

Finitude et progrès anthropologique chez Gaston Bachelard

DANIÈLE LETOCHA

Le vulgaire se plaît à l'absolu : c'est la
forme naturelle de la pensée inculte.

E. SCHERER.

DANS CE CORPUS D'ÉPISTÉMOLOGUE, le terme de « progrès », comme celui de « vérité », apparaît plus rarement que celui de « bonheur ». Bachelard a montré comment, dans l'ordre du savoir, travaille un dynamisme rigoureusement orienté, opérant dans des épistémès cellulaires dont le degré croissant de cohérence engendre la mort nécessaire. Or, la genèse des paradigmes dans les sciences naturelles pointe vers deux directions soumises à des évaluations divergentes. D'une part, le passage de l'assertorique à l'apodictique constitue un progrès historique dans la maîtrise théorique de la nécessité : telle construction du réel, par exemple, la synthèse de Newton ou celle de Fresnel, s'affermir par une vérification expérimentale au réseau plus fin. Mais, d'autre part, le progrès des résultats d'une science ne coïncide pas avec celui du savant. Du fait qu'il n'y a pas de philosophie du langage pour Bachelard¹, l'ordre du discours n'est jamais pensé comme porteur de valeurs autonomes. Tout au contraire, aussitôt détaché de l'appareil épistémique qui l'a produit, le fait de discours scientifique obéit à la même logique que le fait de raison² : devenu dépouille périmée et opaque, ce dernier entre dans « le musée des pensées inactives » qui freinent l'esprit en marche. Le discours n'ayant ici qu'une fonction unilatérale de désignation, nous sommes renvoyés aux attitudes cognitives du chercheur, aveuglé par le paradigme achevé et par la satisfaction ambiguë qu'il dispense.

Il s'ensuit qu'aux temps forts de la science correspondent des temps faibles pour le savant chez lequel l'instant décisif du progrès, c'est l'acte

1. Il est vrai que la « parole vivante » a retenu son attention en tant que phénomène, c'est-à-dire en deçà de l'être du lan-

gage comme structure contraignante.

2. *La Formation de l'esprit scientifique*, 7^e éd., Paris, Vrin, 1970, p. 247.

intellectuel inaugural surmontant l'embarras des médiations par une structuration inédite. Ainsi, l'incohérence théorique d'un savoir favorise-t-elle l'état de grâce où le sujet épistémique est en mesure de progresser. Et il ne fait pas de doute que Bachelard est passionné par les clivages successifs dans les conditions intrinsèques et extrinsèques de l'état de grâce conceptuel opératoire (et poétique, par ailleurs); la logique des produits, considérés hors de leurs rapports aux producteurs, ne l'intéresse pas. C'est pourquoi, dans les sciences, l'épistémologie bachelardienne voit une série de configurations de « pensées bien faites » plutôt qu'une langue bien faite. Et si, comme les textes le répètent, l'objet commande la méthode, on comprend que la psychanalyse et la phénoménologie conviennent à un dessein philosophique d'où le souci anthropologique n'est jamais absent.

En traitant le corpus comme un système à entrées multiples, on fait apparaître comment l'activité rationnelle objective s'inscrit dans un espace gnoséologique complexe dont la dimension inconsciente rend partiellement compte : il faut une logique des enjeux souterrains pour suivre le déplacement des irrationnels dont la somme demeure constante, cependant que change leur distribution d'une épistémè à l'autre. Élucider les conditions nécessaires pour transformer une distribution subie et confuse en une assignation nette et libre, telle est la tâche de l'épistémologie. Bachelard tient donc que la pensée scientifique ne peut rendre raison d'elle-même. D'autres figures cognitives, dont les formes pures sont étrangères aux savoirs, peuvent et doivent déployer leur prégnance régionale spécifique : de droit, l'imaginaire poétique invente ce que seules « les images bien faites » font émerger et miroiter. La séquence des actes cognitifs est en constant échange d'effets, d'autant plus féconds que le cloisonnement des formes est plus étanche. Cependant, ni la psychologie des profondeurs qui scrute la surdétermination, ni sa version logique, la théorie du reste dans la formalisation, ne peuvent espérer rendre le sujet transparent à ses œuvres, encore moins rendre ses œuvres transparentes les unes aux autres. Le savoir, comme le sentir, s'érigent donc sur un irréductible fond de non savoir.

