprit ou de l'expérience, Bachelard oppose le pari du pluralisme ontologique et existentiel, à partir d'une exploration ouverte, honnête et antidogmatique des multiples espaces-temps de l'existence, dans le cadre desquels l'être-au-monde de l'individu et l'expérience de l'homme se diversifient d'une manière qu'on pourrait qualifier de « kaléidoscopique »[1]. De ce point de vue, on peut assez facilement comprendre les pour lesquelles Bachelard donne du sens et de la valeur à l'idée d'une métaphysique concrète, qui cherche finalement à concilier et à conjuguer, de manière dialectique, l'immanence de la vie (horizontalité) et la transcendance de la pensée (verticalité), dans l'horizon d'une existence qui s'inscrit nécessairement dans des espaces et des temps divers, qui est sans cesse engagée voire dispersée dans pratiques, des activités et des travaux dont la pensée peut espérer faire advenir les conditions de repos et d'unité en dépassant provisoirement les limites spatio-temporelles de l'individualité, le temps d'une rêverie, d'une lecture ou d'une méditation. Aux aspects multiples de la vie concrète que chacun expérimente dans son existence singulière, peut s'adjoindre également la pluralité des possibilités de vie et d'expérience offertes par l'imagination active, sur le plan de la rêverie. Dans cette perspective, et dans cette perspective seulement, on peut espérer que la séparation ontologique de l'homme et du monde soit dépassée grâce à l'expérience poético-onirique, qui tisse les liens de l'homme aux choses, aux êtres et aux matières, et assure par-là une participation intime de l'individu à un cosmos qu'il peut réellement habiter.

Mais la philosophie existentielle de Bachelard doit surtout nous conduire à parler, si l'on veut être conséquent, en respectant le couplage de pluralisme et de perfectionnisme que nous avons constaté au fur et à mesure de nos enquêtes sur le pluralisme psychologique et le pluralisme ontologique, d'une philosophie de la « promotion d'existence », ou de la « surexistence ». Car la pluralité des modes d'existence que nous avons essayé de reconstituer adéquatement dans le cadre de la deuxième partie, en examinant les problèmes et les thèses impliqués par la métaphysique concrète de l'être-au-monde de Bachelard, semble prendre véritablement son sens, et toute sa portée philosophique, dans la perspective d'une réflexion sur la conception de la vie bonne. N'est-ce pas en effet dans la perspective bi-spécifiée des valeurs intellectuelles et des valeurs poético-oniriques, des convictions

[1] L'image du « kaléidoscope » est proposée à diverses reprises par Bachelard, pour illustrer de manière métaphorique la pluralisation ordonnée de la pensée ou de la réalité.

intellectuelles et des convictions vitales, et de l'actualisation personnelle des valeurs rationnelles et poétiques dans des pratiques réelles, situées dans des contextes concrets, que l'homme peut espérer atteindre à une vie meilleure et à une vie bonne ?

On est ainsi conduit, quand on défend une éthique concrète du perfectionnement de soi, qui accorde une importance décisive à l'idéal d'une existence majorée, intensifiée ou augmentée par l'expérience répétée de pratiques et comportements spécifiques, permettant de sublimer la vie ordinaire par des activités anagogiques ou inductives ordonnées selon les valeurs supérieures du vrai (pratique scientifique) ou du beau (expérience poétique), à développer des considérations et des thèses de nature évaluative, en marge des remarques épistémologiques et esthétiques. Or, comme on a pu le constater tout au long de notre travail, et comme nous avons pu le mettre plus spécialement en évidence dans le cadre de la troisième partie, la pensée de Bachelard implique la position d'une philosophie des valeurs, qui conduit à soulever le problème de la hiérarchisation des biens susceptibles de sublimer et d'ordonner l'existence de l'homme. La philosophie traditionnelle, en fonction de son postulat d'unité, a généralement essayé d'identifier un principe moral supérieur, censé commander et ordonner la pluralité des valeurs, sous les espèces d'un Souverain Bien, d'un impératif catégorique ou d'une liste des vertus cardinales. C'est ainsi que la philosophie morale cherche en effet habituellement à unifier la vie éthique concrète de l'individu par la position d'absolus moraux, dont le respect et l'application constitueraient les conditions nécessaires et suffisantes d'une conduite convenable, et d'une existence digne d'être vécue. Or l'intérêt des réflexions morales de Bachelard réside au contraire, comme nous l'avons montré, dans la défense du pluralisme éthique (polyéthique) et de l'idée d'existence morale, sans chercher à réduire la multiplicité des pratiques et des contextes concrets de l'action à une hiérarchie axiologique unique et transcendante, exclusive et monovalente, mais sans céder pour autant au relativisme naïf du subjectivisme moral. Il s'agit certes d'agir de manière différenciée et ajustée, en se conformant à des valeurs qui varient en fonction du contexte et des finalités de l'action, mais cette forme singulière de non-absolutisme moral (ou contextualisme éthique) n'implique aucunement l'opportunisme vulgaire des conduites, ni l'absence de valeurs qui soient supérieures à l'intérêt pragmatique immédiat. S'il est question d'ajuster le comportement en fonction du domaine dans lequel s'insère l'action, Bachelard ne renonce pas à défendre l'importance d'une hiérarchisation des valeurs et des biens humains. Au contraire, ce qui caractérise son pluralisme axiologique est la possibilité d'engagements concrets dans l'existence, selon des valeurs différentes, indépendantes mais complémentaires, qui sont déclinées selon les axes de la vie intellectuelle ou sensible.

Néanmoins, quand on valorise l'idéal d'une existence intégrée à un univers complexe, mais surtout intense, auquel il est possible de participer intimement par la promotion du rapport au monde et la sensibilisation du sentiment d'existence, qu'il est possible d'habiter en lui donnant du sens par sympathie imaginative, en développant une rêverie qui introduit une intimité et une familiarité avec les choses ou les êtres, et qui entretient le sentiment d'habiter réellement le monde, d'y être vraiment chez soi, on achoppe toujours sur le problème des valeurs susceptibles d'ordonner et de stabiliser l'existence autour de foyers de sens donnant une orientation et une signification aux conduites et aux pratiques, aux comportements et aux engagements de l'individu. Nous insistons sur ce point en affirmant que la métaphysique de la pluralité des modes d'existence, loin d'aboutir à une méditation de l'ineffable et du mystère ontologique, ou à des envolées lyrique ou abstraites sur l'être, nous engage dans une compréhension pluraliste et concrète de l'existence, mais aussi de la vie bonne, en nous confrontant à la pluralité des modes d'être et de réalisation de l'homme de vingt-quatre heures, ce personnage conceptuel qui désigne *in fine* chaque individu, tel qu'il déploie son être dans l'espace-temps selon divers plans d'existences[1], en étant pris dans les contingences de la vie, inséré dans des lieux plus moins propices, et emporté par des rythmes plus ou moins bien réglés. A partir sa bi-spécialisation, Bachelard nous permet d'envisager la possibilité d'une sagesse pratique inédite, en prise avec la condition de l'homme moderne, soucieuse de faire coexister en nous les impératifs de la vie sociale, de la vie biologique, de la vie intime et de la vie intellectuelle, au sein d'une éthique ouverte, plurielle et concrète de la vie bonne. Mais loin de codifier de manière normative un mode d'existence valable de manière invariable pour tous les individus, en nous exhortant comme lui à étudier la science et à lire les poètes, la leçon que nous pouvons tirer de Bachelard concerne l'orientation de la morale en direction des attitudes mentales et des pratiques concrètes par lesquelles chacun peut réaliser son humanité selon des lignes de vie plurielles, qu'il s'agit alors de coordonner et de perfectionner. Par ses réflexions sur la philosophie du repos, la rythmanalyse de nos ambivalences affectives ou les exercices de soi permettant de réaliser nos potentialités existentielles, Bachelard nous semble réactualiser de manière originale la dimension antique de la philosophie comme manière de vivre. Ne disait-il pas lui-même, au journaliste qui l'interviewait en 1961 (archives INA), qu'« on est obligé d'avoir de l'art de vivre », et qu'il « faut être en équilibre avec le temps actuel » ? On

[1] Dans l'interview insérée dans le documentaire « Bachelard parmi nous » (archives INA), Bachelard donne une illustration concrète de ces divers plans d'existence, en évoquant à son propos le philosophe à sa lecture, le citoyen, le père de famille, la travailleur à sa tâche, etc.

pourrait ainsi resituer Bachelard dans le sillage d'une tradition de la réflexion morale en prise sur la pluralité des modes d'existence et les aspects concrets de la condition humaine, comprenant aussi bien Thoreau, Nietzsche, que Montaigne ou Socrate. Prenant acte de la complexité de l'être humain et de la diversité des voies possibles de l'individuation réussie (éthique des vertus), ainsi que de la multiplicité d'éléments qui fait la personne humaine, Bachelard esquisse une éthique plurielle de la vie bonne, fondée sur le paradigme du perfectionnement de soi et de l'auto-éducation continuée de l'individu, qui nous engagent à prendre au sérieux le temps de vivre, et l'augmentation de nos possibilités d'existence.

Pour rassembler notre propos, nous dirons que Bachelard s'explique essentiellement avec quatre questions substantielles de la philosophie, qui ne sont pas sans rappeler dans une certaine mesure la structure quadripartite des problèmes de la philosophie selon Kant. Ce sont ces questions qui ordonnent nos conclusions et articulent nos analyses, et qui nous permettent finalement d'aboutir à une reconstruction globale du pluralisme philosophique de Bachelard en adéquation avec ce qu'on trouve effectivement développé dans les œuvres, dans les textes « classiques » ou les textes « en marge ». Il s'agissait d'élucider dans un premier temps la nature et les mécanismes de l'activité mentale, en suivant la description bachelardienne de la vie dialectique de l'esprit, telle qu'elle se réalise concrètement dans les productions et les œuvres humaines. Il s'agissait ensuite, selon un axe ontologique peu exploré, de clarifier la conception de l'être et de l'existence qui sous-tend les œuvres de Bachelard, non seulement les textes épistémologiques et poétiques, mais aussi les ouvrages et les textes à prétention métaphysique. Nous avons alors constaté que Bachelard récusait l'idée d'une ontologie fondamentale, fondée sur la recherche d'un absolu de l'être, mais aussi la perspective d'une ontologie monovalente, au profit d'un pluralisme ontologique relationniste, soucieux d'explorer les divers circuits de l'ontologie et de rendre compte de la pluralité des modes d'existence. Nous avons pu ainsi montrer que la pensée de Bachelard, loin de se réduire à une forme d'idéalisme spéculatif ou d'irréalisme constructiviste, implique au contraire une forme de particulière de polyréalisme, un « réalisme feuilleté » qui n'est ni naïf ni immédiat. Nous avons notamment montré que ce réalisme indirect ou de seconde approximation, qui s'applique également au domaine épistémologique[1], va jusqu'à jouer du paradoxe ontologique en parlant d'un réalisme de l'imaginaire ou de l'irréel (mondes des images), en soutenant que les images sont événements (objectivité mentale) qui instancient des propriétés psychiques (dimension de référence), et se matérialisent par

[1] Pour une étude détaillée des réalismes épistémologiques, nous renvoyons encore le lecteur au travail éponyme de Michel-Elie Martin, déjà évoqué.

l'intermédiaire de l'expression parlée ou bien écrite (critère ontologique de la réalisation). Finalement, en se plaçant d'un point de vue pratique, axiologique et éthico-pédagogique, il s'agissait d'élucider les conditions de la vie bonne et les formes de l'existence morale impliquées par les analyses de Bachelard, en examinant quels sont les fins et les moyens, les principes et les valeurs, qui rendent possibles la réalisation de soi et l'augmentation des possibilités d'existence du sujet, dans l'oscillation constante (vibrante ?) du rapport à soi, aux autres et au monde. Aussi, cette enquête en direction de la philosophie pluraliste de Bachelard nous a finalement conduits à la question de l'essence de l'homme et au problème de la nature humaine, dans l'horizon d'une anthropologie complète, qui envisage l'être humain comme une possibilité d'être inscrite dans un monde ouvert, qu'il ne pas faut comprendre comme une possibilité abstraite ou une puissance prédéfinie à actualiser, mais comme une individuation inchoative, en devenir, que Bachelard nous invite à penser selon les schèmes de la reprise, de la révision et de la consolidation de la structure personnelle dans le temps, au fil des habitudes et des expériences nouvelles. Ainsi que nous avons pu le constater et le suggérer, le processus d'individuation chez Bachelard semble toujours marqué d'un côté par une dimension de contingence (probabilisme et indéterminisme), de l'autre par la possibilité permanente du changement (transformation, mutation, rénovation), le sujet étant conditionné par les relations qu'entretiennent les divers facteurs qui agissent sur lui et en lui *a priori* indépendamment les uns des autres (détermination logique), et par l'alternance réglée et intégrée de ces activités disparates (détermination dynamique). Il s'agit de donner du sens et de la cohérence à une existence plurielle, qui demeure ancrée de manière irréductible dans une expérience primitive (ou sauvage) du monde, et déterminée par les conditions préréflexives de l'expérience (à la fois motrices, sensibles et oniriques), mais qui se trouve orientée, voire emportée, vers un avenir d'être et de nouvelles possibilités de vie (finalisme perfectionniste), articulant la pensée, la rêverie et l'expression dans l'horizon de l'homme intégral, qui demeure un idéal régulateur, un horizon d'attente, ou une destination. Si l'être-au-monde de l'homme est ouvert au partage de l'expérience, dans ses dimensions individuelle, socialisée et anthropocosmique, cela implique qu'il demeure relativement éclaté et divisé, toujours susceptible d'instabilités et d'incohérences, cette dimension inachevée étant ce qui maintient la possibilité même du changement.

Cependant, si le la pensée de Bachelard se déploie de manière plurielle et ordonnée autour d'une conception de l'esprit et de l'homme, d'une conception de l'être-au-monde et de la pluralité des modes d'existence, ainsi que d'une conception des multiples manières de s'accomplir en tant qu'être humain, son intérêt et son actualité ne résident pas seulement

dans le traitement de ces questions traditionnelles de la « grande philosophie », ni dans les positions théoriques qui sont défendues ou esquissées par Bachelard sur ces questions. En effet, au-delà de ses thèses et de ses concepts, la philosophie pluraliste de Bachelard nous semble féconde pour sa conception de la méthode philosophique, fondée sur un paradigme de l'activité généralisée et une pensée de l'opérativité, que l'on peut restituer sous la forme d'une liste de principes directeurs qui n'a pas la prétention d'être close, ni d'épuiser tous les aspects du pluralisme méthodologique bachelardien. Nous retiendrons ainsi les propriétés et les paramètres suivants, qui nous semblent déterminants et suffisamment représentatifs du geste philosophique de Bachelard : 1) le *pluralisme*, qui désigne un principe de tolérance et de respect de la diversité ; 2) l'*idonéisme*, qui désigne un principe d'ajustement de la pensée à la spécificité de l'objet et de recherche de l'exactitude discursive ; 3) l'*ouverture*, qui désigne un principe de révision et d'accueil de la nouveauté ; 4) la *sens du problème*, qui désigne un principe de mise en discussion et d'enquête méthodique ; 5) l'*audace théorique*, qui désigne un principe d'invention intellectuelle et de prise de risque de la raison ; 6) la *surveillance de soi*, qui désigne un principe de prudence intellectuelle et de contrôle mutuel par socialisation des convictions et travail de la preuve ; 7) la *contextualisation*, qui désigne un principe d'application de la pensée réflexive et d'approximation des connaissances ; 8) l'*ordination*, qui désigne un principe d'intégration de la diversité des phénomènes et de coordination des connaissances dans des organisations rationnelles (ou corps de rationalité).

Or, si « bien penser le réel, c'est profiter de ses ambiguïtés pour modifier et alerter la pensée »[1], comme le disait explicitement Bachelard, alors la philosophie ouverte et plurielle est féconde en raison de sa polyvalence et de sa plasticité, que ce soit au niveau des catégories ou des principes, dans la mesure où elle recherche activement, au contact de la diversité du réel et des expériences, des motifs d'autocorrection et de progrès. L'attitude philosophique incarnée par Bachelard nous permet alors de définir un paradigme pour la philosophie d'aujourd'hui, que l'on peut décliner en trois schèmes : contre le scepticisme et le dogmatisme, le schème de la rectification corrélative des théories et des concepts ; contre le relativisme et l'absolutisme, le schème de la relativation[2] et de la contextualisation de la recherche ; contre l'intellectualisme abstrait et le pragmatisme commun, le schème de l'application et du travail au contact des phénomènes, objets, des idées et des matières. Dès

[1] PN, p. 17.

[2] Comme nous l'avons vu au chapitre V, le terme de « relativation », utilisé par Bachelard dans le cadre de son étude consacrée la Relativité (cf. VIR, chapitre 3), sert à qualifier la nature relationnelle du réel, mais désigne également le procédé méthodologique de mise en relation des éléments constitutifs de la connaissance, et implique *in fine* l'absence de référence à un centre absolu.

lors, la philosophie se définit avant tout par une activité, par son déploiement dans des actes et son insertion dans des pratiques, et non par un métadiscours et des postures, encore moins par un ton grand seigneur. En sorte que le pluralisme cohérent de la philosophie de Bachelard nous semble être un modèle opératoire pour la philosophie actuelle, notamment pour la philosophie de métier, en raison de son ouverture à la nouveauté et à la diversité, de son attention à la complexité du réel et des pratiques humaines, mais aussi de son respect pour la diversité des composantes de la culture humaine. Bachelard est ainsi plus que jamais notre contemporain. Sa pensée nous paraît toujours actuelle, non seulement parce qu'il nous exhorte à essayer de toujours mieux penser, mais aussi parce qu'il nous laisse, en marge de la volonté d'intellectualité et de la philosophie au travail, le droit de rêver.

ANNEXE

La philosophie de Bachelard. Obstacles, objections, réponses

> Le courage intellectuel, c'est de garder actif et vivant cet instant de la connaissance naissante, d'en faire la source sans cesse jaillissante de notre intuition, et de dessiner, avec l'histoire subjective de nos erreurs et de nos fautes, le modèle objectif d'une vie meilleure et plus claire.
>
> G. Bachelard[1]

La reconstruction de la philosophie de Bachelard, soucieuse d'en déterminer la structure d'ensemble et les éléments constitutifs – concepts, images, sémantique, relations, principes, thèses, présupposés, ambiguïtés, contradictions – ne peut se constituer sans buter sur des difficultés, en tout premier lieu un risque réel de schématisation ou simplification, mais surtout la tentation d'une systématisation excessive de l'œuvre, dont on pourrait vouloir surdéterminer la cohérence afin de justifier l'interprétation proposée. Tout effort de reconstruction d'une œuvre complexe et plurielle ne rencontre-t-il pas ce type d'embarras, et divers obstacles ? Il est important de les identifier de manière détaillée, en dénombrant les difficultés, et en sériant les problèmes. C'est pourquoi il semble nécessaire d'identifier et de discuter les principales objections qui peuvent venir à l'esprit du lecteur à propos de l'idée qu'il existe une philosophie globale de Bachelard. Il nous a semblé préférable de ne pas intégrer ces analyses à l'introduction, afin de ne pas disperser le propos et de faire perdre au lecteur le fil directeur des problèmes. Nous allons donc apporter ici les compléments d'information nécessaires, en pointant les difficultés aperçues, en explicitant le plus clairement possible les hypothèses proposées comme réponses à ces objections. Ces précisions devraient suffire pour expliciter le cadrage théorique et conceptuel de notre enquête, et les raisons principales de nos orientations interprétatives.

[1] II, p. 6.

1. L’absence de système philosophique

Un premier obstacle découle de la nature apparente de la pensée bachelardienne, et dépend de la manière dont celle-ci est exposée dans les livres publiés par Bachelard, selon des modalités dont on peut penser qu’elles relèvent d’un choix. Or on doit admettre que Bachelard ne thématise pas une doctrine unifiée, qui se présenterait sous la forme d’une pensée possédant la propriété d’être systématisée autour d’un corps d’axiomes. Par ailleurs, Bachelard ne propose pas de vision totalisante du réel et de l’homme, une conception du monde qui serait structurée autour d’un ensemble de principes fondamentaux ou d’une générale théorie de l’être. Ce qui apparaît d’emblée au lecteur, c’est qu’il y a, parmi les livres publiés, des ouvrages traitant de la science, de la connaissance objective et de son histoire, des ouvrages portant sur la rêverie poétique et les images littéraires, ainsi que deux études dédiées à la philosophie du temps. Mais on ne peut identifier dans la bibliographie un quelconque « maître-livre », ou un « grand œuvre », qui récapitulerait l’intégralité de l’œuvre et de ses développements, ou alors qui exposerait de manière formelle son principe d’unité, ses thèses essentielles, ses concepts directeurs, ses articulations logiques. La pensée de Bachelard, telle qu’elle se présente au lecteur par l’intermédiaire des livres publiés, prend moins l’apparence d’un système unitaire et clos que la forme d’une rhapsodie à deux thèmes majeurs, selon l’axe du découpage entre science et poésie.

Dès lors, il faut prendre acte d’une première difficulté : si l’œuvre publiée, qui se semble manifestement duelle, rend plutôt douteuse l’idée d’une philosophie générale de Bachelard, qui implique de postuler une forme d’unité ou d’organisation interne de l’œuvre, ne risque-t-on pas, en continuant à parler de la philosophie de Bachelard comme on parle de la philosophie de Platon, de Kant ou de Nietzsche, de succomber à une unité toute verbale, ou alors à la tentation de recourir à des notions vagues pour justifier la démarche d’interprétation, en évoquant les idées de vérité « cachée », de philosophie « implicite », d’« intuition profonde », ou le lieu commun de l’« esprit » excédant la « lettre » ? Nous reconnaissons avoir dans un premier temps placé nos lectures sous la séduction de cette posture herméneutique, qu’on peut qualifier de romantique ou d’intuitionniste, dont nous pensons aujourd’hui qu’elle conduit à de pseudo-explications, et parfois à l’illusion de posséder la vérité cachée ou profonde de l’œuvre, tout en favorisant la projection d’attentes ou de visées personnelles sur le texte, au risque de la fantaisie et de la falsification.