Bachelard a voulu thématiser les versants du concept et de l'image dans un modèle anthropologique bipolaire.

Ainsi les problèmes du matérialisme se poseront d'autant plus nettement que nous réaliserons plus franchement une totale séparation entre la vie rationnelle et la vie onirique, en acceptant une double vie, celle de l'homme nocturne et de l'homme diurne, double base d'une anthropologie complète³.

Or, le discours qui pose et règle le partage ne s'identifie ni à la rationalité scientifique, ni à la création poétique. Quelle place faut-il alors ménager à cet exercice crépusculaire, dans « la nette polarité de l'intellect et de l'imagination⁴ » qui semble disposer de tous les pouvoirs de vérité? La déconstruction philosophique procède-t-elle des puissances masculines de

3. *Le Matérialisme rationnel*, Paris, P.U.F., 1963, p. 18.

4. Voir la *Poétique de la rêverie*, Paris, P.U.F., 1960, pp. 45-46.

l'*animus* ou plutôt de celles, féminines, de l'*anima* (notions manifestement non opératoires, donc étrangères au naturalisme des sciences humaines)?

En dépit de sa déclaration de complétude, Bachelard ne propose pas d'argumentation qui interdise un modèle multipolaire. Pour pouvoir attribuer un statut à sa propre recherche, il faut élargir la « double légitimité », magistralement analysée par Jean Starobinski⁵, à une triple légitimité, théoriquement susceptible de pluralisation indéfinie. Sous cet angle, le projet anthropologique bachelardien s'apparente à la segmentation des formes symboliques élaborée par Cassirer. L'écho néo-kantien ne nous paraît pas fortuit : le motif du progrès permettra d'en indiquer la résonance, au passage, ainsi que de réperer l'héritage nietzschéen.

La question du progrès se présente ici dans deux cadres distincts, sans indice de priorité logique : d'un côté, le cas de la monade existentielle où Bachelard analyse « le progrès de notre être intime » ; de l'autre, le destin des sciences exactes qui est traité à l'échelle de l'esprit individuel engagé dans sa progression épistémique, et à l'échelle du devenir de l'esprit scientifique dans la culture. Le plan dédoublé des savoirs a fait l'objet de multiples commentaires et travaux auxquels la présente étude n'entend rien ajouter.

De la théorie anthropo-éthique qui fonde l'idée du progrès de la monade, il est, par contre, peu souvent fait état. Peut-être cela tient-il à la difficulté de saisir le type de normativité invoqué. On s'attendrait que le rejet de la métaphysique traditionnelle prive en principe l'argumentation des recours qui rendent possible la mesure des faits par quelque norme transcendante non arbitraire. Or, cette attente n'est pas remplie. La thèse du progrès de l'homme total pêche par excès, semble-t-il. Notre objet consiste à mesurer cette démesure relative. Comment, à partir de son « athéisme souriant », Bachelard pourrait-il accorder le constat et l'exigence d'une amélioration de l'homme avec l'affirmation radicale de la finitude de la pensée et du sens? Pour en décider, il faut d'abord prendre acte des exclusions théoriques au moyen desquelles il définit l'espace spéculatif en vue d'écarter l'imposture.

Si Bachelard a choisi de penser dans la sobriété axiomatique, c'est pour éprouver la fécondité de l'activité rationnelle qui se détourne de la nostalgie de l'Absolu, de l'Être et de l'Un. Et on a pu estimer qu'une telle posture philosophique revenait purement et simplement à faire défaut. Ainsi, pour Jean Theau : « En d'autres termes, vis-à-vis de la durée, comme vis-à-vis de l'espace, de la matière et de l'esprit, Bachelard laisse entière la question métaphysique⁶. » Mais peut-on considérer que la question reste entière lorsqu'on trouve une déconstruction des effets objectifs et des intentions de la métaphysique entendue comme « philosophie première⁷ »?