D’un autre côté, il serait illusoire de croire qu’une pensée se donne immédiatement et complètement dans son phénomène observable, selon une conception de l’interprétation qui transposerait dans l’analyse de textes les dogmes d’un positivisme aujourd’hui dépassé. Cette conception « positiviste » de l’interprétation se présente comme l’excès inverse de l’approche intuitionniste ou romantique. Elle constitue selon un obstacle épistémologique (herméneutique), dans la mesure où elle biaise la connaissance de l’œuvre en la simplifiant, par un privilège accordé *a priori* à l’idée d’une vérité du discours donnée dans telle quelle dans le texte, disponible à la préhension du lecteur, à la manière dont un certain empirisme naïf a pu conduire à penser que les données issues de l’observation entraînait (quasi) mécaniquement l’objectivité des connaissances. Nous avons la conviction qu’un tel schéma est illusoire, dans les sciences de la nature comme dans les sciences de la culture. L’étude d’un objet, quel qu’il soit, implique une préparation culturelle, des *a priori* théoriques et méthodologiques, des hypothèses, un horizon d’attente, autrement dit une structure de précompréhension, qu’il est préférable d’identifier, d’expliciter, de clarifier et de rectifier si besoin. Le « mythe du donné », selon l’expression de Wilfrid Sellars, constitue une illusion philosophique. Il paraît inévitable, quand on se propose de lire et d’interpréter une œuvre, d’appliquer au texte des éléments de compréhension externes, et des schémas explicatifs extrinsèques, mais aussi de projeter sur le texte des connaissances, des tropismes personnels et des attentes cognitives. Pour minimiser « l’effet de bruit » de ces perturbateurs externes, il vaut mieux selon nous confronter sa lecture personnelle, ses hypothèses et ses résultats aux interprétations déjà existantes, et surtout soumettre ses analyses à la discussion rationnelle, les mettre à l’épreuve du dialogue critique et de l’évaluation publique. Comme le disait Bachelard, dans le cadre de la psychanalyse de la connaissance, il faut socialiser ses convictions et mettre en discussion ses idées, sans quoi on risque, selon la formule d’Eluard, de « voir la réalité telle que je suis ».

Cependant, l’absence de présentation par Bachelard lui-même de sa supposée philosophie nécessite quelques explications. Si un auteur ne thématise pas sa propre philosophie dans le cadre d’un métadiscours théorique, à supposer qu’une telle philosophie ne soit pas une simple vue de l’esprit, on peut se demander quelles bonnes raisons on peut avoir de vouloir opérer un travail de reconstruction logique de l’œuvre, et quel intérêt il peut y avoir à vouloir élaborer à propos d’une œuvre ce que son auteur n’a pas jugé nécessaire ou utile de faire. Le danger serait non seulement de prétendre découvrir la « vérité cachée » de l’œuvre et les « intentions profondes » de l’auteur, qu’il n’aurait pas aperçues lui-même, et qu’on aurait la prétention de révéler enfin au public. Nous avons déjà

pointé ce risque plus haut, et la possibilité de mystification qu'il implique. Mais on bute encore sur un autre problème, d'autant plus sensible, qui est celui de la trahison possible du programme philosophique de l'auteur, tel qu'il en rend compte lui-même. Or la lecture des œuvres bachelardiennes nous révèle une conception particulière de la réflexion philosophique : il s'agit de travailler sur des productions scientifiques et poétiques, donc sur des œuvres et des réalisations humaines, afin d'en expliciter la nouveauté, les problèmes, la signification ou les enjeux. La difficulté s'accroît encore si l'on prend acte de deux choses : premièrement, du fait que cette limitation de la prétention philosophique chez Bachelard n'est pas contingente, mais dérive d'une exigence méthodologique clairement revendiquée ; deuxièmement, du fait qu'elle constitue par ailleurs l'un des aspects féconds de la philosophie bachelardienne, que nous cherchons nous-même à promouvoir dans le cadre de la réactualisation du bachelardisme. A la conception de la philosophie comme spéculation ou comme contemplation, Bachelard oppose une philosophie conçue comme un travail, une enquête, en confrontation avec des connaissances et des problèmes que l'on doit extraire des productions humaines, mais jamais selon le modèle d'une réflexion *a priori* déterminant ce qu'on doit penser du réel, du monde, de l'homme ou de la culture. Dans cette perspective, il faut admettre que notre projet de reconstruction du bachelardisme implique un certain écart avec le programme philosophique élaboré par Bachelard, dans la mesure où celui-ci revendique explicitement une double orientation, vers la science et vers la poésie (bi-spécialisation), sans pour autant accompagner ce travail d'un exposé général et abstrait de sa pensée. Or, pour faire face à cette objection, nous pouvons montrer au moins deux choses : premièrement, que les spéculations générales auxquelles Bachelard s'essaie, en marge de la science et de la poésie, possèdent une certaine cohérence, dont il importe de déterminer les orientations, les présupposés et les difficultés ; deuxièmement, que les déclarations publiques de Bachelard n'invalident pas la possibilité que son travail s'accompagne d'une philosophie globale, ce que lui-même cherchait à démontrer à propos des conceptions et des discours réels des savants, qui s'accompagnent selon lui de présuppositions philosophiques non-discutées.

Toutefois, nous avons conscience qu'un tel travail d'analyse et de reconstruction s'expose au risque de la totalisation intempérante, ce qui se traduirait par l'attribution à l'œuvre d'une cohérence plus grande que celle qu'elle possèderait en réalité, en suivant l'entraînement d'un usage inflationniste du principe de charité interprétative. Or, s'il est nécessaire d'attribuer du sens et de la cohérence aux propos d'un auteur pour pouvoir s'engager dans la lecture et l'interprétation de son œuvre, dans le cadre d'un travail

d'analyse et de transposition qui s'apparente par certains côtés à une situation de traduction, il serait néanmoins préjudiciable de surdéterminer la cohérence de l'œuvre. D'autant plus que la fécondité d'une œuvre se mesure peut-être aussi à ses hésitations, à ses embarras, à ses tentatives avortées, voire à ses ambiguïtés. Notre objectif n'est pas de lisser les aspérités du discours bachelardien, mais d'en proposer une intelligibilité nouvelle (renouvelée ?), que nous espérons légitime, mais surtout convaincante et consistante. Si l'interprétation d'une œuvre et la reconstruction de la pensée d'un auteur conduisent nécessairement à les restituer sous la forme transposée d'une image travaillée, d'un tableau général ou d'un modèle de seconde approximation, nous espérons démontrer que cette schématisation et cette modélisation ne sont pas une simplification abusive, ni une falsification, mais un outil pour mieux comprendre les différents aspects de la pensée et de l'œuvre de Bachelard. Cet état de fait nous semble valable de manière générale pour toute pensée philosophique, et s'appliquer tout particulièrement la pensée de Bachelard, dans la mesure où ses ouvrages présentent la caractéristique problématique d'être denses, enchevêtrés, entremêlant souvent les questions et les niveaux d'analyse, sans pour autant expliciter les transitions ni les « sauts » dans l'analyse, qu'ils soient thématiques ou problématiques. On le constate tout particulièrement dans le contexte de la réflexion sur les sciences, où les chapitres peuvent mêler tour à tour, sans avertissement ni clarification, des remarques épistémologiques, méthodologiques, historiques, psychologiques, pédagogiques et même métaphysiques !

Finalement, nous insisterons sur le fait que l'absence d'un système philosophique qui serait organisé autour d'un noyau définitif de principes et de thèses, définissant les relations de dépendance des différentes parties de l'œuvre et déterminant sa logique interne de développement, n'empêche pas d'envisager une philosophie globale de Bachelard, à partir du moment où celle-ci ne se constitue pas en suivant une logique de la systématicité. Car il ne semble pas nécessaire que les propriétés de signification et de cohérence d'une œuvre philosophique soit nécessairement suspendue aux conditions d'unité et de systématicité. De ce point de vue, on pourrait peut-être envisager la présence d'une « logique du fragment » chez Bachelard, définie par le fait que certains développements de l'œuvre possèdent une pertinence et une cohérence indépendantes du contexte initial dans lequel ils se trouvent insérés et développés. Or c'est semble-t-il le cas de certains « textes en marge », dispersés dans les ouvrages épistémologiques et poétiques mais qui, au détour d'une analyse spécifique et limitée, proposent une vue, une intuition ou une réflexion qui sont valables pour elles-mêmes, et que l'on peut essayer d'articuler avec d'autres de même facture, afin de dresser un tableau général de ces aperçus féconds.

Toutefois, l'idée d'une cohérence immanente, ou d'une organisation interne, n'ayant pas besoin de se formaliser dans le cadre d'un métadiscours pour être effectives implique de concevoir une autre manière, pour la pensée et pour le discours, de se constituer comme des totalités plurielles, signifiantes mais cohérentes, évitant à la fois les excès du système unitaire et celui de la dispersion désordonnée. Si tel est le cas, il faut expliciter la forme de cohérence immanente aux enquêtes épistémologiques et poétiques de Bachelard, dont nous postulons qu'elle consiste à concilier respect de la pluralité et exigence d'ordination, mais aussi déterminer les modalités caractéristiques et typifiantes de ces enquêtes, et l'ordre récurrent qu'on peut appliquer à l'œuvre dans le cadre d'une interprétation qu'on qualifiera métaphoriquement de « récursive ». Nous faisons ainsi l'hypothèse qu'on peut chercher à identifier une sémantique générale chez Bachelard, ainsi qu'une grammaire générative, dont les règles de construction et de dérivation parcourent l'ensemble de l'œuvre, leur conférant leurs possibilités d'organisation et d'expression, ainsi que leurs contraintes de déploiement, sans pour autant les fixer dans une forme figée et définitive. Si la pensée de Bachelard ne jouit pas d'une unité au sens strict du terme, pensée selon le schème de l'identité monovalente, elle semble néanmoins se déployer selon des modes récurrents, qui donnent pour ainsi dire un « air de famille » aux différents livres.

2. La critique récurrente des philosophes

Une deuxième série d'objections concerne la relation entretenue par Bachelard avec la figure du philosophe en général, et certaines doctrines philosophiques en particulier. On constate assez vite à la lecture que le discours de Bachelard envers les philosophes de métier est plutôt critique, acerbe, voire sans concession. Que le jugement porte sur des philosophes particuliers, qui sont nommés explicitement, tels que Descartes, Hegel, Comte, Meyerson ou Bergson, ou alors sur un type de doctrine générale hérité d'un philosophe de la tradition, tels que le platonisme, le cartésianisme ou le kantisme, ou bien encore sur la figure du philosophe en général, que l'on peut envisager comme un personnage conceptuel, il est difficile d'ignorer le fait que le portrait du philosophe dépeint par Bachelard est essentiellement négatif et dépréciateur, et parfois caricatural. Ce sont les savants et les poètes, au contraire, qui jouissent chez lui d'une sympathie immédiate jamais démentie, et d'un statut privilégié.

Bachelard semble en effet nourrir un sentiment de défiance à l'endroit du philosophe, qui serait pour ainsi dire suspect par principe, en raison de sa manière d'envisager les problèmes posés par la réel et les productions humaines, et de sa méthode courante pour y répondre. Bachelard se plaît, avec un sens de la polémique qui frôle parfois la falsification, à définir les philosophes de manière négative, c'est-à-dire par leurs défauts, en pointant scrupuleusement tout ce qu'ils ne savent pas faire avec la compétence qui serait pourtant requise par leurs prétentions. D'aucuns pourraient considérer qu'on trouve là une pointe d'ironie qui n'est pas sans rappeler la démarche socratique, et la manière dont Socrate se plaisait à démonter les prétentions au savoir de ses interlocuteurs. Des deux côtés de l'œuvre, que ce soit à propos de la connaissance objective ou de l'expérience esthétique, les philosophes subissent des critiques féroces, qui semblent obéir à une même logique. Le diagnostic est sans appel, et la pathologie double : les philosophent souffrent d'un mauvais « dosage » de savoir par rapport à l'objet étudié, soit dans le sens du défaut, soit dans le sens de l'excès – on pourrait parler d'hypo et d'hyper « gnoséologisme » – mais surtout d'une forme d'ignorance plus rédhibitoire, qui concerne l'usage correct, dans la perspective d'une analyse philosophique, des savoirs positifs disponibles. Aussi, le principal tort des philosophes consisterait à aborder de manière inadéquate le problème et l'objet qu'ils se proposent de connaître, sans avoir procédé au préalable aux recherches et aux clarifications nécessaires à leur entreprise. Ils ne sauraient notamment pas, pour ne donner ici qu'un échantillon des défauts pointés par Bachelard, s'instruire pour suivre les progrès réels de la science, lire et interpréter comme il conviendrait les œuvres des poètes, procéder à une recherche collective, discuter leurs convictions, réviser leurs théories en fonction de nouvelles expériences, étudier un phénomène indépendamment d'une doctrine générale.

Le philosophe, si l'on en croit donc le portait conceptuel dépeint par Bachelard, désigne avant tout un type de penseur – par extension un comportement cognitif, une attitude intellectuelle, une manière de réfléchir et de raisonner – dont la démarche commune est généralement déterminée par deux tendances caractéristiques, dont il s'agira pour Bachelard de montrer tout au long de son œuvre qu'elles ne constituent pas des attributs essentiels, ou des conditions nécessaires, de la recherche de la connaissance, ni plus largement du travail intellectuel. La première tendance courante du philosophe, nous dit Bachelard, est la position *a priori* d'une doctrine générale, concernant par exemple l'être, la pensée ou alors leurs relations. En sorte que le philosophe serait l'homme de l'attachement indéfectible à une position théorique, non seulement unique, mais surtout définitive, qui le conduit mécaniquement à soulever un certain genre de questions, à poser

les problèmes d'une certaine manière, mais aussi à préjuger des types de solutions possibles que l'on peut construire pour y répondre de manière correcte, et à poser comme nécessaire une certaine méthode pour atteindre l'objectif visé. Le philosophe traditionnel serait par principe réaliste ou idéaliste, empiriste ou rationaliste, formaliste ou intuitionniste, matérialiste ou spiritualiste, mais toujours au risque du dogmatisme et de l'aveuglement. Il y a là un point focal de la critique bachelardienne du philosophe : la position d'une doctrine générale *a priori* conduit le plus souvent à des affirmations péremptoires et à des certitudes intempérantes, malgré les questions et les objections qui peuvent être adressées au penseur par la réalité, l'expérience, les productions de la culture ou encore les autres philosophes. Or, pour Bachelard, le dogmatisme est la négation même de tout esprit de recherche, esprit d'ouverture sans lequel il ne peut y avoir ni découverte, ni progrès réels, que ce soit dans la science, la philosophie ou la culture de manière plus générale. A vouloir soutenir une thèse identique de manière continuée, tout au long de sa vie et de son œuvre, un philosophe s'interdit d'évoluer intellectuellement et culturellement, et s'expose alors au risque de manquer ce que Merleau-Ponty appelait des « découvertes philosophiques négatives », ces découvertes scientifiques qui adressent une fin de non-recevoir définitive à certaines conceptions philosophiques. La seconde tendance courante du philosophe, qui complète le portrait dépeint par Bachelard, est une croyance foncière à l'unité et à l'identité, que ce soit dans les choses ou les idées, dans le monde ou l'esprit. C'est tout particulièrement le cas du philosophe rationaliste classique ou traditionnel, qui prétend fonder sa réflexion sur les normes universelles et nécessaires d'une raison intemporelle, et qui cherche à réduire la diversité des choses à l'identité de concepts rationnels, et la pluralité des phénomènes à l'unité de quelques principes abstraits. C'est le cas plus généralement de toute démarche intellectuelle qui cherche à réduire la diversité d'un ensemble de faits ou de problèmes à un point de vue unique, posé comme un absolu indépassable. A cet habitus philosophique, Bachelard opposera le pluralisme conceptuel et la régionalisation des savoirs.

Dès lors, à quelles conditions peut-on encore parler d'une philosophie de Bachelard, alors que celui-ci récuse les doctrines philosophiques générales, et refuse de réduire son travail à une conception philosophie unique ? Faut-il classer Bachelard parmi les figures de la déconstruction de la philosophie ? Ou faut-il plutôt considérer que ses critiques visent un type particulier de philosophie, plus précisément la philosophie traditionnelle, en sorte que sa critique nous exhorte en fait à une réforme, une rénovation ou une reconstruction de la philosophie (selon l'expression de Dewey), plutôt qu'au thème postmoderne rebattu de la fin ou de la mort de la philosophie ?

Comme le suggère l'orientation principale de notre enquête, nous optons pour la thèse selon laquelle Bachelard adresse ses critiques à une certaine manière d'envisager l'activité philosophique et de définir le rôle du philosophe au sein de la culture, dans le but de promouvoir une autre conception (normative) de l'activité du philosophe, cette figure de l'intellectuel suscitant autant mécompréhension que fascination dans le grand public. La critique radicale du philosophe ne conduit pas nécessairement à l'antiphilosophie, et si on emprunte une métaphore nietzschéenne, on peut dire que le « non » précède le « oui », qu'il faut briser les anciennes tables des valeurs pour en construire de nouvelles. Il faut d'ailleurs ici apporter une nuance importante, afin de ne pas se méprendre sur la signification et la porte de notre position théorique. Nous abordons en effet ici la question de la critique de la philosophie sous l'angle spécifique de la figure du philosophe de métier, dans le cadre de ce qu'on peut appeler l'usage public de la philosophie, conçue comme une spécialité parmi d'autres démarches intellectuelles, intégrée dans le champ plus large de la culture et des savoirs. Bachelard ne défend jamais l'idée d'une philosophie « reine des sciences », et ne reconduit pas le geste normatif de la philosophie traditionnelle face aux sciences spéciales. Bien au contraire, il exige des philosophes qu'ils se mettent non seulement à l'école des sciences, s'ils veulent tenir un discours signifiant sur la connaissance du réel, mais aussi à l'écoute des poètes, s'ils veulent comprendre et revivre l'expression passionnée.

Cependant, cet exercice particulier de la philosophie comme travail à partir d'œuvres disponibles ne conduit pas pour autant Bachelard à élaborer une doctrine générale de l'usage et de l'utilité de la philosophie, comme il le reconnaît lui-même à l'occasion de l'interview réalisée en 1961 dans le cadre du documentaire « Bachelard parmi nous » (archives INA). A la question de savoir quelle est la définition que l'on peut donner philosophe, Bachelard rétorque avec malice au journaliste qu'il peut être défini comme un « professeur de sagesse », sans donner pour autant de plus amples précisions. Mais il ajoute ensuite que chacun a le droit de choisir le système philosophique de son choix, selon ses goûts et ses attentes, pour un usage que l'on qualifiera de privé. Nous avons ainsi de bonnes raisons de penser que Bachelard envisage au moins deux usages de la philosophie : une première forme de la philosophie est pensée sur le modèle du travail collectif, spécialisé et normalisé de la science (usage public), une autre sur le modèle de la méditation libre, solitaire et rêveuse (usage privé), dont la tonalité est plus poétique que conceptuelle. Cet usage est instancié de manière exemplaire dans le « Fragment d'un journal de l'homme », où Bachelard envisage la méditation comme étant l'acte philosophique par excellence, plus proche de la rêverie poétique que de l'analyse rationnelle abstraite.

En sorte que la critique du philosophe ne semble pas conduire Bachelard à l'élimination ou à l'abjuration de toute prétention philosophique. Bien au contraire, les éléments de réflexion que nous venons de rassembler nous donnent à penser que Bachelard, à travers son « portait du philosophe en mauvais élève », cherche à promouvoir un modèle alternatif pour le travail philosophique, postulé comme préférable aux pratiques habituelles, et parfois même présenté comme normatif. Il s'agit là finalement d'un procédé courant dans l'histoire de la philosophie : montrer que ceux qui se sont prétendus philosophes n'ont pas vraiment été à la hauteur de la tâche (pour la plupart…), et qu'il faut donc apporter certains correctifs à la philosophie actuelle si l'on veut qu'elle soit adéquate à sa mission. Nous n'irons pas jusqu'à dire que Bachelard envisage une « thérapeutique » de la philosophie, à la manière d'un Wittgenstein par exemple, qui cherchait à guérir le philosophe des illusions inhérentes à ses propres démarches intellectuelles et conceptuelles. Cela serait excessif. Il nous semble néanmoins que son travail critique autour de la science et de la poésie manifeste un souci réel et constant que la philosophie évite certaines méprises et certaines confusions courantes sur ce que doit être son rôle public, dans la perspective de la réflexion sur les valeurs des différentes branches du savoir et de la création au sein de la culture.

Autrement dit, en parlant comme nous le faisons ici de la philosophie de Bachelard, il s'agit d'envisager une certaine conception de la fonction, des tâches et des prérogatives du philosophe, et non de pérorer sur des thèses philosophiques et un contenu théoriques figés. Bachelard présente régulièrement son programme de travail dans les termes d'une activité soumise à des tâches, et par conséquent comme un travail méthodique et normé. C'est le cas de manière exemplaire dans *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, dont l'introduction détermine les tâches principales du philosophe des sciences dans le contexte culturel de l'époque. C'est le cas également de la plupart des introductions des ouvrages sur la poétique, qui opèrent invariablement des mises au point méthodologiques. Dès lors, si la philosophie est une activité (point de vue fonctionnel), non un ensemble de thèses unifiées par une doctrine générale (point de vue substantiel), alors elle consiste essentiellement dans un ensemble plus ou moins organisé et intégré d'attitudes intellectuelles, de comportements cognitifs et de dispositions psycho-affectives. C'est pourquoi la critique bachelardienne porte sur le caractère traditionnellement absolutiste et unitariste de la visée cognitive de la philosophie, en termes de méthode et de contenu : rechercher ce qui est fondamental, définitif, permanent, l'unité et l'identité – autant de normes qui impliquent un principe de clôture de la recherche sur des savoirs acquis, et une fixation de la pensée sur des thèses admises, auxquels Bachelard opposera un pluralisme philosophique ouvert à la révision.

3. Une idée préconçue de la philosophie ?

On peut dériver une complication supplémentaire des analyses précédentes sur la possibilité qu'il existe une philosophie de Bachelard. On soulignera que cet embarras, loin d'être soluble dans les hypothèses jusqu'ici proposées, expose à un problème général, plutôt massif. Pour l'instant, en effet, la notion même de philosophie est maintenue dans une relative indétermination, demeurant une notion aux contours plutôt vagues, simplement évoquée et mentionnée, mais pas définie, analysée ou clarifiée. Or parler d'une philosophie de Bachelard, comme nous le faisons, pourrait suggérer au lecteur que nous appliquons indûment à la pensée bachelardienne une précompréhension ou un postulat concernant ce qu'est la philosophie en général – du point de vue de son concept, de ses propriétés essentielles, de son objet et de sa méthode – mais aussi, par extension, une préconception de ce qu'une philosophie en particulier doit être pour devenir une « vraie » ou « bonne » philosophie, c'est-à-dire pour se déployer de manière authentique, en étant conforme à la définition idéale de la philosophie, ou en s'approchant le plus possible de son concept. Ce sont là des soupçons qui peuvent surgir légitimement dans l'esprit du lecteur, d'autant plus s'il est soucieux de clarté et de rigueur, et il est possible de considérer qu'il y a là une objection de principe à notre démarche, dans la mesure où le simple usage du terme de « philosophie » semble inévitablement s'accompagner de la présupposition d'une définition du concept de la philosophie, dont on peut interroger la validité et la légitimité, notamment du point de vue des débats contemporains sur la définition de la philosophie, qui sont plutôt controversés, parfois idéologiques Il s'agit là d'une banalité, d'un aspect élémentaire, mais qu'il faut pourtant rappeler : aucune définition de la philosophie ne semble faire l'unanimité auprès de ceux qui se déclarent philosophes, et faire l'objet d'un consensus général. Il suffit de prendre acte des polémiques contemporaines concernant la nature, la finalité, les objets ou la méthode de la philosophie pour se rendre compte de l'inanité de la prétention à établir de manière définitive, dans l'absolu et dans le cadre d'un métadiscours, ce qu'est en soi la philosophie. Le conflit entre la phénoménologie et la philosophie analytique par exemple, en simplifiant à l'excès les termes du débat, nous fournirait ici un cas d'école, étant donné que leur opposition porte sur les objets de l'enquête autant que sur la méthode à employer : d'un côté l'examen introspectif des données de l'expérience de la conscience, de l'autre l'analyse logico-linguistique des pratiques intellectuelles et discursives.

Ces querelles scolastiques entretiennent un clivage caricatural entre la soi-disant « philosophie continentale » d'un côté, d'inspiration franco-allemande, au style qualifié de littéraire ou historicisant, et la soi-disant « philosophie analytique » de l'autre, d'inspiration austro-anglaise, au style qualifié de scientifique ou logicisant. Or nous insistons sur le fait que l'affirmation pure et simple de cette frontière intellectuelle et culturelle ne constitue pas un argument consistant, mais relève plutôt de la querelle idéologique, parfois intelligente, mais trop souvent mauvaise. Il s'agit le plus souvent d'une position de principe, d'une adhésion non discutée à une doctrine, voire d'une simple posture, qui ne justifient pas la mutuelle ignorance que se plaisent à maintenir certains représentants des deux traditions dominantes de la philosophie actuelle. On soulignera par ailleurs qu'une telle grille de lecture simplifie les œuvres. Elle conduit à rendre difficilement identifiables, voire à marginaliser ou exclure, les penseurs « autres », qui cherchent à sortir de cette taxinomie rigide. C'est le cas par exemple d'un Stanley Cavell, qui peut se réclamer de Wittgenstein et d'Austin ou de Nietzche et de Heidegger[1]. C'est le cas également, pour ne citer qu'un autre exemple, d'un John McDowell, qui dans *L'esprit et le monde*[2] s'explique tout autant avec des philosophes traditionnels tels qu'Aristote, Kant ou Hegel, qu'avec des philosophes contemporains tels que Wittgenstein, Davidson, Quine, Putnam ou encore Gadamer.

Néanmoins, au-delà de ces considérations générales et flottantes, qui nécessiteraient un étayage rigoureux pour être pleinement recevables et convaincantes, nous cherchons à souligner deux points. Tout d'abord, on doit considérer le fait que Bachelard est difficile à classer selon l'axe des deux catégories proposées, quelles que soient par ailleurs les différentes espèces que l'on pourrait chercher à identifier au sein de ces deux genres. Ensuite, on doit souligner le fait que la question de la définition initiale de la philosophie nous fait buter sur des questions problématiques, voire insolubles, qui devraient s'imposer au préalable comme matière à réflexion aux penseurs qui opèrent une discrimination radicale entre « bonne » et « mauvaise », ou « vraie » et « fausse » philosophie, prétendant ainsi posséder une vérité indiscutable, au risque de l'intolérance intellectuelle, qui peut se constater des deux côtés de la ligne de partage. Or, par quoi la philosophie se définit-elle : par sa tradition, son histoire, sa méthode, ses objets, ses questions substantielles ? Ou alors par un certain mélange de ces différents aspects ? Ne faut-il pas envisager plusieurs conceptions possibles de la philosophie, qui mériterait une égale considération ? Dans ce cas, peut-on en trouver une qui correspondrait en propre à Bachelard ?

[1] Cf. S. Cavell, *Les voix de la raison*, Seuil, 1996 ; *Philosophie. Le jour d'après demain*, Fayard, 2011.
[2] Cf. J. McDowell, *L'esprit et le monde*, Paris, Vrin, coll. « Analyse et philosophie », 2007.

On peut apporter ici deux types d'éléments de réponse, qui permettront d'expliciter le sens de notre projet de reconstruction de la philosophie globale de Bachelard. Il convient en premier lieu de rappeler des aspects circonstanciels, qui ne démontrent rien en tant que tels. Ils relèvent de l'histoire particulière de ce travail, dont les premières recherches n'étaient pas focalisées sur l'idée d'une philosophie bachelardienne intégrale. Au départ, il s'agissait d'examiner quel type de rationalité se trouve déployé et théorisé dans le cadre des analyses consacrées à la science et aux images. L'idée directrice était alors de faire l'hypothèse qu'on trouve chez Bachelard une rationalité ouverte et plurielle – on pourrait dire une « raison élargie », en reprenant une formule de Merleau-Ponty – c'est-à-dire une rationalité soucieuse de rendre compte, sans préjugé normatif ni *a priori* idéologique, des diverses manifestations de l'expérience humaine, selon les axes de la connaissance objective et de l'expérience poétique. Ce n'est que progressivement, au fil de la lecture, de l'analyse et de la confrontation avec les textes, qu'a surgi l'idée d'une philosophie de Bachelard, excédant le problème de la rationalité, et par conséquent la perspective d'une épistémologie générale. En sorte que nous ne pouvions pas, de fait, projeter à ce moment-là sur l'œuvre de Bachelard une conception préalable de la philosophie, et céder à une pétition de principe, dans la mesure où tel n'était pas notre projet. Une deuxième réponse, plus théorique, consiste à défendre l'idée qu'une enquête sur la philosophie de Bachelard n'implique pas nécessairement de posséder une entente préalable de ce qu'est la philosophie. On peut en effet soutenir qu'il n'est pas nécessaire de disposer *a priori* d'une définition claire et distincte de la philosophie en général pour identifier la philosophie d'un auteur. La conception de la philosophie peut varier d'un auteur à l'autre, tout autant que selon les époques et les lieux. On peut ainsi considérer que Bachelard met en œuvre une conception possible de l'activité philosophique, plus ou moins singulière. Pour étayer ce point, on peut rappeler que les définitions proposées de la philosophie au cours de l'histoire ne sont pas des descriptions de ce qu'est la philosophie, entendue comme un fait, fût-il un fait de la raison, mais impliquent une approche normative de ce que doit être la démarche du philosophe, donc une évaluation, comme le montrent les préambules méthodologiques qui accompagnent souvent les grands textes de la tradition. En schématisant à grands traits, on pourrait dire que la plupart des philosophes, par leur définition de la philosophie, élaborent un idéal normatif ou un modèle optatif de la philosophie, qu'ils estiment plus approprié ou plus justifié que les autres, selon des critères variables. Si tel est le cas, et si l'on veut bien suivre nos hypothèses de travail, on doit reconnaître que Bachelard se réapproprie ce geste philosophique inaugural, notamment par sa critique des philosophes.

4. La circonscription disciplinaire de l'œuvre

Un nouvel obstacle à notre projet vient de la réception habituelle de l'œuvre de Bachelard, conditionnée par le constat évident de sa double spécialisation, dont on devrait immédiatement dériver le partage du bachelardisme en deux ordres régionaux, en deux régimes disciplinaires, ce qu'on traduit métaphoriquement, et pour tout dire hâtivement, par l'image des « deux versants », l'un diurne et l'autre nocturne – « le jour et la nuit » selon la formule de Dominique Lecourt[1]. Le problème est que l'image manifeste de l'œuvre semble justifier, *a priori* sans aucun doute possible, un tel découpage, et corroborer l'idée d'un « double visage » du bachelardisme. Nous sommes là encore en proie à la métaphore, ce qui au passage peut sembler ironique, tant Bachelard s'efforcera de souligner tout au long de ses livres que la métaphore n'explique rien. Elle peut tout au plus illustrer ou suggérer une idée abstraite, qu'il est toujours *in fine* préférable d'exposer dans le cadre d'un discours surveillé. Ce double aspect de l'œuvre de Bachelard a déjà fait l'objet de plusieurs remarques. Nous soulignerons maintenant que les déclarations de Bachelard lui-même sur cet aspect de son activité philosophique donnent du crédit à la double réduction de sa pensée, à une épistémologie et à une esthétique. Il suffit de lire les ouvrages consacrés à la connaissance scientifique et à l'expression poétique pour constater une attitude récurrente de prudence, dans la stratégie argumentative de Bachelard, quand il se positionne à propos ce qu'il pense être sa pratique réelle. C'est tout particulièrement le cas dans les avant-propos et les introductions des différents livres. Bachelard y rappelle souvent la raisonnable ambition de sa prétention intellectuelle, et le caractère modeste de son entreprise, en se réclamant de compétences limitées, réduites en termes disciplinaires, ce qui a contribué à la caricature notoire : il y aurait d'un côté le rigoureux philosophe des sciences, engagé dans la tâche de description et d'explicitation des processus historiques par lesquels les connaissances scientifiques sont produites et ensuite révisées, dans le cadre d'une discipline difficile, nécessitant efforts et tension de l'esprit ; de l'autre le sympathique et romantique philosophe de la poésie, parfois considéré comme une sorte de botaniste de l'imaginaire, procédant librement dans ses recherches, selon l'entraînement de ses tropismes personnels et la suggestion particulière qu'exercent sur lui les belles images, dans l'horizon d'une expérience imaginative dont le ressort principal serait la jouissance sensible.

[1] D. Lecourt, *Bachelard ou le jour et la nuit*, Éditions Grasset & Fasquelle, 1974.

Cependant, bien que Bachelard se réclame explicitement de compétences limitées en matière de réflexion philosophique, qui seraient circonscrites à la philosophie des sciences et à la philosophie de la littérature, et bien que l'on constate souvent chez lui une tendance à reculer volontairement devant les grandes questions qualifiées de métaphysiques dans le sillage de la philosophie traditionnelle, dans la mesure où elles sont jugées hors de ses compétences, on peut à bon droit s'interroger sur le sens et les limites de cette description du bachelardisme en termes de double spécialisation disciplinaire. Est-il correct de vouloir subsumer tous les écrits de Bachelard sous les deux rubriques générales de l'épistémologie et de la poétique ou de l'esthétique ? Peut-on légitimement opérer, à partir du découpage disciplinaire que nous venons d'évoquer, une classification systématique des différents textes bachelardiens, selon les deux axes retenus ? Ne peut-on pas repérer des exceptions flagrantes, qui nous contraindraient à réviser la taxinomie duelle appliquée aux ouvrages et aux articles publiés par Bachelard ? Est-il si sûr, par ailleurs, que Bachelard adresse une fin de non-recevoir définitive aux questions métaphysiques de la philosophie traditionnelle ?

Pour répondre à de telles questions, il convient avant tout d'examiner si le concept de discipline est en lui-même adéquat pour qualifier l'orientation des études bachelardiennes. De manière générale, on peut définir une discipline, intellectuelle ou scientifique, comme un domaine de recherche et de savoir caractérisé par l'articulation de trois éléments – un objet, une méthode et un programme de travail – dans le cadre d'une spécialisation impliquant une division des problèmes et des tâches. Nous laissons volontairement de côté, ici, la dimension sociologique et politique de l'organisation du système des savoirs, car cela nous entraînerait loin de notre objet, et nécessiterait de prendre en compte les aspects historiques, culturels, socioéconomiques, institutionnels de ladite organisation épistémique. On se contentera, pour les besoins de l'enquête, de retenir l'idée suivante : raisonner en termes de discipline implique la délimitation d'un type d'objet d'étude, et d'un ensemble de pratiques codifiées dans le cadre de méthodes et de normes de vérification, ainsi qu'un domaine autonome de recherche. Dans cette perspective, le concept de discipline paraît indissociable d'une visée cognitive, et de la constitution d'un domaine spécifique du savoir. Si tel est le cas, dire que l'œuvre de Bachelard est déclinée en deux axes de spécialisation doit conduire à reconnaitre aux enquêtes sur les images le statut de discipline intellectuelle ou scientifique, et non pas seulement celui de pratique existentielle. Par ailleurs, il faudrait également admettre que l'épistémologie et la poétique constituent chacune un champ autonome de savoir, unifié autour d'un objet, d'une méthode et surtout d'un programme de recherche, même s'ils connaissent des inflexions et des évolutions.

Cela étant établi, il nous faut souligner deux choses, à partir du constat que Bachelard ne respecte pas vraiment, dans sa pratique effective, ses déclarations métathéoriques.

Une première remarque consiste à souligner que les ouvrages poétiques, loin de se réduire à n'être que des herbiers ou des atlas, faisant état de la collection des images réunies par Bachelard au fil de sa lecture des poètes, présentent également des ambitions cognitives plus ambitieuses. On remarquera simplement ici que les affirmations de Bachelard sur les s images sont intégrées à un travail de description, de comparaison et de classification des images, et soumises à un processus de validation, par confrontation d'un grand nombre de textes, dans le but de dégager les lois du comportement des images (visée épistémique) mais aussi et surtout d'en déterminer l'être ou la nature (visée ontologique). Or il semble incontestable qu'une telle démarche soit la manifestation d'une visée cognitive, d'une ambition intellectuelle qu'il est injustifié de réduire à la simple recherche d'un bonheur de lecture. On voit donc la poétique se pluraliser, dédoublée en recherche intellectuelle et en pratique existentielle, déclinée en démarche de connaissance, où il s'agit de prouver, et en dimension d'expérience, où il s'agit d'éprouver. Dans le cadre de l'épistémologie, il semblerait qu'une pluralisation soit aussi à l'œuvre, dans la mesure où les descriptions de la science s'y accompagnent d'enjeux pratiques et expérientiels, concernant la nécessité d'engager une réforme concrète dans la manière de penser, de connaître et d'apprendre.

Dès lors, parler en général de la poétique et de l'épistémologie au singulier, comme si elles constituaient chacune, chez Bachelard, un bloc figé, unitaire et monovalent, nous semble une simplification abusive. Il est sûrement plus adéquat de considérer que ces deux orientations, vers la science et vers la poésie, donnent lieu à des descriptions différenciées, sous des points de vue et des niveaux d'analyse différents, indépendants l'un de l'autre.

Notre deuxième remarque sera plus laconique. Elle consiste à souligner que le recul apparent de Bachelard face aux questions métaphysiques traditionnelles ne constitue pas une raison suffisante pour en conclure à un désintérêt définitif et total pour ces questions, non seulement parce que Bachelard a écrit deux ouvrages présentés explicitement comme des livres de métaphysique, portant sur la nature du temps et de la réalité, mais aussi parce que certains textes sont intégrés au projet d'une métaphysique de l'imagination, et encore parce que Bachelard s'engage régulièrement dans des spéculations qui dépassent le cadre strictement disciplinaire de l'épistémologie et de l'esthétique. Une dimension métaphysique est présente dans l'œuvre bachelardienne, par la reprise indirecte, on peut dire elliptique, de certains problèmes métaphysiques, à l'occasion des réflexions sur la science et la poésie, dont il s'agit de reconstruire les thèses, les concepts, les enjeux et les difficultés théoriques.

5. La réception académique de l'œuvre

La réception académique de l'œuvre bachelardienne, telle qu'elle se manifeste dans les ouvrages d'histoire ou de présentation scolaire de la philosophie, dans le tableau de la philosophie française officielle, ou encore dans ce que nous appellerons ici par commodité le dispositif institutionnel et universitaire français d'après-guerre, semble constituer pour nous un autre obstacle substantiel. En effet, tout lecteur qui se proposerait de consulter des ouvrages didactiques pour s'informer sur la pensée de Bachelard, ou qui se rapporterait à la réception officielle du bachelardisme en France, aurait de bonnes raisons de mettre en doute, sinon de récuser fermement, la thèse selon laquelle il existe une philosophie globale de Bachelard, travaillant notamment sur des questions métaphysiques, au-delà de l'épistémologie et de l'esthétique. Nous avons conscience que pour vérifier de telles assertions, portant sur un état de fait, il faudrait procéder à une enquête approfondie, appuyée sur des données empiriques, et une analyse minutieuse des discours officiels. Nous aurions ainsi souhaité, par exemple, disposer de données précises sur les archives du concours de l'agrégation de philosophie depuis les années 1960, afin de déterminer les occurrences de Bachelard dans le programme général du concours, mais aussi dans les sujets des épreuves écrites ou orales. Nous aurions également souhaité pouvoir recueillir des informations détaillées sur les cours dédiés à Bachelard dans les Universités françaises, dans le cadre de l'épistémologie, de la critique littéraire ou de la théorie de l'imaginaire. A notre connaissance, ces cours sont forts rares, et seules les Universités de Lyon et de Dijon semblent avoir proposé ces dernières années, en parallèle de leurs activités de recherche, des enseignements spécifiques sur Bachelard, ou alors sur certains aspects de sa pensée, indépendamment des occasions liées aux commémorations de circonstance. Nous n'avons pas pu procéder à un tel travail de compilation de données, pour diverses raisons, et le constat que nous faisons découle simplement de nos lectures personnelles, ainsi que des observations que nous avons pu faire dans le cadre nos activités de recherche, à l'occasion de colloques et d'autres rencontres, institutionnelles ou non. Nous apporterons néanmoins, pour étayer notre propos, quelques éléments de preuve plus consistants en ce qui concerne ce phénomène global de réception académique, en signalant plusieurs cas qui nous semblent représentatifs, et permettent de se faire une idée approximative du bachelardisme officiel en France, dont le foyer est un privilège évident accordé à l'épistémologie.

On peut se référer, tout d'abord, aux ouvrages publiés par Jacqueline Russ, qui nous semblent représentatifs d'une certaine réception scolaire de Bachelard. Ces ouvrages ont en général pour ambition de proposer aux lycéens et aux étudiants une introduction didactique aux grands thèmes et aux grandes questions de la philosophie. Cette démarche d'initiation, articulée autour de textes choisis, s'accompagne le plus souvent d'une présentation, plus ou moins détaillée et satisfaisante, des œuvres et des concepts majeurs des auteurs retenus, qui sont reconnus comme appartenant officiellement à la tradition, très probablement sur la base du programme officiel établi pour les classes de terminale. Or, quel est le traitement que ces manuels réservent à Bachelard ? Dans le fameux manuel de Jacqueline Russ intitulé *Les chemins de la pensée*, réédité chez Bordas en 2012, on constate que la présentation générale de la pensée de Bachelard se réduit exclusivement à l'épistémologie et à la question de la connaissance scientifique, bien que l'on y évoque de manière cursive le fait que Bachelard se soit montré « également attentif au domaine poétique et imaginaire ». Y sont traités, à l'appui d'extraits, les thèmes rebattus de l'obstacle épistémologique, de la psychanalyse de l'esprit scientifique, du rationalisme appliqué, et celui de la « coupure » épistémologique, dont on sait pourtant qu'il s'agit d'une notion introduite par Althusser, et non par Bachelard lui-même, qui parlait de son côté de « rupture » épistémologique. On a de bonnes raisons d'être surpris qu'aucune mention substantielle ne soit faite de la réflexion sur l'imaginaire et sur la poésie, alors même que la précédente édition du même manuel, publié déjà chez Bordas en 2004, leur consacrait au moins une très courte section, et un texte, portant sur la fonction de l'irréel. Les thèses et les concepts proposés par Bachelard dans ses livres sur l'imagination poétique seraient-ils trop marginaux ou secondaires pour être intégrés avec une égale considération que l'épistémologie à un volume de présentation générale des œuvres philosophiques ? Dans les deux volumes parus chez Bordas en 1991 et en 1996, intitulés *Dictionnaire de philosophie* et *Philosophie : les auteurs, les œuvres*, le tableau est sensiblement le même. La réflexion de Bachelard consacrée à l'imaginaire et à la poésie y est mentionnée, mais dans le cadre d'un paragraphe très général, et laconique. On observe alors qu'un primat non discuté est largement donné à l'épistémologie, sans justification rationnelle, ni explication spéciale. On trouve là, selon nous, une expression, mais aussi une possibilité d'explication, de la méconnaissance dont jouit l'œuvre de Bachelard, reléguée à quelques poncifs à usage de philosophes pour classe de terminale.