5. Voir *Revue internationale de philosophie*, n° 150, Paris, P.U.F., 1984, pp. 231 à 244.

6. Voir *la Philosophie française dans la première moitié du xx^e siècle*, Ottawa, Éd.

de l'Université d'Ottawa, 1977, p. 171.

7. Voir « La vocation et l'âme humaine », dans *l'Homme devant la science*, Neuchâtel, Bruxelles, La Baconnière, Office de publicité, 1952, p. 27.

Le fait est que Bachelard a rencontré ces effets dans ses travaux d'historien des sciences, c'est-à-dire sur un terrain extra-philosophique. Cela signifie que sa lecture ne vise pas à promouvoir une doctrine contre celles qui ont eu et qui ont encore cours. Dès les débuts de son itinéraire réflexif, la considération du rôle inhibiteur et anhistorique joué par les variantes des deux thèses adverses de la métaphysique occidentale (réalisme naïf et rationalisme spéculatif) le conduit à caractériser la « mauvaise philosophie », c'est-à-dire celle qui commence par fixer ses intuitions dans la généralité et se permet d'énoncer une philosophie de la nature qui court-circuite naïvement les savoirs⁸.

Le réquisitoire contre la philosophie première ne distingue pas nettement entre les nuances de doctrine. Il révèle plutôt une généalogie. Projetant à la source même du régime discursif un amalgame d'images et de concepts fixes, destiné à écarter les risques de la pensée par le tri des réponses recevables, la visée métaphysique manifeste une intention de faiblesse, quel qu'en soit le contenu. Les textes ultérieurs ne varient pas dans ce jugement : la métaphysique traditionnelle donne comme première une immédiateté non critique, qui ne fait que sublimer le sens commun ou erreur première. « Mauvaise poésie », illusion et imposture. Ce rejet du dogmatisme renouvelle l'argumentation kantienne en l'enracinant dans la volonté de raison, le *Wille zur Vernunft*⁹.

L'effort bachelardien travaille dans la direction inverse de la philosophie première : alléger à l'extrême l'appareil d'apriorité pour libérer l'ordre des questions et déployer la recherche sur des multiples plans séparés. Toute thèse valide se construit à pied d'œuvre dans le contrôle de la démarche spéculative. C'est pourquoi on ne peut en apercevoir la règle qu'a posteriori, dans la mesure où son lieu d'émergence n'est pas dans le désir paresseux et anomique, mais dans une pluralité de polémiques avec le réel. Au dogmatisme défensif, statique et fermé, Bachelard oppose l'immanence de règles de procédure toujours révocables. Plus encore, c'est tout l'appareil théorique qui est à soumettre à la vérification du réel. Adoptant l'idonéisme de Gonseth, cette position implique l'existence d'un référent capable de résister à mon interpellation et de trancher l'assignation du poids ontologique. Mais elle exige conjointement que le mode d'interrogation de toute réalité soit tel que le référent puisse faire objection à mes questions. On voit donc Bachelard recourir à un critère de falsification opérant non sur l'énoncé, mais sur l'hypothèse cognitive elle-même, qu'elle soit scientifique ou philosophique. Ainsi, l'erreur de toute philosophie première consiste à céder au « sentiment d'avoir raison » en se privant des moyens de connaître son propre excès.

Ces philosophes qui ont la vocation de l'immobilité ne peuvent que rester étrangers à cette soudaine jeunesse de cœur et d'action qui caractérise notre temps. Sans doute, à mesure que la puissance de l'homme s'accroît, la gravité de son destin augmente. [...] Seule une sagesse dynamique, la sagesse nécessaire

8. Voir *Essai sur la connaissance ap-prochée*, Paris, Vrin, 1928, pp. 116-117.

9. *La Formation...*, p. 247 et surtout le chapitre final du *Nouvel Esprit scientifique*.

en éveil devant un univers nouveau, peut être une force opérante, capable de faire face à un nouvel inconnu¹⁰.

C'est de sagesse et non de savoir qu'il s'agit. Paradoxalement, si dans ces mêmes pages, Bachelard refuse qu'on en cherche le principe hors et au-dessus de l'esprit, c'est pour assurer que la pensée rencontre le réel dans l'altérité éprouvée et probante d'une polémique de plus en plus provocatrice.