Si l'on se réfère, dans un second temps, à des études d'histoire de la philosophie, on constate que le traitement réservé généralement à Bachelard n'est pas plus satisfaisant, y compris chez les universitaires les plus compétents et les plus rigoureux, dont on peut

penser que certains, en raison de leur position académique et de leur aura institutionnelle, ont peut-être eu une influence sur les conditions de réception de la pensée bachelardienne. On se contentera ici de quelques exemples, dans le but non pas de décrier leurs auteurs, mais de mettre en évidence un état de fait. Dans le cadre de l'*Histoire de la philosophie* publiée dans l'Encyclopédie de la Pléiade sous la direction de Brice Parrain (tome I) et d'Yvon Belaval (tomes II et III) en 1974, rééditée ensuite dans la collection Folio Essais, Bachelard est évoqué dans une section consacrée à la philosophie de langue française au XX^{e} siècle, avec la double spécification suivante : « depuis la seconde guerre mondiale » – « épistémologues et logiciens ». Cette section spéciale, rédigée par Yvon Belaval, qui a par ailleurs coordonné en 1984 le volume de la *Revue Internationale de Philosophie* consacré à Bachelard, ne se présente pas comme n'étant pas une étude suivie des auteurs mentionnés. Il s'agit d'un exposé « au fil de l'eau », portant sur des auteurs divers et variés dont le traitement successif n'est pas conduit selon un ordre logique ou chronologique. Comme le signale Yvon Belaval, il est question d'informer le public sur des auteurs qui, en dehors des représentants de l'existentialisme, de la psychanalyse, du marxisme et de l'épistémologie, sont des « philosophes d'expression française plus traditionnels ou plus jeunes, plus indépendants, moins classables, qui se sont fait connaître, depuis la dernière guerre mondiale »[1]. Y sont recensés Jean Wahl, Michel Foucault, Georges Canguilhem, Louis Althusser, Alexandre Koyré, François Dagognet, Michel Serres, Vladimir Jankélévitch, Paul Ricœur, Emmanuel Levinas ou encore Henry Corbin. Que peut-on lire sur Bachelard ? On remarque que celui-ci bénéficie d'une notice plus étoffée que les autres auteurs, et qu'au lieu de rappeler simplement quelques titres, l'auteur en donne un portrait plus substantiel. Nous n'en donnerons qu'un bref extrait :

> Il est à peine exagéré de dire que toute l'épistémologie française obéit à l'impulsion bachelardienne. Source d'idées vives, Gaston Bachelard était, certes, connu avant la guerre. Mais son influence ne fait que s'étendre et son œuvre se continue. On admire en lui à la fois le « philosophé éveillé », attentif au passé et à l'actualité scientifiques […] et le « philosophe endormi », instruit par son travail de veille […] montrant l'imagination matérielle à l'ouvrage dans l'expérience poétique du feu, de l'eau, de l'air, de la terre ou bien de l'espace et de la rêverie[2].

[1] Y. Belaval, « La philosophie de langue française depuis la seconde guerre mondiale », in Y. Belaval (s. dir.), *Histoire de la philosophie*, III, vol. 2 ; Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 1999, p. 1046.
[2] *Idem*, p. 1055.

Là encore, même si Bachelard est également présenté comme un initiateur de la nouvelle critique littéraire, c'est le philosophe des sciences qui se trouve mis en valeur. Ce privilège sera encore plus flagrant dans les pages qui suivent, où la dette de penseurs comme Canguilhem, Foucault ou Althusser envers Bachelard est nettement soulignée. Prenons un autre exemple. Dans l'*Histoire de la philosophie* publiée en huit volumes sous la direction de François Châtelet en 1972-1973, et dont la finalité, selon l'avertissement, est de rendre accessible « les penseurs qui ont marqué leur temps par des interventions singulières, et qui, du coup, constituent aujourd'hui dans notre horizon des points fixes permettant de mieux comprendre, par différence, notre actualité »[1], Bachelard bénéficie d'une section spéciale, rédigée par Michel Fichant. L'exposé est clair, précis et informé. Il constitue une introduction précieuse à l'épistémologie bachelardienne. Mais là encore, le propos s'inscrit dans une énième variation sur le thème de « L'épistémologie en France ». Bachelard y est présenté exclusivement comme une figure tutélaire de l'épistémologie française, en tant que penseur du rationalisme appliqué. On signalera encore la notice rédigée par Merleau-Ponty dans le volume *Les philosophes de l'Antiquité au XX^e^ siècle*, dont il a dirigé l'édition en 1956. Elle exemplifie, à sa façon, la tendance à surdéterminer la dimension épistémologique de la pensée de Bachelard. Bien que Merleau-Ponty, attentif à la dimension dense et charnelle de l'expérience vécue, soit sensible au fait que cette pensée éveille « en nous, en même temps que le désir de savoir, l'émerveillement devant un monde qui se développe en des sens multiples et inattendus gonflant l'objet, et la connaissance que nous en avons, de valorisations primitives, dont les séductions font prendre plaisir, et plaisir démiurgique, à l'acte apparemment le plus simple »[2], l'esprit poétique, l'amour des images et la séduction des rêveries ne sont évoquées qu'en fin de notice, dans une brève mention. L'œuvre poétique n'était certes pas achevée en 1956, mais on disposait déjà à cette époque de l'étude sur Lautréamont et de la tétralogie dédiée à l'imaginaire des éléments matériels. On citera finalement le *Tableau de la philosophie française* de Jean Wahl, datant de 1962[3]. L'auteur, dont on connaît par ailleurs la finesse et la valeur des travaux historiographiques, accorde un développement spécial à l'imagination poétique et aux rêveries de la matière, mais on constate cependant, là encore, que sur les sept pages dédiées à Bachelard, une seule est consacrée à la question de l'imagination. L'aspect épistémologique domine.

[1] F. Châtelet, *La philosophie au XX^e^ siècle*, Avertissement, Marabout, 1979, p. 5.
[2] M. Merleau-Ponty, « BACHELARD Gaston », in *Les philosophes de l'Antiquité au XX^e^ siècle. Histoire et portraits*, Librairie Générale Française, coll. « Le livre de Poche », 2006, p. 1334.
[3] J. Wahl, *Tableau de la philosophie française*, Éditions Gallimard, 1962, pp. 163-169.

Pour achever la reconstruction du bachelardisme officiel en France, il est nécessaire de se rapporter aux travaux de Dominique Lecourt, qui constituent selon nous le paradigme de la réception française de Bachelard, et un pivot essentiel de cette réception. Dès ses premières publications, Lecourt a œuvré pour la valorisation du patrimoine bachelardien, que ce soit avec l'invention du néologisme « épistémologie historique », proposé dès 1969 pour qualifier la philosophie des sciences de Bachelard, avec le succès que l'on sait pour la tradition française de l'épistémologie, mais aussi avec l'édition en 1971 d'un recueil de textes choisis sur l'épistémologie. En 1967-1968, le mémoire rédigé sous la direction de Canguilhem, qui deviendra *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, propose une lecture inaugurale de l'épistémologie bachelardienne, mettant en valeur l'historicité et le matérialisme technique de la science. Cet ouvrage sera déterminant pour la réception de cette épistémologie « à la française ». L'auteur insiste, dans la postface à la réédition de 2002, sur le fait « qu'un intérêt se manifeste aujourd'hui pour le versant épistémologique de l'œuvre de Gaston Bachelard »[1], en réaction contre les impasses du positivisme logique. Or s'il est indéniable que l'épistémologie de Bachelard peut jouir d'une considération spéciale dans le contexte actuel, en raison de la diversité et de l'originalité des vues qu'elle propose sur la science, face aux dérives intellectualistes et formalistes d'une certaine philosophie logicienne anglo-saxonne, on peut néanmoins s'étonner du silence quasi absolu qui entoure les enquêtes sur les images poétiques et la création littéraire. On peut rétorquer que la mention de ces travaux n'a pas sa place dans un livre sur l'épistémologie, en dehors du cas particulier de la psychanalyse de la connaissance. Mais on peut s'étonner qu'un autre ouvrage de l'auteur, placé délibérément sous le signe du jour et de la nuit, n'accorde qu'une place marginale à la poétique. Dans son *Bachelard* de 1974, en effet, Lecourt n'aborde la question des ouvrages dit « poétiques » qu'à mi-parcours[2]. Ses vues sur la métaphysique de l'imagination, la critique du psychologisme et l'idée d'une imagination transcendantale sont audacieuses, et pénétrantes. Cependant, on regrette que le livre accorde un privilège non discuté à la question de la science, qui parait constituer la substance du bachelardisme, reléguant le domaine poétique à n'être qu'un dérivé accidentel ou un résidu secondaire. C'est ce que révèle encore le texte rédigé en 2012 à l'occasion des commémorations nationales du cinquantenaire de la disparition de Bachelard, où l'épistémologie domine[3].

[1] D. Lecourt, *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, Vrin, réédition 2002, p. 113.
[2] Cf. D. Lecourt, *Bachelard ou le jour et la nuit*, *op. cit*., pp. 139-147.
[3] D. Lecourt, « Gaston Bachelard » : texte disponible sur http://www.archivesdefrance.culture.gouv.fr/action-culturelle/celebrations-nationales/recueil-2012/litterature-et-sciences-humaines/gaston-bachelard

On voit bien, à partir de l'analyse de ces quelques exemples, qui ne prétendent pas à l'exhaustivité, que la réception dominante de la pensée de Bachelard en France, dans le contexte de la philosophie académique et universitaire, se caractérise fondamentalement par une surdétermination de l'épistémologie et de la réflexion sur la connaissance objective, épistémologie dont il n'est pas question pour nous, soulignons-le, de remettre en question l'originalité, ni la fécondité. Pour éviter toute confusion, nous insistons sur le fait que nous nous réclamons pour notre compte de l'épistémologie bachelardienne, et de la tradition qu'elle inaugure du point de vue de la réflexion sur la science et sur la connaissance. Nous voulons simplement souligner un état de fait, trop peu mis en évidence : si la philosophie des sciences de Bachelard a été prise au sérieux par les philosophes de métier, il ne semble pas en revanche que la réflexion sur la poésie et l'imagination ait bénéficiée d'une égale considération, sans raisons valables et justifiées par ceux qui la négligent ou la condamnent. Le domaine poétique, qui semble de fait difficile à occulter ou à exclure, étant donné qu'il représente une dizaine d'ouvrages, sans compter les articles – ce qui rend douteuse la tentation de qualifier ces livres d'accident de parcours… – se trouve pourtant inséré dans une stratégie d'auxiliarisation : les études sur l'imaginaire et les images sont mentionnées et évoquées par les philosophes de métier, mais rarement analysées de manière rigoureuse et approfondie, en tant que domaine autonome de recherche, comme s'il s'agissait finalement d'un objet d'étude de moindre dignité pour les philosophes « sérieux ». On a même parfois l'impression, si l'on se rapporte à certains discours, que l'on devrait considérer que ces études ont un intérêt pour les littéraires, avec tout l'implicite condescendant que peut colporter un tel jugement, selon nous infondé. En sorte que notre conclusion, sur ce point, est nette : la philosophie française universitaire accorde, dans l'économie de la réception académique et de la transmission officielle du bachelardisme, un primat injustifié à la philosophie des sciences, sans que le domaine poétique ait bénéficié d'un travail d'analyse critique consistant, justifiant sa condamnation ou sa minoration. Bachelard est censé alors incarner pour l'institution philosophique, en sa qualité de « philosophe », la figure tutélaire de l'épistémologie française, et rien de plus, si ce n'est à la limite un ami des poètes, mais dont le travail ne relève pas de la philosophie « sérieuse ». Bachelard a sûrement contribué à biaiser la réception de son œuvre poétique chez les philosophes universitaires, non seulement par le choix hétérodoxe, en France, de valoriser l'imagination, dont on sait qu'elle représente la « folle du logis », une « maîtresse d'erreur de fausseté », mais aussi par un discours parfois trop pusillanime, délibérément circonspect, sur le bien-fondé des recherches sur les images poétiques, souvent présentées comme une détente ou un repos.

On pourrait s'interroger longuement sur les causes et les raisons de cette résistance, typiquement française, à étudier l'œuvre de Bachelard dans son intégralité, sans préjugé ni partialité, dans le but de rendre compte de l'absence de réception honnête et complète de ses travaux, ce qui nécessite de développer une reconstruction d'ensemble de l'œuvre, mais aussi de sa réception chez les grandes figures de la philosophie française académique – résistance qu'on pourrait être tenté de qualifier d'idéologique, au risque d'un jugement peut-être sévère, et dont on peut constater qu'elle prend souvent aujourd'hui une figure inverse, caractérisée par la minoration du versant épistémologique au profit des études sur l'expérience imaginaire et l'imagination poétique. Toujours est-il que la réception de l'œuvre bachelardienne, dans les milieux universitaires et académiques français, ainsi que chez les professionnels de la philosophie, qu'ils soient chercheurs ou enseignants, à partir des 1960 et au-delà, constitue un fait contingent, relevant de l'histoire et de l'évolution de la culture française d'après-guerre, qui ne préjuge en rien, au niveau des principes, de la question du statut des deux versants de l'œuvre, et de l'existence possible d'une philosophie intégrale qui les transcende. On pourrait même considérer que le contexte historique et académique de la réception initiale de la pensée bachelardienne en France a constitué une sorte d'obstacle herméneutique, ayant empêché une lecture neutre, impartiale, et surtout complète de l'œuvre, qu'il faut analyser dans l'ensemble de ses développements épistémologiques, poétiques et métaphysiques. L'orientation donnée au bachelardisme par Althusser et ses successeurs, dans le sens d'un « matérialisme dialectique » aux enjeux exclusivement épistémologiques, a semble-t-il très largement conditionné la réception et la manière d'aborder l'œuvre de Bachelard en France, au risque de transmettre une image déformée et simplificatrice du bachelardisme, qui n'est pas conforme à ce qu'on trouve effectivement dans les textes composant l'œuvre prise dans son intégralité, avec ses audaces spéculatives et ses vues parfois énigmatiques, qu'on doit s'efforcer d'expliquer et d'analyser, et non disqualifier *a priori* sur la base d'une position de principe. De ce point de vue, on peut raisonnablement soutenir que la réception immédiate de Bachelard a déterminé sa catégorisation et sa simplification comme une pensée à vocation épistémologique, possédant par dérivation, comme en mode mineur, une dimension littéraire, poétique ou esthétique. Or c'est ce qui semble avoir contribué à la fixation de ce que nous appelons, pour les besoins de l'argumentation, la « vulgate bachelardienne », qui constitue une simple approximation du bachelardisme, dont on pourrait même dire, en usant du vocabulaire de Bachelard lui-même, qu'elle est une première approximation, immédiate, naïve, qui attend d'être rectifiée dans le cadre élargi et mieux coordonné d'une seconde approximation.

6. Le conflit des interprétations

Les commentateurs de l'œuvre bachelardienne, qui parlent fréquemment de la « philosophie » de Bachelard par commodité et par facilité, n'ont jamais, pour la plupart, procédé à l'élucidation et à la détermination de ce qui définirait en propre cette philosophie, au-delà de l'épistémologie et de la poétique. Si l'on examine attentivement les multiples travaux consacrés à Bachelard depuis les années 1960, qu'il s'agisse de monographies ou d'études disséminées dans des revues et des volumes collectifs, on constate que plusieurs types d'approches existent, que nous allons restituer ici de manière très schématique, en retenant certains de leurs aspects caractéristiques. Il s'agit, en général : a) soit de suivre le découpage disciplinaire de l'épistémologie et de la poétique, considéré comme un donné ne faisant pas problème, pour se spécialiser dans l'étude de l'un des deux domaines[1] ou sa valorisation[2] ; b) soit d'étudier la manière dont un thème ou une notion est traitée dans les deux domaines de l'œuvre, afin de proposer un état de lieux de la question, de pointer les difficultés, similitudes et différences[3] ; c) soit d'aborder la question du dualisme de l'œuvre à l'occasion d'un travail plus général, pour en affirmer la réalité et l'irréductibilité sans en proposer une étude approfondie[4] ; d) soit de chercher à montrer qu'il existe une unité qui rassemble et qui ordonne les travaux bachelardiens, sans pour autant, en règle générale, examiner de manière détaillée les conditions nécessaires et suffisantes qui permettraient de définir avec précision la philosophie de Bachelard, sa nature et ses propriétés essentielles[5] ; e) soit, dans le cadre d'une démarche inédite, de montrer que Bachelard a travaillé des questions philosophiques substantielles au-delà de sa double spécialisation, et leur a apporté des réponses particulières, innovantes ou non[6] ; f) soit de proposer un exposé général de la pensée et de l'œuvre de Bachelard, avec la dimension schématique qu'implique un tel travail d'initiation, quelle que soit sa qualité didactique, sa rigueur et sa précision[7].

---

[1] Cf. V. Therrien, *La révolution de Gaston Bachelard en critique littéraire*, Éditions Klincksieck, 1970 ; M Mansuy, *Gaston Bachelard et les éléments*, Librairie José Corti, 1967 ; M.-E. Martin, *Les réalismes épistémologiques de Gaston Bachelard*, Éditions Universitaires de Dijon, 2012.

[2] Cf. J. Gagey, *Gaston Bachelard ou la conversion à l'imaginaire*, Éditions Marcel Rivière et Cie, 1969 ; J. Libis, *Gaston Bachelard ou la solitude inspirée*, Berg International éditeurs, 2007.

[3] Cf. par exemple F. Worms, J.-J. Wunenburger, *Bachelard et Bergson, continuité ou discontinuité ? Une relation philosophique au cœur du XXe siècle en France*, Paris, PUF, 2008.

[4] Les exemples abondent dans les monographies, les volumes collectifs et les revues consacrés à Bachelard.

[5] Cf. E. Carvalho, *Poésie et science chez Bachelard. Liens et ruptures épistémologiques*, L'Harmattan, 2010.

[6] Cf. J.-J. Wunenburger, *Gaston Bachelard. Poétique des images*, Mimésis, 2012.

[7] Cf. F. Dagognet, *Gaston Bachelard, sa vie, son œuvre, avec in exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1965 ; V. Bontems, *Bachelard*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Figures du savoir », 2010.

Si l'on se fie à ce tableau général, il semble y avoir une pluralité de manières de s'expliquer avec le texte bachelardien, selon des points de vue différents et divers horizons d'attente. Mais il importe ici de souligner un fait qui mérite une attention particulière : l'œuvre de Bachelard est susceptible d'interprétations non seulement multiples, mais aussi et surtout opposées, voire contradictoires. C'est particulièrement le cas sur la question de l'unité ou de la dualité cette œuvre à l'apparence bifide, sur laquelle nous passons ici rapidement, dans la mesure où elle fait l'objet d'un traitement spécifique et approfondi dans le corps de la thèse. Notons seulement qu'on peut constater la persistance deux options majeure sur la question : d'un côté l'affirmation d'une dualité irréductible des deux versants du bachelardisme, fondée sur l'image manifeste de l'œuvre et son découpage doublement régional, de l'autre la recherche d'une unité cachée de la pensée bachelardienne, dissimulée et non manifeste, fondée sur le postulat herméneutique selon lequel la pensée d'un auteur ne pourrait maintenir une réelle cohérence sans l'existence d'un principe unificateur, si masqué soit-il (principe de charité interprétative). Nous avons démontré clairement que ce problème, tel qu'il est établi et décrit dans les termes d'une alternative binaire, est mal posé.

Pour illustrer ces difficultés, nous allons analyser un « cas d'école », concernant deux lectures de Bachelard clairement incompatibles, qui constituent un exemple éclatant du conflit des interprétations dont peut être l'objet la pensée bachelardienne. Il s'agit de deux monographies publiées dans les années 1970, défendant chacune une interprétation forte du bachelardisme : *Bachelard ou le jour et la nuit* de Dominique Lecourt (1974), déjà signalé précédemment, et *Bachelard ou le nouvel idéalisme épistémologique* de Michel Vadée, publié en 1975 en réaction aux thèses de Lecourt et à son interprétation du bachelardisme. Pourquoi ces deux études méritent-elles une attention spéciale et doivent faire l'objet d'un examen relationnel ? Leur démarche est-elle suffisamment inédite et significative pour constituer une exception réelle aux modes de lecture habituels de Bachelard, partiels et spécialisés ? Peuvent-elles nous instruire sur la manière dont il serait préférable d'aborder l'œuvre de Bachelard ? Ces deux livres, selon nous, sont intéressants à plusieurs points de vue, mais spécialement parce qu'ils exemplifient la possibilité théorique de deux lectures radicalement opposées de l'œuvre de Bachelard, et plus précisément de son épistémologie, l'une affirmant un matérialisme à venir, l'autre un idéalisme persistant, ce qui interroge sur les raisons générales qui président aux équivoques, aux confusions et aux ambiguïtés dont cette pensée peut être l'objet dans le cadre d'une interprétation d'ensemble. Bachelard est-il condamné à être appréhendé, voire arraisonné, à partir d'un lieu théorique importé par l'interprétant, avec les précompréhensions, projections et déformations que cela implique ?

Les analyses proposées par Vadée et Lecourt exemplifient une forme représentative de biais herméneutique, qui consiste à appliquer à la réflexion sur l'œuvre de Bachelard une structure de précompréhension extrinsèque trop éloignée des questions, des thèmes et des concepts qui animent l'œuvre, du point de vue de son organisation et de son développement internes. Tous deux abordent en effet le problème de l'interprétation de Bachelard à travers le prisme de l'héritage du marxisme, et de sa réception française, en se situant dans l'espace théorique ouvert par la lecture du matérialisme dialectique inaugurée par Althusser. Georges Canguilhem avait aperçu ce biais, quand il invitait le lecteur, dans l'avant-propos du premier livre de Lecourt, à prendre conscience qu'« il mobilise, pour son étude, certains concepts épistémologiques dont le lieu d'importation n'est pas dissimulé »[1]. Or il suffit de lire le *Bachelard* de 1974, à la rhétorique clairement marxisante, pour lever tous les doutes possibles sur cet état de fait. La philosophie de Bachelard y est analysée dans les termes du matérialisme dialectique[2] – le sous-titre de l'ouvrage stipule : « Un essai du matérialisme dialectique » – malgré la reconnaissance par l'auteur lui-même, sur un ton qui suggère la déception, des illusions théoriques qui empêchent l'épistémologie bachelardienne de se développer comme il conviendrait, en l'occurrence en se démarquant des « philosophies bourgeoises idéalistes »[3], ce qui constitue la condition minimale pour une adéquation aux orientations du matérialisme historique. Le livre de Michel Vadée nous semble également pris au piège de ce dispositif interprétatif, dans la mesure où il développe la claire ambition de réfuter la lecture d'ensemble proposée par Lecourt, ainsi que de révéler les limites et les contradictions de sa « version marxiste »[4] de la pensée bachelardienne, ce qui le conduit également à engager la discussion sur le terrain initial de la compréhension du marxisme.

Par-delà ces éléments de critique, nous reconnaissons ouvertement un double mérite à ces deux études, pour le moins singulières : premièrement, d'engager sérieusement un débat de fond sur le sens global du bachelardisme, en s'appuyant sur une analyse serrée des thèses générales qui sont soutenues par Bachelard ; deuxièmement, d'envisager avec force conviction qu'il existe une philosophie de Bachelard, manifestée par un ensemble de thèses et de présupposés, immanents à ses travaux. Vadée va jusqu'à affirmer avec fermeté : « La philosophie de Bachelard existe. Elle est matérialisée dans des œuvres bien déterminées »[5].

[1] G. Canguilhem, « Avant-propos », in D. Lecourt, *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, *op. cit.*, p. 7.
[2] Cf. D. Lecourt, *Bachelard ou le jour et la nuit*, *op. cit.*, pp. 56-58, 71, 87, 95, 100-101, 134, 170.
[3] Cette rhétorique aux accents clairement marxistes est disséminée dans l'ensemble de l'ouvrage de Lecourt. Cette occurrence particulière se trouve p. 52.
[4] M. Vadée, *Bachelard ou le nouvel idéalisme épistémologique*, Éditions Sociales, 1975, p. 14.
[5] *Idem*, p. 109.

Cependant, on peut regretter que l'objectif poursuivi soit, dans les deux cas, de faire de la dimension dite « philosophique » de la pensée de Bachelard un motif de remontrances, et l'occasion d'une mise en demeure. Si l'on se fie en effet à leur suggestion, ainsi qu'au ton critique de leur propos, Bachelard resterait malheureusement attaché à une conception dépassée de la philosophie, comprise comme une entreprise théorique inutile, et attachée à une démarche intellectuelle désormais périmée, qu'il faudrait donc surmonter. Ainsi, pour Lecourt, si une philosophie de Bachelard persiste réellement, à distance de son épistémologie, mais en tension essentielle avec elle, c'est au point d'installer alors le bachelardisme dans un équivalent de l'« illusion transcendantale », telle qu'elle est définie dans le cadre du criticisme kantien. Cette « illusion épistémologique » consisterait, selon l'auteur, dans « le recouvrement par des thèses philosophiques des problèmes scientifiques que pose l'histoire du procès de connaissance »[1]. Aussi, alors qu'il se proposait de suivre le développement effectif des sciences, Bachelard subvertirait en fait son propre programme, en s'obstinant à vouloir dégager une philosophie des sciences qui soit en adéquation avec le processus historique. Une telle philosophie générale, par sa dimension de métadiscours à la fois réflexif et spéculaire, serait inutile, parce qu'elle redoublerait les acquis positifs des sciences par des généralités superflues, et pernicieuse, dans la mesure où elle pourrait réintroduire subrepticement la prétention séculaire du philosophe à ordonner et à normer la pensée scientifique. Elle pourrait même devenir le signe d'une idéologie qui s'ignore... Chez Vadée, le sens de la critique n'est pas tout à fait le même, mais il s'en dégage là aussi l'idée d'une empreinte de l'idéologie idéaliste bourgeoise. Bachelard est en effet présenté comme un idéaliste intempérant, pris au piège de contradictions, dont une majeure : (1) défendre l'idée que la nouvelle science invalide la prétention à fonder la métaphysique sur la science ; (2) répéter le geste idéaliste classique sans s'en rendre compte :

> Il affirme donc tour à tour la nécessité d'une philosophie du nouvel esprit scientifique (et il la constitue) et l'impossibilité de toute philosophie. En première position c'est la polémique qui interdit toute philosophie, et en seconde position c'est bien l'idéalisme qu'il faut continuer de défendre, voilà ce qu'il nous répète. Là se manifeste la contradiction profonde dans laquelle l'idéalisme se trouve pris face aux bouleversements des sciences sur lesquelles il se fondait traditionnellement[2].

[1] D. Lecourt, *Bachelard ou le jour et la nuit, op. cit.*, p. 168.
[2] M. Vadée, *Bachelard ou le nouvel idéalisme épistémologique, op. cit*., p. 272.

Que peut-on déduire de ce détour historiographique ? Quel enseignement peut-on extraire de cette reconstruction du débat polémique sur la philosophie sous-jacente de Bachelard, qui serait empêtrée dans des contradictions internes, et prise en tension entre matérialisme et idéalisme ? Faut-il donner crédit à ces lectures ? Ou prendre résolument ses distances ? Ne serait-il pas présomptueux de postuler que les commentateurs n'ont pas discerné jusqu'à présent, les dimensions essentielles d'une œuvre à laquelle ils ont pourtant consacré leurs efforts et leur attention ? Peut-on raisonnablement soutenir que les diverses tentatives mises en œuvre pour élaborer une interprétation d'ensemble du bachelardisme ont toutes échoué, bien qu'elles aient pu, dans le détail des analyses, être suggestives, et même apporter un éclairage précieux sur certains aspects de la pensée de Bachelard ?

Nous défendons l'hypothèse selon laquelle le problème soulevé par les divers types d'interprétation de l'œuvre de Bachelard qui ont été proposés jusqu'à aujourd'hui est de conduire à la position d'une alternative rigide entre des lectures incommensurables. En ce qui concerne les études spécialisées, péchant par schématisme, on constate généralement une tendance à la monovalence ou au réductionnisme, qui dans certains cas peut même confiner à l'aveuglement. En ce qui concerne les essais d'interprétation d'ensemble, on observe plutôt une tendance à la « pensée de survol » ou au détournement idéologique, auquel cas l'enjeu n'est plus l'interprétation de la pensée de Bachelard, mais des polémiques circonstancielles ou contextuelles. Ces deux branches de l'alternative ne constituent d'ailleurs pas une taxinomie absolue. Certaines lectures de Bachelard, en effet, semblent coupler les deux aspects, comme c'est le cas avec Lecourt, qui combine une forme de réductionnisme épistémologique avec une capture idéologique du bachelardisme, orientée par une adhésion au matérialisme historique et un primat donné à l'épistémologie. Néanmoins, loin de chercher à déprécier nos prédécesseurs, il est pour nous question d'établir des repères pour s'orienter dans le bachelardisme et la reconstruction de la philosophie de Bachelard. Que l'on opte pour la dualité ou l'unité, les parties ou le tout, on admet comme allant de soi une prémisse normative, postulant qu'un choix radical doit être fait entre telle ou telle lecture de Bachelard. Or ces conceptions limitées ne donnent qu'une approximation du bachelardisme, et si certains de leurs acquis sont valables, c'est sous une description déterminée. Elles deviennent inadéquates quand on prétend faire de l'une ou de l'autre une conception absolument valable, épuisant tous les aspects de l'œuvre. Notre travail se donne ainsi pour tâche de construire une nouvelle approximation du bachelardisme, prenant au sérieux son polyphilosophisme. Son pari est de rendre compte des divers aspects de l'œuvre de Bachelard, et de restituer leur pluralisme cohérent.

7. Le primat classique de la question de l'unité

Un dernier obstacle, parmi ceux que nous avons recensés ici, en essayant de séparer et de dénombrer les difficultés de manière exhaustive, semble remettre en cause la défense d'un pluralisme cohérent, postulé comme modèle exégétique le plus adéquat pour rendre compte de la structure d'ensemble de l'œuvre bachelardienne, et en restituer le plus fidèlement possible à la fois le sens global et les relations constitutives, s'il existe quelque chose de ce genre, comme nous cherchons à le démontrer. Cet obstacle est le privilège accordé au problème de l'unité de la pensée de Bachelard, qui a occupé, voire torturé, les lecteurs et les commentateurs dès la première réception de l'œuvre, y compris alors que l'œuvre n'était pas encore totalement achevée. Il convient de souligner que la position du problème de l'unité comme étant centrale dérive dans une large mesure des diverses assertions de Bachelard lui-même, qui revient fréquemment sur ce point dans ses livres. Nous consacrons un examen attentif à ces passages « typiques » dans le corps de la thèse. Toujours est-il que la surdétermination de la question de l'unité est un état de fait : les discussions ayant porté sur l'herméneutique générale de l'œuvre bachelardienne, alors que celle-ci n'a pourtant pas bénéficiée, selon nous, d'une étude vraiment satisfaisante, réellement approfondie, se sont constituées autour de la question de la dualité et de l'unité de l'œuvre, et sont dispersées dans une multiplicité d'articles et d'études.

Nous allons en donner quelques exemples significatifs. En premier lieu, il convient de signaler les textes introductifs du volume collectif publié en 1957 en hommage à Gaston Bachelard[1], au moment où les deux Poétiques ne sont pas encore disponibles au public. Georges Canguilhem et Jean Hyppolite, dont nous examinons ailleurs les arguments dans le détail, s'affrontent tous deux à cette question obsédante, en la signalant comme la source vive d'un réel étonnement, voire la cause possible d'une incompréhension pour le lecteur. On se reportera au premier chapitre de la thèse pour l'analyse de leurs arguments. Il convient de mentionner également plusieurs textes publiés dans le cadre du numéro spécial de la *Revue Internationale de Philosophie*[2], consacré à Bachelard en 1984, à l'occasion de la commémoration du centenaire de sa naissance. La plupart des auteurs, en effet, se positionnent clairement sur la question, que ce soit de manière frontale ou indirecte, ce qui donne à penser que le problème de l'unité est présupposé comme une question centrale,

[1] Collectif, *Hommage à Gaston Bachelard. Études de philosophie et d'histoire des sciences*, Paris, PUF, 1957.
[2] Y. Belaval (s. dir.), « Bachelard », *Revue Internationale de Philosophie*, n°150, 1984.

fondamentale, ou préalable. La contribution de François Dagognet s'intitule explicitement « Le problème de l'unité ». Jean Starobinski évoque une « double légitimité », en rappelant que « Bachelard plaide pour la légitimité d'un bilinguisme radical, par le recours à deux langues d'autant plus exclusives l'une de l'autre qu'elles sont constituées non seulement, chacune, par un système de signifiants spécifiques, mais qu'elles visent un autre ordre de signifiés, selon un autre mode de signification »[1]. Si un fondement aux deux genres de la recherche bachelardienne peut alors être recherché, il faudrait, selon l'auteur, regarder du côté des réflexions sur le temps, et « la dynamique de l'instant inaugural »[2]. Quant aux analyses de Gilles-Gaston Granger, « tribut d'un disciple peu fidèle »[3], elles se présentent, sous le signe explicité de « Janus Biffron », comme des « réflexions sur l'énigme qui ne peut manquer de se poser au lecteur diligent qui l'aura lu tout entier »[4]. En lisant Bachelard, on devrait, selon l'auteur, se demander quel est le mode de relation qui existe entre les deux types d'enquêtes : juxtaposition, contradiction, unité cachée ? Récusant toute « explication biographique, psychologique ou sociologique »[5], il s'agit de s'engager dans la description de l'opposition des plans de la pensée bachelardienne, afin d'aboutir à la « reconnaissance triomphante de leur nécessaire alternance et de leur complémentarité »[6] et à « l'unité organique de cette philosophie bipolaire »[7], manifestée dans un style philosophique. Toujours en 1984, on signalera la contribution de Georges Poulet au numéro spécial de la *Revue de Littérature Comparée*, consacré au Bachelard « littéraire ». On peut y lire, sur l'opposition entre réalité objective (clarté) et réalité psychologique (aspect obscur) :

> Confronté par ces deux réalités à ses yeux difficilement conciliables, Bachelard aurait pu se résoudre à ne tenir compte que d'une seule, ou, à l'inverse, essayer de fondre – et de confondre – ce qui rigoureusement ne pouvait être confondu. Ce que plus sagement il se résout à de faire, c'est de mener de front l'étude de ces deux tendances opposées en les traitant indépendamment l'une de l'autre comme deux façons de se révéler à l'esprit, également valables mais profondément dissemblables[8].

[1] J. Starobinski, « La double légitimité », in *Revue Internationale de Philosophie, op. cit.*, p. 236.
[2] *Idem*, p. 237.
[3] G.-G. Granger, « Janus Bifrons », in *Revue Internationale de Philosophie, op. cit.*, p. 257.
[4] *Idem*.
[5] *Ibidem*.
[6] *Idem*, p. 258.
[7] *Idem*, p. 267.
[8] G. Poulet, « Bachelard et l'indétermination », in J. Hervier (s. dir.), « Gaston Bachelard », *Revue de Littérature Comparée*, n°230, Avril-Juin 1984, p. 138.

Pour achever ce parcours, on se permettra de faire violence à l'ordre chronologique, en citant à nouveau le portait de la pensée de Bachelard dépeint par Jean Wahl dans son *Tableau de la philosophie française* (1962). Car on constate que Wahl, au terme de sa présentation des idées directrices de l'épistémologie bachelardienne, ainsi que du rappel de l'orientation de Bachelard vers la rêverie et l'imagination, en infère la question de l'unité, comme si elle était une conséquence nécessaire de la lecture des œuvres bachelardiennes. Nous citons le passage-clé dans son intégralité, dans la mesure où il est peu connu :

> Peut-il y avoir des communications entre la vision du jour et la vision de la nuit ? Il le semble bien et, dans les livres qui ont suivi ce chef-d'œuvre d'observation méthodologique qu'est *Le Nouvel esprit scientifique* […] Bachelard donne satisfaction dans de nombreux passages à ce besoin d'unité. A l'idée de *tous*, si claire quand elle résume le compte qu'on vient de faire des objets d'une collection, fait place l'idée vague, obscure, d'un *tout indéfini*. En disant cela on satisfait à la fois l'intelligence et l'imagination de la matière. Dans les deux directions qu'a suivies Bachelard, il saisit toujours quelque chose qui va au-delà de ce qui est donné pour l'homme ordinaire. Il veut à la fois maintenir ce qu'il a de précieux dans les deux activités complémentaires, rester à la fois les deux hommes qu'il est profondément, l'homme du jour et l'homme de la nuit.
>
> C'est en conséquence de cette union que nous pouvons concevoir ces deux livres que sont *L'Intuition de l'instant* et *La Philosophie du non*. L'instant, synthèse sentimentale des contraires, est un des points de rencontre des deux activités. Et la négativité essentielle est ce qui nous permet de les relier l'une à l'autre un unissant le destin de connaissance et le destin d'imagination, c'est-à-dire le double destin de l'homme. Mais, pour cela, il faudra une sorte de mimétisme, une sorte d'instinct ou plutôt encore d'intuition, d'imitation qui nous permettra de coïncider avec ce qu'il y a de plus subtil dans les inventions du savant, et de plus profond […] dans l'imagination du poète[1].

Bien que l'analyse de Wahl nous semble globalement discutable, en raison de son présupposé d'unité (précompréhension de l'objet du problème), de son caractère hésitant (communication, complémentarité ou union) et flottant (négativité, mimétisme, intuition), on retiendra que la position du problème de l'unité semble, en première approximation, inévitable, au point de constituer un lieu commun de l'herméneutique bachelardienne.

[1] J. Wahl, *Tableau de la philosophie française*, *op. cit.*, p. 168

Dès lors, si l'on tient compte de la convergence des diverses lectures proposées par les premiers commentateurs, qui se recoupent dans l'identification d'un problème central (quelle peut être l'unité de cette œuvre manifestement duelle ?), tout en s'opposant sur la nature de la dualité (apparente ou réelle), son régime (réductible ou irréductible) et ses implications (monisme ou dualisme), on peut s'interroger sur le bien-fondé de notre thèse. Il semble problématique, voire inutile et incertain, de proposer une lecture pluraliste du bachelardisme, dans le sens d'un « pluralisme cohérent », étant donné que cette orientation implique de récuser les prémisses normatives de la « vulgate bachelardienne », tant sur la position du problème que sur la détermination de ses solutions possibles, ce qui peut donner à penser que nous adressons une fin de non-recevoir à toutes les interprétations proposées. N'est-il pas présomptueux d'exiger un tel « saut », ou « pas en arrière », avec la prétention de rénover les études bachelardiennes ? Peut-on vraiment se soustraire au problème de l'unité de l'œuvre, et à l'alternative entre monisme et dualisme ? Peut-on vraiment établir que le pluralisme cohérent conduit à une conception plus adéquate du bachelardisme ?

Le modèle du pluralisme cohérent n'élimine pas les problèmes posés par la dualité ou l'unité dans l'œuvre bachelardienne, mais les intègre dans une problématique plus large, dans l'horizon d'un paradigme pluraliste de l'activité philosophique. Il semble qu'une confusion des niveaux d'analyse ait conduit la plupart des commentateurs à se focaliser immédiatement sur l'alternative entre dualité et unité de l'œuvre (et dans l'œuvre), au détriment du pluralisme philosophique et du polyphilosophisme défendus par Bachelard, et au mépris de sa critique radicale de la croyance à l'unité dans les choses ou dans l'esprit, qui est identifiée par lui comme une tendance de l'esprit à dépasser. Or on peut clarifier ces ambiguïtés en distinguant les usages thématiques de l'unité et de la dualité, qui dépendent de l'application à un objet d'étude ou à un problème (la science, la poésie, leurs rapports), et leurs usages méthodologiques, concernant les modalités mêmes de l'enquête rationnelle (la manière de poser et de traiter les problèmes). Au-delà de leur traitement thématique comme objet du discours, dualité, unité et pluralité constituent des « mots primitifs » de la grammaire bachelardienne, des régimes de discursivité par lesquels Bachelard déploie son analyse philosophique. Aussi doit-on distinguer avec soin les modes de construction du discours (schèmes, verbes, modèles) et les objets du discours (contenus, notions). La pluralisation, le rassemblement et la dualisation sont des modes de la pensée, mis en œuvre dans le cadre d'une dialectique réglée des opérations d'analyse, de synthèse et d'ordination. Il faut ainsi distinguer le pluralisme philosophique tel qu'il est thématisé dans l'œuvre de Bachelard, et le pluralisme cohérent de l'activité philosophique bachelardienne elle-même.

INDEX NOMINUM

Arendt, *390, 394, 409*
Aristote, *105, 142, 155, 187, 306, 412*
Artaud, *357*
Atlan, *268*
Barbaras, *67, 211*
Baudelaire, *94, 96*
Beaufret, *89*
(de) Beauregard, *268*
Becquerel, *206*
Béguin, *360, 363, 366, 367*
Bergson, *13, 16, 19, 99,100, 142-148, 150, 151, 154, 155, 172, 305, 490*
(de) Biran, *100*
Bitbol, *267*
Boerhaave, *278*
Bohr, *207*
Bontems, *39, 91, 92*
Bouligand, *105, 106, 189*
Bourgeois, *461*
Bouveresse, *27, 410, 431*
Brentano, *162*
Breton, *182, 357*
(de) Broglie, *94, 108, 202, 231*
Brun, *359, 372*
Buber, *80, 234, 428*
Canguilhem, *23, 42, 45-50, 56, 60, 175, 176, 267, 303, 461*
Canto-Sperber, *407*
Cariou, *144*
Carnap, *266*
(de) Carvalho, *41*
Cavaillès, *127*
Cavell, *405, 411-412, 426, 432, 453*
Chadwick, *206-207*
Chagall, *422*
Comte, *152, 267*
Condillac, *99*
Corbin, *312, 322-329*
Cournot, *267*
Dagognet, *42, 50-51, 55-60, 90-92, 95, 267, 356*
Davidson, *417*
Dirac, *192, 290*
Deleuze, *13, 16, 19*
Descartes, *127, 169, 197, 220, 363, 425*
Dewey, *520*
Duborgel, *511-516*
Dupréel, *26, 112, 430, 452*
Durand, *302, 330, 510-511, 515*
Einstein, *94, 108, 139, 144, 184, 186, 190, 231, 248, 254-255, 259, 282, 290*
Eluard, *72, 357*
Emerson, *405, 412*
Fabre, *462-463*
Fagot-Largeault, *265-268, 278*
Fermi, *208*
Fichte, *220*
Flocon, *419*
Foucault, *19, 405, 413, 415-417*
Franck, *389*
Freud, *91, 156, 162, 164, 168-170, 220-221, 408, 482-485*
Galilee, *195*
Gayon, *266*
Goblot, *101*
Gonseth, *138, 434*
Gorceix, *357*
Gusdorf, *359, 374, 399, 409, 424, 508-509*
Hacking, *267*
Hadot, *364-365, 405, 413, 415, 417-418*
Hegel, *43, 127-144, 155, 172, 249, 356, 363, 454-460, 462*
Heidegger, *21, 302, 316, 344, 374, 376-377, 383-390, 507*
Heisenberg, *202*
Héraclite, *142, 365*
Hume, *175, 410*
Husserl, *68, 91, 162, 223-224*
Hyppolite, *38, 42-45, 50, 56, 60, 94,130*

Ibn Arabi, *324-326*
Jankélévitch, *452*
Jullien, *500*
Jung, *91, 156-157, 162, 217, 227, 319*
Kant, *74, 113-115, 118, 122-123, 125, 127, 132, 169, 184, 200, 204, 220, 316-317, 404, 410, 412, 456*
Khun, *266*
Kojève, *43*
Koyré, *141, 144, 249, 267*
Lalande, *26, 306*
Lamartine, *97*
Laugier, *410-411*
Lautréamont, *58, 94, 424*
Lecourt, *19-21, 78*
Leibniz, *87*
Le Roy, *155*
Lescure, *69*
Le Senne, *452*
Libis, *357*
Lobatchevski, *139*
Locke, *169, 195*
Madinier, *99-101, 132*
Magnard, *371*
Malebranche, *319*
Martin, *118, 263*
Maeterlinck, *358*
Marx, *135, 139, 462*
Merleau-Ponty, *13, 16, 19, 21, 36, 44, 67-68, 77, 211, 344*
Montaigne, *405, 412, 416, 437-442, 453, 491, 499, 509, 517*
Mounier, *353, 526*
Neurath, *266*
Newton, *184, 190-191*
Nietzsche, *405, 412, 492, 504, 506, 510, 517*
Nogué, *100*
Novalis, *87, 128, 322, 355-368, 372-374*
Ogien, *407*
Paracelse, *160*
Parrochia, *126, 254, 274*
Pascal, *74, 374, 412*
Pauli, *206-208*
Perrin, *208*
Pierron, *427*
Pirandello, *488*
Planck, *195-196, 209, 262*
Platon, *17, 46, 105, 114, 142, 337, 412, 521*
Popper, *266*
Prigogine, *268*
Proust, *157*
Pythagore, *105, 134, 454*
Ramnoux, *39, 54, 302*
Reboul, *505*
Reichenbach, *153, 266*
Reinberg, *493-500*
Reines, *208*
Rey, *114*
Ribot, *100*
Riemann, *186*
Ricœur, *220-221, 406*
Rimbaud, *366*
Romeyer Dherbey, *142*
Roupnel, *144, 146, 254-255*
Rutherford, *206*
Russell, *266-267, 344*
(dos) Santos, *249, 256, 481-482, 484, 493*
Sartre, *13, 221-222, 225, 353, 383, 386-388*
Schelling, *128, 356*
Schiller, *504*
Schlegel, *310, 361*
Schopenhauer, *387*
Sellars, *524*
Serres, *407*
Simmel, *500*
Simondon, *13*
Socrate, *405, 411*
Souriau, *306, 369*
Spenlé, *363*
Thom, *268*
Thoreau, *405, 412*
Valéry, *87*
Varela, *268*
Vieillard-Baron, *363-364, 372*
Wahl, *26, 43, 359*
Whitehead, *267-268*
Wittgenstein, *266, 344, 410*
Worms, *35, 99, 143, 245, 346, 523*
Wunenburger, *64, 143, 151, 177-178, 212, 324, 507*

Résumé

La valeur philosophique des œuvres de Bachelard est généralement circonscrite dans les simples limites d'une double spécialisation, vers la science et vers la poésie. Or, bien que la double spécification de l'œuvre soit manifeste, elle conduit le plus souvent à une vulgate qui empêche d'en saisir la richesse et la complexité, au point qu'on parlerait de la philosophie de Bachelard au singulier par simple commodité. Est-il sérieux de soutenir que Bachelard développe une philosophie au sens fort du terme, alors que les interprétations communes de son œuvre la réduisent à une réflexion sur la rationalité et l'imaginaire ? Quelles raisons peut-on avoir de dire qu'il existe une philosophie intégrale chez Bachelard, qui se déploie à partir de ses enquêtes régionales, mais qui excède le cadre disciplinaire de l'épistémologie et de la poétique pour s'essayer à des « aventures d'idées » et à des spéculations plus audacieuses ? Nous pensons qu'il faut réévaluer la pensée de Bachelard, et lui reconnaître une place de choix dans le tableau de la philosophie française du XX^{e} siècle. Nous engageons une telle réévaluation en proposant la reconstruction de la philosophie pluraliste de Bachelard, sur la base d'une interprétation d'ensemble de son œuvre et d'une lecture intégrale du corpus. Nous défendons ainsi la thèse selon laquelle la philosophie de Bachelard, à la fois théorique et pratique, est un pluralisme cohérent, dont les implications sont psychologiques, ontologiques et axiologiques, en sorte que le pluralisme bachelardien se déploie autour non seulement d'une conception de l'esprit (Partie I), de l'être-au-monde et des modes d'existence (Partie II), mais aussi d'un perfectionnisme de la vie bonne, dans l'horizon d'une anthropologie complète (Partie III).

Mots-clés : philosophie française, pluralisme, rationalisme, imaginaire, science, poésie, épistémologie, esthétique, éthique, axiologie, ontologie, anthropologie philosophique

Abstract

The philosophical significance of the works of Bachelard is generally contained within a simple, two-fold speciality, science and poetry. Although the double specificity of the work is evident, it often leads to a vulgate which obscures the richness and complexity of the works to such an extent that it is just simpler to speak of the philosophy of Bachelard in the singular. Is it relevant to uphold the theory that Bachelard develops a philosophy in the true sense of the word, whereas the normal interpretation of his works reduces them to a reflection on rationality and imaginary? How can one defend the idea that an integral philosophy exists in the works of Bachelard, which is developed from his regional research, but which exceeds the disciplinary framework of epistemology and the poetic to experiment "adventurous ideas" and more audacious suppositions? We believe we need to re-evaluate the theories of Bachelard and to grant him a place of honour in twentieth century French philosophy. We undertake this re-evaluation by proposing the reconstruction of the pluralist philosophy of Bachelard, on the basis of an overall interpretation of his work and a reading of the whole corpus. We therefore defend the thesis whereby the philosophy of Bachelard, both theoretical and practical, is a coherent pluralism, with psychological, ontological and axiological implications, so that the pluralism of Bachelard unfolds around not only a conception of the mind (Part I), of the "being-in-the-world" and concepts of existence (Part II), but also perfectionism in leading the good life, within the scope of a complete anthropology (Part III).

Key-words: French philosophy, pluralism, rationalism, imaginary, science, poetry, epistemology, aesthetics, ethics, axiology, ontology, philosophical anthropology

BIBLIOGRAPHIE

> Quels bienfaits nous apportent les nouveaux livres ! […] Il faut désirer lire beaucoup, lire encore, lire toujours. Aussi, dès le matin, devant les livres accumulés sur ma table, au dieu de la lecture je fais ma prière de lecteur dévorant : « Donnez-nous aujourd'hui notre faim quotidienne… ».
>
> G. Bachelard[1]

1. Œuvres de Gaston Bachelard[2]

1.1. Monographies

Essai sur la connaissance approchée [1927], 6e éd., Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1987.

Etude sur l'évolution d'un problème de physique : la propagation thermique dans les solides [1927], Paris, Vrin, coll « L'histoire des sciences. Textes et études », 1973.

La Valeur inductive de la Relativité, Paris, Vrin, 1929.

Le Pluralisme cohérent de la chimie moderne [1932], Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1973.

L'Intuition de l'instant : étude sur la Siloë de Gaston Roupnel [1932], suivi de « Introduction à la poétique de Bachelard » par Jean Lescure, Éditions Gonthier, 1973.

Les Intuitions atomistiques : essai de classification [1933], Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1975.

Le Nouvel esprit scientifique [1934], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2003.

La Dialectique de la durée [1936], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2001.

L'Expérience de l'espace dans la physique contemporaine, Paris, Alcan, 1937.

La Formation de l'esprit scientifique : contribution à une psychanalyse de la connaissance objective [1938], Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1993.

La Psychanalyse du feu [1938], Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 1949.

Lautréamont [1939], Paris, José Corti, 1986.

La Philosophie du non : essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique [1940], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002.

[1] PR, p. 23.

[2] Les monographies et les articles publiés par Bachelard sont classés ici selon l'ordre chronologique de leur parution. La date de la première édition des ouvrages est placée entre crochets. Les préfaces et les comptes rendus d'ouvrage sont classés selon un ordre alphabétique, en fonction du nom de l'auteur en question.

L'Eau et les Rêves : essai sur l'imagination de la matière [1942], Paris, José Corti, 1986.
L'Air et les Songes : essai sur l'imagination du mouvement [1943], Paris, José Corti, 1994.
La Terre et les Rêveries de la volonté : essai sur l'imagination des forces [1948], Paris, José Corti, coll. « Les Massicotés », 2003.
La Terre et les Rêveries du repos : essai sur les images de l'intimité [1948], Paris, José Corti, coll. « Les Massicotés », 2004.
Le Rationalisme appliqué [1949], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1998.
Paysages. Notes d'un philosophe pour un graveur : étude pour quinze burins d'Albert Flocon, Rolles (Suisse), Éditions Eynard, 1950.
L'Activité rationaliste de la physique contemporaine, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de Philosophie contemporaine », 1951.
Le Matérialisme rationnel [1953], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2000.
La Poétique de l'espace [1957], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2001.
La Poétique de la rêverie [1960], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1999.
La Flamme d'une chandelle [1961], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2003.

1.2. Publications posthumes

Études [1970], Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2002.
Le Droit de rêver [1970], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2001.
Epistémologie [1971], textes choisis par Dominique Lecourt, Paris, PUF, 2001.
L'Engagement rationaliste, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de Philosophie contemporaine », 1972.
Fragments d'une Poétique du Feu, Établissement du texte, avant-propos et notes par Suzanne Bachelard, Paris, PUF, 1988.
Causeries (1952-54), édition et trad. V. Chiore, Genova (Italie), Il Nuovo Melangolo, 2005.

1.3. Articles[1]

« La richesse d'inférence de la physique mathématique », *Scientia*, vol. XLIX, 1931, n°8, pp. 37-39 ; repris dans *L'Engagement rationaliste*, pp. 109-119.
« Noumène et microphysique », *Recherches philosophiques*, I, 1931-1932, pp. 55-65 ; repris dans *Études*, pp. 11-22.
« Le monde comme caprice et miniature », *Recherches philosophiques*, III, 1933-1934, pp. 306-320 ; repris dans *Études*, pp. 23-39.
« Pensée et langage », *Revue de synthèse*, Tomes VIII, IV, 1934, pp. 81-86.
« Lumière et substance », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 41, n°3, 1934, pp. 343-366 ; repris dans *Études*, pp. 41-67.
« Valeur morale de la culture scientifique », *6e Congrès international d'éducation morale* (Cracovie, 1934) ; repris dans GIL Didier, *Bachelard et la culture scientifique*, Paris, PUF, 1993.

[1] On regroupe dans cette rubrique l'ensemble des articles de Bachelard, qu'ils soient publiés dans des revues, des ouvrages collectifs ou des actes de congrès.

« Idéalisme discursif », *Recherches philosophiques*, IV, 1934-1935, pp. 21-29 ; repris dans *Études*, pp. 77-85.
« Logique et épistémologie », *Recherches philosophiques*, VI, 1936-1937, pp. 410-413.
« Critique préliminaire au concept de frontière épistémologique », *Actes du 8e Congrès international de philosophie* (2-7 septembre 1934), Prague, Orbis, 1936 ; repris dans *Études*, pp. 69-76.
« Le surrationalisme », *Inquisitions*, n°1, Paris : Éditions Sociales Internationales, 1936 ; repris dans *L'Engagement rationaliste*, pp. 7-12.
« Un livre d'un nommé Descartes », *Archeion*, Roma, 1937, XIX, pp. 161-171 ; repris dans *L'Engagement rationaliste*, pp. 15-26.
« La continuité et la multiplicité temporelle », *Bulletin de la Société française de philosophie* (Séance du 13 mars 1937), Paris, 1937, n°2, pp. 53-81. Texte disponible sur le site de la Société Française de Philosophie : http://www.sofrphilo.fr/?idPage=34
« La Psychanalyse du feu », *Nouvelle Revue française*, Paris, 1938, n°299, pp. 225-248.
« La psychologie de la raison », *Actualités Scientifiques et industrielles*, n°849, Paris, Hermann, 1939 ; repris dans *L'Engagement rationaliste*, pp. 27-34.
« Univers et réalité », *Travaux du 2e Congrès des Sociétés de Philosophie française et de langue française*, 1939 ; repris dans *L'engagement rationaliste*, pp. 103-108.
« Instant poétique et instant métaphysique », *Messages*, Paris, 1939. n°2, pp 63-67 ; repris dans *Le Droit de rêver*, pp. 224-232.
« Le bestiaire de Lautréamont », *Nouvelle Revue française*, Paris, 1939. n°3, pp. 711-734 ; repris dans *Lautréamont*, chapitre II, pp. 26-59.
« Lautréamont mathématicien », *L'Usage de la parole*, Paris, 1939, n°1, p. 15.
« La psychanalyse de la connaissance objective », *Études philosophiques*, Gand, École des Hautes Études, coll. « Annales de l'École des Hautes Études de Gand », 1939.
« La pensée axiomatique », *Les Études Philosophiques*, 14e Année, n°1/2 1940, pp. 21-22.
« La déclamation muette », *Exercice du Silence Bruxelles*, Jean Annotiau, 1942, pp. 29-32 ; repris dans *L'Air et les Songes*, chapitre XII, pp. 271-280.
« Une psychologie du langage littéraire : Jean Paulhan », *Revue de philosophie de la France et de l'Etranger*, 1942-1943, n°132, pp. 151-156 ; repris dans *Le Droit de rêver*, pp. 176-185.
« L'imagination aérienne. Les constellations », *Poésie 43*, n°15, Villeneuve-lès-Avignon, Pierre Seghers éditeur, Revue bimestrielle de la Poésie, Juillet-Aout-Septembre 1943, pp. 5-12 ; repris dans *L'Air et les Songes*, chapitre VII, pp. 202-211.
« Le ciel bleu et l'imagination aérienne », *Confluences*, Lyon, 1943 (3), n°25, pp. 447-460 ; repris dans *L'Air et les Songes*, chapitre VI, pp. 186-201.
« La dialectique dynamique de la rêverie mallarméenne », *Le Point*, Souillac, 1944, n°XXIX-XXX, février-avril, pp. 40-44 ; repris dans *Le droit de rêver*, pp. 157-162.
« La philosophie de la mécanique ondulatoire », in *20e anniversaire de la Mécanique ondulatoire*. Plaquette commémorative publiée sous les auspices du comité Louis de Broglie, Neuchâtel (Suisse), Éditions des Trois Collines, 1944.
« André Marchand » (en collaboration avec Paul Eluard, Raymond Queneau, Jean Gravier), in *La Pierre à feu*, 1944.

« La philosophie scientifique de Léon Brunschvicg », *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1945 (50), pp. 77-84 ; repris dans *L'Engagement rationaliste*, pp. 169-177.

« La divination et le regard dans l'œuvre de Marcoussis », in *Les devins*, Librairie La Hune, 1946 ; repris dans *Le Droit de rêver*, pp. 63-66.

« Lautréamont. Poète des muscles et du cri », *Cahiers du Sud Marseille*, 1946, n°275, pp 31-37 ; repris dans *Lautréamont*, chapitre V, pp. 103-115.

« Le vin et la vigne des alchimistes », *Formes et couleurs*, Lausanne, 1946, n°1, pp. 1-10 ; repris dans *La Terre et les Rêveries du repos*, chapitre X, pp. 359-369.

« Le complexe d'Atlas », *Formes et couleurs*, Lausanne, 1947, n°2, pp. 1-12.

« La maison natale et la maison onirique », *Revue des Lettres*, Genève, 1947, n°23, pp. 5-17 ; repris dans *La Terre et les Rêveries du repos*, chapitre IV, pp. 109-145.

« La philosophie dialoguée », *Dialectica*, I, 1947 ; repris dans *Le rationalisme appliqué*, chapitre premier, pp. 1-11.

« Matière et main », in *A la gloire de la main*, Paris, Aux dépens d'un amateur, 1949 ; repris dans *Le Droit de rêver*, pp. 67-69.

« La dialectique philosophique des notions de la Relativité », in *Albert Einstein, Philosopher-Scientist*, vol. VII in "The Library of living Philosophers", edited by Paul Arthur Schilpp, Evanston (USA), The Library of living Philosophers, 1949, pp. 563-580 ; repris dans *L'Engagement rationaliste*, pp. 120-136.

« L'idonéisme ou l'exactitude discursive », in *Études de philosophie des sciences. En hommage à Ferdinand Gonseth à l'occasion de son soixantième anniversaire*, Neuchâtel (Suisse), Éditions du Griffon, 1950, pp. 7-10.

« De la nature du rationalisme », *Bulletin de la Société française de philosophie*, Séance du 25 mars 1950, n°2, Paris, 1950 ; repris dans *L'engagement rationaliste*, pp. 45-88.

« Le problème philosophique des méthodes scientifiques », in *Congrès International de Philosophie des sciences* (Paris, 1949), Paris, Hermann, Actualités scientifiques et industrielles, 1951 ; repris dans *L'Engagement rationaliste*, pp. 35-44.

« Les tâches de la philosophie des sciences », *L'Information philosophique*, Paris, janvier-février, 1951 (1), n°1, pp. 1-9 ; repris dans *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, Introduction, pp. 1-19.

« Rêverie et Radio », *La Nef*, n°8, Paris, 1951 ; repris dans *Le droit de rêver*, pp. 216-223.

« L'actualité de l'histoire des sciences », in *Revue du Palais de la Découverte*, vol. 18, n°173, Paris, 1951 ; repris dans *L'Engagement rationaliste*, pp. 136-152.

« La vocation scientifique de l'âme humaine »**,** in BACHELARD Gaston, SCHRÖDINGER Erwin, AUGER Pierre, et ali., *L'homme devant la science*, Neuchâtel (Suisse), Éditions La Baconnière, 1952, pp. 11-29. Texte disponible en ligne sur le site des Rencontres Internationales de Genève : http://www.rencontres-int-geneve.ch/volumes_pdf/rig07.pdf

« L'espace onirique », *XX^e Siècle*, Nouvelle série, Paris, janvier 1952, n°2, pp. 33-37 ; repris dans *Le Droit de rêver*, pp. 195-200.

« Fragment d'un journal de l'homme », in *Mélanges offerts à Etienne Souriau*, Paris, Nizet, 1952 ; repris dans *Le Droit de rêver*, pp. 233-245.

« La lumière des origines », *Derrière le miroir*, Paris, mars-avril, 1952, n°44-45 ; repris dans *Le Droit de rêver*, pp. 32-37.

« Henri de Waroquier, sculpteur : l'homme et son destin », *Arts*, 15 mai 1952 ; repris dans *Le Droit de rêver*, pp. 47-53.

« Les nymphéas ou les surprises d'une aube d'été », *Verve*, volume VII, décembre 1952, n°27-28 ; repris dans *Le Droit de rêver*, pp. 9-13.

« Germe et raison dans la poésie de Paul Eluard », *Europe*, Paris, 1953 (31), n°93, pp. 115-139 ; repris dans *Le Droit de rêver*, pp. 169-175.

« L'invention humaine », *Revue de Synthèse*, Paris, 1953 (74), pp. 69-74.

« Le peintre sollicité par les éléments », *XX^e Siècle*, Nouvelle série, Paris, janvier, 1954, n°11-12 ; repris dans *Le Droit de rêver*, pp. 38-42.

« Le cosmos du fer », *Derrière le miroir*, Paris, octobre-novembre, 1956, n°90-91 ; repris dans *Le Droit de rêver*, pp. 32-37.

« Le Nouvel esprit scientifique et la création de valeurs rationnelles », in *Encyclopédie française*, t. XIX : Philosophie. Religion, Société Nouvelle de l'Encyclopédie française, Larousse, Paris, 1957 ; repris dans *L'Engagement rationaliste*, pp. 89-99.

« Châteaux en Espagne. La philosophie d'un graveur », in *Châteaux en Espagne*, Paris, Cercle Grolier, Les Amis du Livre Moderne, 1957 ; repris dans *Le Droit de rêver*, pp. 99-121.

« Lettre à Vandercammen », *Marginales*, Revue bimestrielle des Idées et des Lettres, n°58-59 : Hommage à Edmond Vandercammen, Bruxelles, février, 1958.

« Notice sur la vie et les travaux de Edouard Le Roy (1870-1954) », lue dans la séance du 15 février 1960, Paris, Institut de France, Académie des Sciences morales et politiques, 1960 ; repris dans *L'Engagement rationaliste*, pp. 155-168.

« Message de Gaston Bachelard », *Cahiers internationaux du symbolisme*, Société de Symbolisme, Genève, n°1, 1962, pp. 5-6.

1.4. Préfaces et introductions

BALZAC Honoré de, *Séraphîta*, Paris, Éditions du Club Français du Livre, 1955 ; repris dans *Le Droit de rêver*, pp. 125-133 (« Balzac : *Séraphîta* »).

BOUTONNIER Juliette, *Les Dessins d'enfants*, Paris, Éditions du Scarabée, 1953.

BROSSE Jacques, *L'ordre des choses*, Paris, Plon, 1958 ; repris dans *Le Droit de rêver*, pp. 186-191 (« Jacques Brosse : L'ordre des choses »).

BUBER Martin, *"Je" et "Tu"*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1938 ; édition revue et augmentée, Paris, Aubier, 2012.

BURLOUD Henri, *Psychologie de la sensibilité*, Paris, Armand Colin, 1954.

CAVAILLES Jean, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, PUF, 1960 ; réédition, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1997.

CHAGALL Marc, *Dessins pour la Bible*, Éditions de la Revue Verve, 1960 ; repris dans *Le Droit de rêver*, pp. 14-31 (« Introduction à la Bible de Chagall »).

COCTEAU Jean, *Clair-obscur*, Lettre-préface de Gaston Bachelard, Éditions du Rocher, 1954, réédition 2003.

CORTI José, *Rêves d'encre*, Paris, Librairie José Corti, 1945 ; repris dans *Le Droit de rêver*, pp. 60-62 (« Une rêverie de la matière »).

DIEL Paul, *Le Symbolisme dans la mythologie grecque. Etude psychanalytique*, Paris, Payot, 1952.

DUHEM Jules, *Histoire des origines du vol à réaction*, avec quarante-quatre planches de figures, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1959.

FERRIERES Gabrielle, *Jean Cavaillès, philosophe et combattant (1903-1944)*, avec une étude de son œuvre par Gaston Bachelard, Paris, PUF, 1950 ; repris dans *L'Engagement rationaliste*, pp. 178-190 (« L'œuvre de Jean Cavaillès »).

FLOCON Albert, *Traité du burin illustré par l'auteur*, Paris, Auguste Blaizot, 1953 ; Genève, Pierre Cailler, 1954 ; repris dans *Le Droit de rêver*, pp. 94-98 (« Le ″Traité du burin″ d'Albert Flocon »).

GARCIN Laure, *Peintures récentes et dessins*, Exposition à la Galerie 93, Paris, 11 au 26 octobre 1957.

GEORGES Waldera, *Segal ou l'ange rebelle*, Genève, Pierre Cailler, 1962 ; repris dans *Le Droit de rêver*, pp. 43-46 (« Simon Segal »).

HACKETT C. A., *Rimbaud l'enfant*, Paris, José Corti, 1948 ; repris dans *Le Droit de rêver*, pp. 150-156 (« Rimbaud l'enfant »).

KHUN Roland, *La Phénoménologie du masque à travers le test de Rorschach*, trad. J. Verdeaux, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1957 ; repris dans *Le Droit de rêver*, pp. 201-215 (« Le masque »).

KNOLWES Richard E., *Victor Emile Michelet, poète ésotérique*, Paris, Vrin, coll. « Essais d'art et de philosophie », 1954 ; repris dans *Le Droit de rêver*, pp. 163-168 (« V.-E. Michelet »).

MULLAHY Patrick, *Œdipe. Du mythe au complexe*, trad. S. Fabre, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque scientifique », 1951.

POE Edgar Allan, *Aventures d'Arthur Gordon Pym*, trad. C. Baudelaire, Paris, Stock, 1944 ; repris dans *Le Droit de rêver*, pp. 134-149 (« Les Aventures de Gordon Pym »).

SPENLE Jean-Edouard., *Les grands maîtres de l'humanisme européen*, Paris, Éditions Corréa, 1952.

1.5. Comptes rendus d'ouvrages

DELCOURT Marie, « Stérilités mystérieuses de l'Antiquité », *Nouvelle Revue française*, n°53, Paris, 1939, pp. 493-495.

DUCASSE Pierre, « Méthode et intuition chez Auguste Comte » (Thèse), *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°132, Paris, 1942-1943, pp. 85-90.

LUPASCO Stéphane, « L'expérience microphysique et la pensée humaine », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°132, Paris, 1942-1943, pp. 155-158.

PETIJEAN Armand, « Imagination et réalisation », *Nouvelle Revue française*, n°282, Paris, 1937, pp. 455-456.

2. Études bachelardiennes

2.1. Monographies

ABRAMO Maria Rita, *Il razionalismo di Gaston Bachelard*, Messina, A. Siciliano, 2000.

BARSOTTI Bernard, *Bachelard critique de Husserl : aux racines de la fracture épistémologie-phénoménologie*, Paris, L'Harmattan, 2002.

BONICALZI Francesca, *Leggere Bachelard. Le ragioni del sapere*, Milano (Italie), Jaca Book, 2007.

BONTEMS Vincent, *Bachelard*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Figures du savoir », 2010.

BOTTURI Francesco, *Struttura e soggetività: saggio su Bachelard e Althusser*, Milano (Italie), Vita e pensiero, 1976.

BULCAO Marly, *Promenade brésilienne dans la poétique de Gaston Bachelard*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2010

CARIOU Marie, *Bergson et Bachelard*, Paris, PUF, 1995.

CARVALHO Edmundo Morim de, *Poésie et science chez Bachelard. Liens et ruptures épistémologiques*, Paris, L'Harmattan, 2010.

CASTELLANA Mario, *Il surrazionalismo di Gaston Bachelard*, Napoli (Italie), Ed. Glaux, 1974.

— *Epistemologia debole : Bachelard, Desanti, Raymond*, Verona (Italie), Bertani, 1985.

CASTELLAO Teresa, *Bachelard et les études critiques de la science*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2010.

CAWS Mary Ann, *Surrealism and the literary imagination: a study of Breton and Bachelard*, The Hague, Paris, Mouton and C°, 1966.

CHIMISSO Christina, *Gaston Bachelard : Critic of Science and the Imagination*, Routledge, 2001.

DAGOGNET François, *Gaston Bachelard : sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1965.

DIONIGI Roberto, GUALANDI Alberto (a cura di.), *Gaston Bachelard: la filosofia come ostacolo epistemologico*, Macerata, Quodlibet, 2001.

FABRE Michel, *Bachelard éducateur*, Paris, PUF, 1995.

— *Gaston Bachelard. La formation de l'homme moderne*, Hachette, 2001.

GAGEY Jacques, *Gaston Bachelard ou la Conversion à l'imaginaire*, Paris, Rivière et Cie, 1969.

GEORGES Jean, *Bachelard, l'enfance et la pédagogie*, Éditions du Scarabée, coll. « Pédagogies nouvelles », 1983.

GIL Didier, *Bachelard et la culture scientifique*, Paris, PUF, 1993.

— *Autour de Bachelard. Esprit et matière, un siècle français de philosophie des sciences (1867-1962)*, Éditions Les Belles Lettres, coll. « Encre marine », 2010.

GINESTIER Paul, *Bachelard*, Paris, Bordas, 1987.

LALONDE Maurice, *La théorie de la connaissance scientifique selon Gaston Bachelard*, Montréal, Fides, 1996.

LASSUS Marie-Pierre, *Gaston Bachelard musicien. Une philosophie des silences et des timbres*, Presses Universitaires du Septentrion, coll. « Esthétique et science des arts », 2010.

LECOURT Dominique, *Pour une critique de l'épistémologie : Bachelard, Canguilhem, Foucault*, Paris, Maspero, 1972.

— *Bachelard ou le Jour et la nuit : un essai du matérialisme dialectique*, Paris, Grasset, 1974.

— *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, Paris, Vrin, 2002.

LESCURE Jean, *Un été avec Bachelard*, Luneau Ascot, 1983.

LIBIS Jean, *Bachelard et la mélancolie. L'ombre de Schopenhauer dans la philosophie de Gaston Bachelard*, Presses universitaires du Septentrion, 2000.

— *Gaston Bachelard ou la solitude inspirée*, Berg International Editeurs, 2007.

MC ALLISTER, Mary, *The Philosophy and Poetics of Gaston Bachelard*, Rowman and Littlefield, 1989.

— *Gaston Bachelard: Subsersive Humanist*, University of Wisconsin Press, 1991.

MANSUY Michel, *Gaston Bachelard et les éléments*, Paris, José Corti, 1967.

MARGOLIN Jean-Claude, *Bachelard*, Paris, Seuil, 1983.

MARTIN Michel-Élie, *Les réalismes épistémologiques de Gaston Bachelard*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2012

NAUD Julien, *Structure et sens du symbole : l'imaginaire chez Gaston Bachelard*, Montréal, Bellarmin, 1971.

PARIENTE Jean-Claude, *Le vocabulaire de Bachelard*, Paris, Ellipses, 2001.

PICARD Michèle, *L'Immagine nel tempo e l'immagine in sé nella filosofia dell'immagine di Gaston Bachelard*, Torino, Ed. di Filosofia, [s.d].

PIRE François, *De l'imagination poétique dans l'œuvre de Gaston Bachelard*, Paris, José Corti, 1967.

PRECLAIRE Madeleine, *Une poétique de l'homme : essai sur l'imagination d'après l'œuvre de Gaston Bachelard*, Montréal, Bellarmin, 1971.

ROY Jean-Pierre, *Bachelard ou le concept contre l'image*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1977.

SERTOLI Giuseppe, *Le immagini e la realtà: saggio su Gaston Bachelard*, Firenze (Italie), La Nuova Italia, 1972.

SOUVILLE Odile, *L'homme imaginatif : de la philosophie esthétique de Bachelard*, Paris, Lettres Modernes, Circé, 1995.

THERRIEN Vincent, *La révolution de Gaston Bachelard en critique littéraire*, Éditions Klincksieck, 1970.

TILES Mary, *Bachelard. Science and objectivity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

VADÉE Michel, *Gaston Bachelard ou le nouvel idéalisme épistémologique*, Paris, Éditions sociales, 1975.

VINTI Carlo, *Il soggetto qualunque: Gaston Bachelard fenomenologo della soggetività epistemica*, Napoli (Italie), Ed. scientifiche italiane, 1997.

WUNENBURGER Jean-Jacques, *Gaston Bachelard. Poétique des images*, Paris, Mimesis, 2012.

2.2. Ouvrages collectifs

ATIAS C., LEMOIGNE J.-L. (éd.), *Présence de Gaston Bachelard. Epistémologie pour une anthropologie complète*, Aix-en-Provence, Librairie de l'Université, 1988.

BONICALZI Francesca, MOTTANA Poaolo, VINTI Carlo, WUNENBURGER Jean-Jacques (a cura di), *Bachelard e le "provocazioni" della materia*, Genova (Italie), Il Melangolo, 2012.

CANGUILHEM Georges, CAPUTO Cosimo, CASTELLANA Mario, *Gaston Bachelard bilancio critico di una epistemologia*, Lecce (Italie), Universita degli studi di Lecce. Istituto di filosofia, 1984.

COLLECTIF, *Gaston Bachelard. L'homme du poème et du théorème*, Colloque du Centenaire, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 1984.

COLLECTIF, *Gaston Bachelard : du rêveur ironiste au pédagogue inspiré*, Dijon, CNDP, 1984.

COLLECTIF, *Bachelard, raison et imagination*, Bahia (Brésil), Universidade Estadual de Feira Santana, 2005.

COURTOIS Martine, *L'imaginaire du feu. Approches bachelardiennes*, Jacques André Editeur, 2007.

DAMIEN Robert, HUFSCHMITT (éd.), *Bachelard : confiance raisonnée et défiance rationnelle*, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2006.

GAYON Jean, WUNENBURGER Jean-Jacques (sous la dir. de), *Bachelard dans le monde*, Paris, PUF, coll. « Science, histoire et société », 2000.

GOUHIER Henri, POIRIER René (éd.), *Bachelard. Colloque de Cerisy*, Union Générale d'Éditions, 1974.

HIERONIMUS Gilles, LAMY Julien (éd.), *Imagination et mouvement. Autour de Bachelard et Merleau-Ponty*, E.M.E, 2011

LAFRANCE Guy (sous la dir. de), *Gaston Bachelard : profils épistémologiques*, Ottawa, Presses Universitaires d'Ottawa, 1987.

LIBIS Jean et NOUVEL Pascal (sous la dir. de), *Gaston Bachelard : un rationaliste romantique*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 1997.

NOUVEL Pascal (sous la dir. de), *Actualités et postérités de Gaston Bachelard*, Paris, PUF, coll. « Science, histoire et société », 1997.

THIBOUTOT Christian (éd.), *L'altérité dans l'œuvre et la philosophie de Gaston Bachelard*, Collection du CIRP, volume 4 (édition spéciale), Montréal (Canada), 2010.

WORMS Frédéric, WUNENBURGER Jean-Jacques (sous la dir. de), *Bachelard et Bergson. Continuité et discontinuité ? Une relation philosophique au cœur du XX^{e} siècle en France*, Paris, PUF, 2008.

WUNENBURGER Jean-Jacques (éd.), *Bachelard et l'épistémologie française*, Paris, PUF, 2003.

WUNENBURGER Jean-Jacques (sous la dir. de), *Gaston Bachelard. Science et poétique, une nouvelle éthique ?*, Colloque de Cerisy, Paris, Hermann, 2013.

2.3. Périodiques et numéros spéciaux de revues

BOCCALI Renato, SCARABELLI Laura (a cura di), *Altre moderntà*, numero speciale : « Bachelard e la plasticità delle materia », 2012.

CHIORE Valeria, RAIO Giulio (a cura di), *Bachelardiana*, 1.2006 : « Bachelard e gli Elementi », Genova (Italie), Il nuvo Melangolo, 2006.

CHIORE Valeria, RAIO Giulio (a cura di), *Bachelardiana*, 2.2007 : « Imaginazione materiale », Genova (Italie), Il nuvo Melangolo, 2007.

CHIORE Valeria, RAIO Giulio (a cura di), *Bachelardiana*, 3.2008 : « Immaginale », Genova (Italie), Il nuvo Melangolo, 2008.

CHIORE Valeria, RAIO Giulio (a cura di), *Bachelardiana*, 4.2009: « Filosofia della Natura », Genova (Italie), Il nuvo Melangolo, 2009.

CHIORE Valeria, RAIO Giulio (a cura di), *Bachelardiana*, 5.2010 : « Il sogno », Genova (Italie), Il nuvo Melangolo, 2010.

CHIORE Valeria, RAIO Giulio (a cura di), *Bachelardiana*, 6.2011 : « Fantastica Transcendentale », Genova (Italie), Il nuvo Melangolo, 2011.

CHIORE Valeria, RAIO Giulio (a cura di), *Bachelardiana*, 7.2012 : « Bachelard/Hérirage », Genova (Italie), Il nuvo Melangolo, 2012.

CHIORE Valeria, RAIO Giulio (a cura di), *Bachelardiana*, 8.2013 : « Bachelard/Actualisation », Genova (Italie), Il nuvo Melangolo, 2013.

COLLECTIF, « En Hommage á Gaston Bachelard », *Revue Internationale de Philosophie*, 1963 (17), n°66.

COLLECTIF, « Gaston Bachelard et les poètes », *Cahiers du Sud*, Marseille, février-mars 1964 (57), n°376.

COLLECTIF, « Bachelard », *Cahiers Rationalistes*, Paris, juin-juillet 1968, n°257.

COLLECTIF, « Bachelard », *L'Arc* (Cahiers méditerranéens), Paris, 1970, n°42.

COLLECTIF, « Gaston Bachelard », *Revue de littérature comparée*, Avril-juin 1984, n°2.

COLLECTIF, « Bachelard », *Revue internationale de philosophie*, n°150, 1984.

COLLECTIF, « Bachelard et la métaphore », *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, Centre Interdisciplinaire d'Études Philosophiques de l'Université de Mons, Mons, 1986, n°153, 154, 155.

COLLECTIF, *Cahiers Gaston Bachelard*, n°1, Dijon, UB/Centre Bachelard, 1998.

COLLECTIF, *Cahiers Gaston Bachelard*, n°2, Dijon, UB/Centre Bachelard, 1999.

COLLECTIF, *Cahiers Gaston Bachelard*, n°3 : « Témoignages », Dijon, UB/Centre Bachelard, 2000.

COLLECTIF, *Cahiers Gaston Bachelard*, n°4 : « Bachelard au Brésil », Dijon, UB/Centre Bachelard, 2001.

COLLECTIF, *Cahiers Gaston Bachelard*, n°5 : « Bachelard et les arts », Dijon, UB/Centre Bachelard, 2002.

COLLECTIF, *Cahiers Gaston Bachelard*, n° spécial : « Bachelard et l'écriture », Dijon, UB/Centre Bachelard, 2003.

COLLECTIF, *Cahiers Gaston Bachelard*, n°6 : « Bachelard et la psychanalyse », Dijon, UB/Centre Bachelard, 2004.

COLLECTIF, *Cahiers Gaston Bachelard*, n°7 : « Bachelard et la physique », Dijon, UB/Centre Bachelard, 2005.
COLLECTIF, *Cahiers Gaston Bachelard*, n°8 : « Bachelard et la phénoménologie », Dijon, UB/Centre Bachelard, 2006.
COLLECTIF, *Cahiers Gaston Bachelard*, n°9 : « Bachelard, Gonseth, Piaget : l'éducation ouverte », Dijon, UB/Centre Bachelard, 2007.
COLLECTIF, *Cahiers Gaston Bachelard*, n°10 : « Résonances bachelardiennes dans la philosophie française », Dijon, UB/ Centre Bachelard – Centre Georges Chevrier, 2009.
COLLECTIF, *Cahiers Gaston Bachelard*, n°11 : « Bachelard et la pensée allemande », Dijon, UB/ Centre Bachelard – Centre Georges Chevrier, 2010.
COLLECTIF, *Cahiers Gaston Bachelard*, n°12 : « Sciences, imaginaire, représentation : le bachelardisme aujourd'hui », Dijon, UB/ Centre Bachelard – Centre Georges Chevrier, 2011.

2.3. Chapitres dans des ouvrages et articles dans des revues[1]

ALUNNI Charles, « L'″École de l'ETH″ dans l'œuvre de Gaston Bachelard. Les figures spectrales d'Hermann Weyl, Wolfgang Pauli et Gustave Juvet », *Revue de Synthèse*, T. 126, 5e S, 2005/2, pp. 367-389.
BARTHELEMY Jean-Hugues, « Antisubtantialisme et physique contemporaine : l'héritage bachelardien », in *Simondon ou l'encyclopédie génétique*, Paris, PUF, coll. « Science, histoire et société », 2008, pp. 9-13.
BONTEMS Vincent, « Le ″non-cartésianisme″. La méthode *non*-cartésienne selon Gaston Bachelard et Ferdinand Gonseth », *Bulletin de l'Association des Amis du Centre de Recherche Ferdinand Gonseth*, n°6, août 2012, pp. 37-51.
CANGUILHEM Georges, « L'histoire des sciences dans l'œuvre épistémologique de Gaston Bachelard », *Annales de l'Université de Paris*, 1963, n°1 ; repris dans *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 2002, pp. 173-186.
— « Gaston Bachelard et les philosophes », *Sciences*, n°24, mars-avril 1963 ; repris dans *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 2002, pp. 187-195.
— « Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard », *Revue internationale de philosophie*, n°66, Bruxelles, 1963 ; repris dans *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 2002, pp. 196-207.
— « L'évolution du concept de méthode de Claude Bernard à Gaston Bachelard », in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, 7e édition augmentée, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, pp. 163-171.
CASTELLANA Mario, « Federigo Enriques, Gaston Bachelard et Ferdinand Gonseth. Esquisse d'une tradition épistémologique », *Revue de Synthèse*, T. 126, 5e S, 2005/2, pp. 303-316.
DURAND Gilbert, « Science et conscience dans l'œuvre de Gaston Bachelard », in *L'âme tigrée. Les pluriels de la psyché*, Paris, Denoël, coll. « Médiations », 1980, pp. 13-39.

[1] Afin de ne pas surcharger la bibliographie, nous avons pris le parti de ne mentionner dans cette section de la bibliographie bachelardienne que les articles et les chapitres d'ouvrages qui ne font pas partie des ouvrages collectifs, des monographies et des numéros de revus mentionnés plus haut.

HYPPOLITE Jean, « Gaston Bachelard ou le romantisme de l'intelligence », *Revue philosophique*, janvier-mars 1954 ; repris dans *Les figures de la pensée philosophique*, tome II, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1991, pp. 643-660.

— « L'épistémologie de Gaston Bachelard », Revue d'Histoire des Sciences, déc. 1962 ; repris dans *Les figures de la pensée philosophique*, tome II, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1991, pp. 661-674.

— « L'imaginaire et la science chez Gaston Bachelard », in *Les figures de la pensée philosophique*, tome II, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1991, pp. 675-683.

NICOLAS Florence « La dimension d'intimité et les directions de sens de l'espace poétique. Approche bachelardienne », in Jeanine Chamond (sous la dir. de), *Les directions de sens. Phénoménologie et psychopathologie de l'espace vécu*, Le Cercle Herméneutique, coll. « Revue Le Cercle Herméneutique », 2004.

PARROCHIA Daniel, « Gaston Bachelard et la cosmologie », in *Forme et origine de l'Univers. Regards philosophiques sur la cosmologie*, sous la direction d'A. Barreau et de Daniel Parrochia, Paris, Dunod, 2011.

PIERRON Jean-Philippe, « Vers une poétique de l'action : Gaston Bachelard », in *Les puissances de l'imagination*, Paris, Éditions du Cerf, 2012, pp. 62-66.

POULET Georges, « Gaston Bachelard », in *La conscience critique*, Paris, José Corti, 1971, pp. 173-209.

TILES Mary, « Technology, science and inexact knowledge : Bachelard's non-cartesian epistemology », in G. Guting (ed.), *Continental philosophy of science*, Malden, Blackwell, 2005, pp. 157-175.

VINTI Carlo, « Présence de Ferdinand Gonseth dans la pensée de Gaston Bachelard », *Revue de Synthèse*, T. 126, 5e S, 2005/2, pp. 391-415.

WORMS Frédéric, « La rupture de Bachelard avec Bergson comme point d'unité de la philosophie du XXe siècle en France », in *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2009, pp. 339-354.

3. Bibliographie générale

3.1. Monographies

ABEL Olivier, *L'éthique interrogative. Herméneutique et problématologie de notre condition langagière*, Paris, PUF, coll. « L'interrogation philosophique », 2000.

ARENDT Hannah, *La crise de la culture*, trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1972.

— *Condition de l'homme moderne*,, trad. G. Fradier, Calmann-Levy, 1983.

— *Responsabilité et jugement*, trad. J.-L. Fidel, Paris, Éditions Payot & Rivage, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2009.

ASSOUN Pierre-Laurent, *Psychanalyse*, Paris, PUF, coll. « Premier cycle », 1997.

BACHELARD Suzanne, *La conscience de rationalité : étude phénoménologique sur la physique mathématique*, Paris, PUF, 1958.

BARBARAS Renaud, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Éditions Jérôme Million, 2001
BEGUIN Albert, *L'âme romantique et le rêve. Essai sur le romantisme allemand et la poésie française*, Paris, Librairie José Corti, réédition LGF, 1991.
BERGSON Henri, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2008.
— *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2007.
— *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1996.
— *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2008.
— *La pensée et le mouvant, Essais et conférences*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1998.
BLUMENBERG Hans, *Paradigmes pour une métaphorologie*, trad. D. Gammelin, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 2006.
BOGHOSSIAN Paul, *La peur du savoir. Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance*, trad. O. Deroy, Marseille, Agone, 2009.
BOIA Lucian, *Pour une histoire de l'imaginaire*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
BOIREL René, *L'invention*, Paris, PUF, coll. « Initiation philosophique », 1966.
BOULIGAND Georges, DESGRANGES Jean, *Le déclin des absolus mathématico-logiques*, Paris, SEDES, coll. « Esprit et Méthode », 1949.
BOURGEOIS Bernard, *Hegel et les actes de l'esprit*, Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 2001.
BOUVERESSE Jacques, *Wittgenstein, la rime et la raison*, Éditions de Minuit, 1973.
— *Le philosophe et le réel. Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 1998.
— *Prodiges et vertiges de l'analogie. De l'abus des belles-lettres dans la pensée*, Paris, Éditions Raison d'agir, 1999.
— *La connaissance de l'écrivain. Sur la littérature, la vérité et la vie*, Marseille, Éditions Agone, coll. « Banc d'essais », 2008.
BRENNER Anastasios, *Les origines françaises de la philosophie des sciences*, Paris, PUF, coll. « Science, histoire et société », 2003.
BRUN Jean, *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, Paris, PUF, 1961.
BRUNSCHVICG Léon, *Ecrits philosophiques*, Tome II : L'orientation du rationalisme, textes réunis et annotés par Mme. A.-R. Weill-Brunschvicg et M. Claude Lehec, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de Philosophie contemporaine », 1954.
— *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, Librairie scientifique et technique A. Blanchard, 1993.
BURGOS Jean, *Pour une poétique de l'imaginaire*, Éditions du Seuil, 1982
CANTO-SPERBER Monique, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, PUF, 2001.
CASSIRER Ernst, *Substance et fonction. Eléments pour une théorie du concept*, trad. P. Caussat, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1977.
— *Trois essais sur le symbolique*, trad. J. Carro, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Passages », 1997
CAVAILLÈS Jean, *Méthode axiomatique et formalisme. Essai sur le problème du fondement des mathématiques*, Paris, Hermann, 1981.
— *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1997.

CAVELL Stanley, *Les voix de la raison*, trad. S. Laugier et N. Balso, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1996.
— *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, Gallimard, Folio Essais, 2009.
COMTE Auguste, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1990.
CORBIN Henry, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*, Paris, Flammarion, 1958 ; Paris, Entrelacs, 2008
— *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique du soufisme*, Paris, Flammarion, 1983 ; Paris, Entrelacs, 2006.
COURNOT, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, in *Œuvres Complètes*, tome II, Paris, Vrin, 1975.
— *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, Paris, Vrin, 1979.
COUTURAT Louis, *La philosophie des mathématiques de Kant*, Houilles, Éditions Manucius, 2004.
DA COSTA Newton C. A., *Logiques classiques et logiques non-classiques. Essai sur les fondements de la logique*, trad. J.-Y. Béziau, Paris, Éditions Masson, 1997.
DAGOGNET François, *Ecriture et iconographie*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 1973
— *Faces, surfaces, interfaces*, Paris, Vrin, coll. « Vrin Reprise », 1982.
— *Philosophie de l'image*, Paris, Vrin, coll. « Vrin Reprise », 1986.
DAVAL R., GUILBAUD G.-T., *Le raisonnement mathématique*, PUF, coll. « Nouvelle Encyclopédie Philosophique », 1945.
DAVAL Roger, *La métaphysique de Kant. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de Philosophie contemporaine », 1951.
DELEUZE Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1953.
— *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1998.
— *Différence en répétition*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1968.
DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991.
DELMAS-MARTY, *Les forces imaginantes du droit*, tome II : Le pluralisme ordonné, Éditions du Seuil, coll. « La Couleur des Idées », 2013.
DEMARET Jacques, *Univers. Les théories de la cosmologie contemporaine*, Aix-en-Provence, Éditions Le Mail, coll. « Science et Conscience », 1991.
DESANTI Jean-Toussaint, *La philosophie silencieuse, ou critique des philosophies de la science*, Paris, Le Seuil, 1975.
DESCARTES, René, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, Flammarion, 1989.
— *Discours de la méthode*, Paris, Le livre de Poche, 1991.
— *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Brunschwig, Paris, Le livre de Poche, coll. « Classiques de la philosophie », 2002.
DEWEY John, *Démocratie et éducation*, suivi de *Expérience et éducation*, Paris, Armand Colin Editeur, 2013.
DIEUDONE Jean, *Abrégé d'histoire des mathématiques, 1700-1900*, Paris, Éditions Hermann, Nouveau tirage, 1996.

DOUMET Christian, *La déraison poétique des philosophes*, Éditions Stock, coll. « L'autre pensée », 2010.
DUBORGEL Bruno, *Imaginaire et pédagogie*, Le Sourire qui Mord, 1983.
DUPREEL Eugène, *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, Paris, Alcan, coll. « Bibliothèque de Philosophie contemporaine », 1939.
— *Essais pluralistes*, Paris, PUF, 1949.
DURAND Gilbert, *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2003.
— *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992.
— *L'âme tigrée. Les pluriels de la psyché*, Paris, Denoël, 1980.
— *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'imaginaire*, Paris, Hatier, coll. « Optiques philosophiques », 1994.
— *Structures, Éranos I*, Paris, La Table Ronde, coll. « Contretemps », 2003.
EINSTEIN Albert, *La théorie de la relativité restreinte et générale* ; suivi de *La relativité et le problème de l'espace*, trad. M. Solovine, Paris, Dunod, 2004.
FABRE Michel, *Philosophie et pédagogie du problème*, Paris, Vrin, coll. « Philosophie de l'éducation », 2009.
— *Eduquer pour un monde problématique. La carte et la boussole*, Paris, PUF, coll. « L'interrogation philosophique », 2011.
FEYNMAN Richard, *La nature de la physique*, trad. H. Isaac, J.-M. Lévy-Leblond, F. Balibar, Paris, Seuil, coll. « Points Science », 1980.
— *Lumière et matière. Une étrange histoire*, trad. F. Balibar et A. Laverne, InterÉditions, 1987.
— *Leçons sur la physique*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2000.
FINK Eugène, *De la phénoménologie*, trad. D. Franck, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1974.
FLEURY Cynthia, *Métaphysique de l'imagination*, Paris, Éditions d'écarts, 2000.
FORDAM Frieda, *Introduction à la psychologie de Jung*, trad. de M.-J. et T. Auzas, Paris, Imago, 2005.
FRANCK Didier, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Éditions de Minuit, 1986.
FREUD Sigmund, *Ma vie et la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1928.
— *Essais de psychanalyse*, Paris, Éditions Gallimard, 1933.
— *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, Éditions Gallimard, 1936.
— *Une difficulté de la psychanalyse*, Payot, Petite Bibliothèque Payot, 1962.
— *Choix de textes*, rassemblés par M.-T. Laveyssière, Paris, Éditions Masson, coll. « Médecine et Psychothérapie », 1977
— *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1981.
— *Le malaise dans la culture*, trad. P. Cotet, R. Lainé, J.Stute-Cadiot, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 3e édition, 1998.
GADAMER Hans-Georg, *La philosophie herméneutique*, trad. J. Grondin, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1996.
GATTINARA CASTELLI Enrico, *Les inquiétudes de la raison, épistémologie et histoire en France dans l'entre-deux guerres*, Paris, Vrin/EHESS, coll. « Contextes », 1998.
GASTON-GRANGER Gilles, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Odile Jacob, 1988.

GONSETH Ferdinand, *Les mathématiques et la réalité, Essai sur la méthode axiomatique*, Paris, Albert Blanchard, 1974.
— *Le référentiel, univers obligé de médiatisation*, Lausanne (Suisse), L'Age d'Homme, coll. « Dialectica », 1975.
— *Le problème de la connaissance en philosophie ouverte*, ensemble de textes présentés, choisis et annotés par Éric Emery, Lausanne (Suisse), L'Age d'Homme, coll. « Dialectica », 1990.
GOODMAN Nelson, *Manière de faire des mondes*, trad. M.-D. Popelard, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2006.
GREISCH Jean, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 1985.
— *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Paris, Beauchesne Editeurs, 1987.
GUSDORF Georges, *Traité de l'existence morale*, Paris, Librairie Armand Colin, 1949.
— *La vertu de force*, Paris, PUF, coll. « Initiation philosophique », 1956.
— *Pourquoi des professeurs ? Pour une pédagogie de la pédagogie*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, coll. « Science de l'homme », 1963.
— *Le romantisme*, tome II : « L'homme et la nature », Paris, Éditions Payot & Rivage, coll. « Grande bibliothèque Payot », 1993.
— *Le crépuscule des illusions. Mémoires intempestifs*, Paris, Éditions de La Table Ronde, 2002.
HACKING Ian, *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?*, trad. B. Jurdant, Paris, Éditions de la Découverte, 2008.
HADAMARD Jacques, *Essai sur la psychologie de l'invention dans le domaine mathématique*, trad. J. Hadamard ; suivi de Henri Poincaré, *L'invention mathématique*, Sceaux, Éditions Jacques Gabey, 1993.
HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Éditions Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Evolution de l'Humanité », 2002.
— *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Éditions Albin Michel, Le Livre de Poche, 2001.
— *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2004.
— *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Éditions Albin Michel, coll. « Bibliothèque Idées », 2008.
HEGEL G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, La science de la logique, texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1979.
— *Phénoménologie de l'esprit*, Préface et Introduction, trad. B. Bourgeois, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 1997.
HEIDEGGER, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986.
— *Essais et conférences*, Gallimard, TEL, 1958.
— *Le principe de raison*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1962.
— *Questions IV*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « TEL », 1976.
— *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006.

HOLTON Gerald, *L'imagination scientifique,* trad. J.-F. Roberts, Paris, NRF Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1981.
HUSSERL Edmund, *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, trad. A. Lowit, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1970.
— *Méditations cartésiennes*, Paris, PUF, 1994.
HYPPOLITE Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1946
JULLIEN François, *Du temps. Eléments pour une philosophie du vivre*, Éditions Grasset & Fasquelle, Le livre de poche, 2001.
— *Les transformations silencieuses*, Éditions Grasset & Fasquelle, Le livre de poche, 2009.
— *Philosophie du vivre*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Idées », 2011.
JUNG Carl Gustav, *Dialectique du Moi et de l'inconscient,* trad. R. Cahen, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1964.
— *Les racines de la conscience*, Éditions Buchet/Chastel, 1971.
— *L'âme et le soi. Renaissance et individuation*, trad. C. Maillard, C. Pflieger-Maillard, R. Bourneuf, Éditions Albin Michel, 1990.
KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure,* trad. A. Delamarre, F. Marty, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1980.
— *Critique de la faculté de juger*, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1985.
— *Opus postumum*, trad. F. Marty, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1986.
— *Logique*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1997.
— *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2002.
— *Réflexions sur l'éducation*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2004.
KLEIN Etienne, *Les tactiques de Chronos*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2004.
— *Le facteur temps ne sonne jamais deux fois*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2007.
— *D'où viennent les idées scientifiques ?*, Éditions Manucius, Paris, 2013.
KORZYBSKI Alfred, *Une carte n'est pas le territoire, Prolégomènes aux systèmes non-aristotéliciens et à la sémantique générale*, trad. D. Khon, M. Moura, J.-C. Dernis, Paris, L'Éclat, 1998.
KOYRE Alexandre, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1971.
— *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1973.
KREMER-MARIETTI Angèle, *La raison créatrice, moderne ou postmoderne*, Paris, Éditions Kimé, 1996.
LACHIEZE-REY Marc, *Au-delà de l'espace et du temps. La nouvelle physique*, Paris, Le Pommier, 2003.
LACROIX Alain, *La raison*, Paris, Armand Colin, coll. « Vocation Philosophe », 2004.
LAPOUJADE David, *Puissances du temps. Versions de Bergson*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Paradoxe », 2010.
LE ROY Edouard, *La pensée intuitive*, Tome I : Au-delà du discours, Paris, Boivin, 1929.
— *La pensée intuitive*, Tome II : Invention et vérification, Paris, Boivin, 1930.

LUPASCO Stéphane, *Du devenir logique et de l'affectivité, Le dualisme antagoniste et les exigences historiques de l'esprit*, Paris, Vrin, 1935.
— *Logique et contradiction*, Paris, PUF, 1947.
— *L'expérience microphysique et la pensée humaine*, Paris, Le Rocher, 1989.
MADINIER Gabriel, *Conscience et mouvement. Etude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, Paris, Alcan, 1938.
MERLEAU-PONTY Maurice, *Le visible et l'invisible*, texte établi par Claude Lefort, Éditions Gallimard, coll. « TEL », 1964
— *Œuvres*, édition établie et préfacée par Claude Lefort, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2010.
MILLER, Arthur I., *Intuitions de génie. Image et créativité dans les sciences et les arts*, trad. M. Filoche, Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle Bibliothèque Scientifique », 2000.
MINKOWSKI Eugène, *Vers une cosmologie*, Éditions Payot & Rivage, coll. « Petite bibliothèque Payot », 1999.
MONTAIGNE Michel (de), *Essais*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1965.
MOUNIER Emmanuel, *Introduction aux existentialismes*, Gallimard, coll. « Idées », 1962.
MOURIER Georges, *Les ondes en physique de Pythagore à nos jours. Vibration, ondes, impulsions*, Paris, Ellipses, 2002.
NAGEL Thomas, *Le point de vue de nulle part*, trad. S. Kronlund, Éditions de l'Eclat, 1993.
NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres*, 2 tomes, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993.
— *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, trad. J.- L. Backès, Gallimard, 1990.
OMNES Roland, *Philosophie de la science contemporaine*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1994.
PARRAIN Brice, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Idées », 1942.
PARROCHIA Daniel, *Mathématiques et existence*, Seyssel, Champ Vallon, coll. « Milieux », 1991.
— *La raison systématique. Essai d'une morphologie des systèmes philosophiques*, Paris, Vrin, coll. « Mathesis », 1993.
— *Les grandes révolutions scientifiques du 20^{e} siècle*, Paris, PUF, coll. « L'interrogation philosophique », 1997.
PEIRCE C.S., *Textes anticartésiens*, trad. J. Chenu, Éditions Aubier Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1984.
PIAGET Jean, *Psychologie et pédagogie*, Paris, Denoël, 1969.
PICARD Max, *Le monde du silence*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1954.
PIERRON Jean-Philippe, *Les puissances de l'imagination*, Paris, Éditions du Cerf, 2012.
PINSON Jean-Claude, *Habiter en poète. Essai sur la poésie contemporaine*, Seyssel, Champ Vallon, 1995.
PLATON, *Œuvres complètes*, tome I, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1950.
— *Timée*, édition établie par Emile Chambry, Paris, GF, 1969.

POPPER Karl, *La logique de la découverte scientifique*, trad. N. Thyssen-Rutten, P. Devaux, Paris, Payot, 1973.
—*Tolérance et responsabilité intellectuelle*, Conférence, Université de Tübongen, 1981, trad. M.-F. Folcher et M.-V. Howlet, CNDP, 1990.
PULLIERO Marino, *Le désir d'authenticité. Walter Benjamin et l'héritage de la Bildung allemande*, Paris, Bayard, 2005.
PUTNAM Hilary, *Raison, vérité et histoire*, trad. A. Gerschenfeld, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Propositions », 1984.
— *Représentation et réalité*, trad. C. Engel-Tiercelin, Paris, Éditions Gallimard, 1990.
— *Fait/valeur : la fin d'un dogme*, trad. M. Caveribère et J.-P. Cometti, Éditions de l'Eclat, coll. « Tiré à part », 2004.
— *L'éthique sans l'ontologie*, Paris, trad. R. Ehrsam, P. Fasula, A. Naibo, S. Plaud, A. Zielinska, Éditions du Cerf, coll. « Passages », 2013.
QUEAU Philippe, *Eloge de la simulation. De la vie des langages à la synthèse des images*, Seyssel, Champ Vallon, coll. « Milieux », 1986
RAMNOUX Clémence, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Études anciennes », 1968.
REBOUL Olivier, *La philosophie de l'éducation*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1989.
REINBERG Alain, *Le temps humain et les rythmes biologiques*, Éditions du Rocher, 1998.
REINHARDT Karl, *Les mythes de Platon*, trad. A.-S.Reineke, Paris, Gallimard, NFR, coll. « Bibliothèque de Philosophie », 2007.
RICOEUR Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 1965.
— *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
— *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
—*Lectures 1*, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 1999.
RUSSELL Bertrand, *Problèmes de philosophie*, trad. F. Rivenc, Éditions Payot, 1989.
— *Introduction à la philosophie mathématique*, trad. F. Rivenc, Paris, Payot, 1991.
— *Mysticisme et logique*, trad. D. Vernant (sous la dir. de), Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2007.
SAINT-AUBERT Emmanuel de, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 2005.
— *Vers une ontologie directe. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, coll. « Histoire de la Philosophie », 2006.
— *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux directs de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 2006
SAINT-SERNIN Bertrand, *Le rationalisme qui vient*, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 2007.
SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1949.
SAUVANET Pierre, *Le rythme et la raison*, t. I : Rythmologiques, Paris, Éditions Kimé, 2000.
SIMONDON Gilbert, *Imagination et invention (1965-1966)*, Les Éditions de la Transparence, coll. « Philosophie », 2008.

TERRE Dominique, *Les dérives de l'argumentation scientifique*, Paris, PUF, coll. « Sociologies », 1999.
TODOROV Tzvetan, *Symbolisme et interprétation*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.
ULLMO Jean, *La pensée scientifique moderne*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1969.
VARZI Achille C., *Ontologie*, trad. J.-M. Monnoyer, Paris, Les Éditions d'Ithaque, coll. « Science et Métaphysique », 2010.
VIEILLARD-BARON Jean-Louis, *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 1999.
VOELKE André-Jean, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, préface de Pierre Hadot, Fribourg (Suisse), Éditions Saint-Paul ; Paris, Éditions du Cerf, 1993.
WAHL Jean, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, Le seuil, 2005.
— *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine (James, Whitehead, Marcel)*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 2004.
— *Existence humaine et transcendance*, Neuchâtel (Suisse), Éditions de la Baconnière, coll. « Être et penser. Cahier de Philosophie », 1944.
— *Vers la fin de l'ontologie. Etude d'introduction dans la métaphysique par Heidegger*, Paris, SEDES, 1956.
— *Tableau de la philosophie française*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Idées », 1962.
WILLIAMS Bernard, *L'éthique et les limites de la philosophie*, trad. M.-A. Lescouret, Éditions Gallimard, coll. « NRF Essais », 1990.
WORMS Frédéric, *La philosophie en France au XX^{e} siècle. Moments*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2009.
WUNENBURGER, Jean-Jacques, *Freud. Une vie, une œuvre, une époque*, Éditions Balland, 1985.
— *La raison contradictoire*, Paris, Albin Michel, 1990.
— *L'imagination*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1991.
— *Philosophie des images*, Paris, PUF, 2001.
— *La vie des images*, Saint-Martin-d'Hères, Presses Universitaires de Grenoble, 2002.
— *L'imaginaire*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2003.
XIBERRAS Martine, *Pratique de l'imaginaire. Lecture de Gilbert Durand*, Les Presses de l'Université de Laval, Canada, 2002.
ZARADER Marlène, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la philosophie », 1986.

3.2. Ouvrages collectifs

AUBENQUE Pierre, BARZIN Marcel, BASTIDE Georges, GONSETH Ferdinand *et ali*., *Eugène Dupréel. L'homme et l'œuvre*, Colloque de Bruxelles (30, 31 mai-1er juin 1968), Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université libre de Bruxelles et Revue Internationale de Philosophie, 1968.
BERGE Pierre, POMMEAU Yves, DUBOIS-GANCE Monique, *Des rythmes au chaos*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1994.

BITBOL Michel, GAYON Jean (s. dir.), *L'épistémologie française, 1830-1970*, Paris, PUF, 2006.

BRENNER Anastasios, GAYON Jean, *French studies in the philosophy of science: contemporary research in France*, Springer, coll. « Boston studies in the philosophy of science », v. 276, 2009

BRUNEAUX J., MATRICON J., *Vibrations, ondes*, Ellipses, coll. « Physique-LMD », 2008.

CHAIGNE A., DE LANGRE E., *Dynamique et vibrations*, Les Éditions de l'École Polytechnique, 2008.

COLLECTIF, *Henry Corbin*, Cahier de l'Herne, Éditions de l'Herne, Paris, 1981.

COLLECTIF, *La symétrie aujourd'hui*, Éditions du Seuil, 1989.

COLLECTIF, *Affectivité et pensée*, Revue Epochè / Éditions Jérôme Millon, 1991.

COLLECTIF, *Education et philosophie. Ecrits en l'honneur d'Olivier Reboul*, Paris, PUF, 1993.

COLLECTIF, *Voyage au cœur de la matière*, Belin/CNRS Éditions, 2002.

COULOUBARITSIS Lambros, WUNENBURGER Jean-Jacques, *Les figures du temps*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1997.

DAVIDSON Arnold I., WORMS Frédéric (sous la dir. de), *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Éditions de la Rue d'Ulm / Presses de l'École Normale Supérieure, coll. « Les rencontres de Normale Sup' », 2010.

DOUMET Christian, WALD LASOWSKI Aliocha (sous la dir. de), *Rythmes de l'homme, rythmes du monde*, Paris, Éditions Hermann, 2010.

FLEURY Cynthia (coordonné par), *Imagination, imaginaire, imaginal*, Paris, PUF, coll. « Débats philosophiques », 2006.

JARCZYK Gwendoline, LABARRIERE Pierre-Jean, *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, Aubier-Montaigne, coll. « Bibliothèque du Collège International de Philosophie », 1987.

LAUGIER Sandra (sous la dir. de*), La voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, Paris, PUF, coll. « Ethique et philosophie morale », 2010.

MAFESOLI Michel (sous la dir. de), *La galaxie de l'imaginaire. Dérive autour de l'œuvre de Gilbert Durand*, Berg International Editeurs, 1980.

GUESQUIER-POURCIN D., GUEDJ M., GOHAU G., PATY M., *Energie, science et philosophie au tournant des XIX^{e} et XX^{e} siècles*, 2 volumes, Paris, Hermann, 2010.

THOMAS Joël (sous la dir. de), *Introduction aux méthodes de l'imaginaire*, Paris, Ellipses, 1998.

WUNENBURGER Jean-Jacques (sous la dir. de), *Les rythmes. Lectures et théories*, Paris, L'Harmattan, coll. « Conversciences », 1992.

3.3. Articles dans des ouvrages ou des revues

BONTEMS Vincent, « L'actualité de l'épistémologie historique », *Revue d'histoire des sciences*, Tome 59-1, janvier-juin 2006, pp. 137-147.

COMETTI Jean-Pierre, « Le pluralisme pragmatiste et la question du relativisme », *Archives de Philosophie*, 2001/1, Tome 64, pp. 21-39.

EMERY Éric, « L'idée de dialectique dans l'œuvre de F. Gonseth », *Bulletin de l'Association des Amis du Centre de Recherche Ferdinand Gonseth*, n°6, août 2012, pp. 53-94.

HYPPOLITE Jean, « L'existence dans la *Phénoménologie* de Hegel », Revue des Études germaniques, n°2, avril-juin 1946 ; repris dans *Les figures de la pensée philosophique*, tome I, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1991, pp. 92-103.

— « Dialectique et dialogue dans la *Phénoménologie de l'esprit* », repris dans *Les figures de la pensée philosophique*, tome I, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1991, pp. 209-112.

— « Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty », Temps Modernes, 17e année, n°184-185, octobre 1961 ; repris dans *Les figures de la pensée philosophique*, tome II, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1991, pp. 685-704.

MADELRIEUX Stéphane, « Pluralisme anglais et pluralisme américain : Bertrand Russell et William James », *Archives de Philosophie*, 2006/3, Tome 69, pp. 375-393.

ROMEYER DHERBEY Gilbert, « Le discours et le contraire. Notes sur le débat entre Aristote et Héraclite au livre *Gamma* de la *Métaphysique* », *La parole archaïque*, Paris, Paris, PUF, coll. « Questions », 1999, pp. 169-199.

WAGNER Pierre, « Pluralisme logique, tolérance et empirisme », *Philonsorbonne* [En ligne], 5 | 2011. URL : http://philonsorbonne.revues.org/353

WUNENBURGER Jean-Jacques, « La pensée tranchante », in *L'enseignement philosophique*, Juillet-Août 1988, pp. 1-12.

3.4. Ouvrages de référence

BELAVAL Yvon (sous la dir. de), *Histoire de la philosophie*, 3 tomes, Éditions Gallimard, Folio Essais, 1999.

CANTO-SPERBER Monique (sous la dir. de), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004.

CHATELET François (sous la dir. de), *Histoire de la philosophie*, 4 volumes, Marabout, 1979.

KAMBOUCHNER Denis (sous la dir. de), *Notions de philosophie*, 3 volumes, Éditions Gallimard, Folio Essais, 1995.

LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002.

LECOURT Dominique (sous la dir. de), *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2003.

MERLEAU-PONTY Maurice (sous la dir. de), *Les philosophes de l'Antiquité au XXe siècle. Histoire et portraits*, nouvelle édition augmentée, Le Livre de Poche, 2006.

NADEAU Robert, *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Paris, PUF, coll. « Premier cycle », 1999.

REY Alain (sous la dir. de), *Dictionnaire historique de la langue française*, 3 tomes, Le Robert, 1992.

SOURIAU Etienne (sous la dir. de), *Vocabulaire d'esthétique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004.