Poursuivant le travail nietzschéen de sape du monde-vérité, il expose à diverses reprises en quoi la croyance métaphysique appauvrit la réflexion, en plus de faire obstacle au développement des sciences expérimentales. Car non seulement se lit-elle objectivement comme « l'impensé d'un stade de la science », mais surtout elle laisse passivement se dégrader les arêtes de l'esprit dans une entropie de complaisance au désir d'absolu qui l'enferme dans l'homogène. Car la démarche qui va du même au même, de soi à soi, c'est précisément l'immobilité de la répétition. Que faire de ce désir d'absolu, reconnu comme donnée permanente du psychisme? Il convient de le couper du réel pour mettre son expressivité au service de la fonction de l'irréel. Le déplacement du métaphysique vers l'esthétique¹¹ supprime la source de la « mauvaise poésie » ou poétique manquée dont l'histoire des erreurs scientifiques marque la forme parasitaire.

Sans la caution de la croyance métaphysique, on ne saurait maintenir la sacralisation du principe de raison qui en est la force agissante, idéaliste ou matérialiste. Nul destin, méta-sujetif ou méta-objectif, ne force la convergence des significations vers l'unité du sens. En brisant l'emprise superstitieuse du principe de raison, c'est la condition de possibilité des opérations de totalisation de la pensée que Bachelard annule. Ainsi se trouvent congédiées les formes modernes de l'idéologie du progrès, notamment la transparence rationaliste des lumières, le romantisme historiciste hégélien et le positivisme logique¹², toutes trois dérivées d'un socle épistémique identitaire.

Alors que la crise de l'unité polarise les esprits sur l'architecture perdue, Bachelard se réjouit des résultats théoriques du décapage auquel il a contribué et qu'il évalue positivement. L'irrationalisme démissionnaire n'est pas son fait et il n'est jamais tenté par un scepticisme mou. Tout au contraire, l'éclatement de l'unité apparaît comme la condition nécessaire de toute évaluation puisqu'il manifeste l'ordre de la différence. En effet, par là même où la loi de hiérarchisation des modes cognitifs se révèle chimérique, on peut mesurer combien la pratique réductrice a paralysé les possibles explorations du monde et du moi.

Même pour rendre compte de l'activité rationnelle appliquée, l'unité n'est pas une catégorie pertinente :

10. Voir « La vocation scientifique... », pp. 27-28.

11. L'introduction à *la Poétique de l'espace* montre qu'une fois son statut reconnu, « elle [l'image] relève d'une ontologie directe », voir p. 2, 5^e éd., Paris, P.U.F., 1967.

12. Le troisième chapitre de *la Philosophie du non* montre les contradictions d'un positivisme plat. Le refus de la métaphysique n'est donc pas du même ordre que celui de Piaget, par exemple.

Ce qui nous a frappé de prime abord, c'est que l'unité de la science, si souvent alléguée, ne correspondait jamais à un état stable et qu'il était par conséquent bien dangereux de postuler une épistémologie unitaire¹³.

À plus forte raison, faut-il abandonner l'idée du règne ultime d'un logos rédempteur. La prolifération des formes cognitives conceptuelles et oniriques appelle logiquement le perspectivisme qui épouse la segmentation gnoséologique, fondée sur la pluralité du moi. « On ne doit parler ni de l'unité ni de l'identité du moi en dehors de la synthèse réalisée par l'instant¹⁴. » L'incommensurabilité des formes gnoséologiques régionales¹⁵ met l'accent sur le dynamisme et sur l'autonomie des instances. Les « contraires bien faits » ne sont ni solidaires, ni symétriques. Ce n'est donc pas aux dépens de la raison que l'imaginaire se trouve réhabilité.

On voit que la thèse de la discontinuité favorise la fécondité des fonctions signifiantes¹⁶. Le critère qui en juge, c'est précisément cette fécondité. Et la libération des possibles commande de maximiser l'ordre dans chacune des instances locales se développant dans un espace n'offrant ni surplomb, ni centre. Toute pensée pure dans sa forme est nécessairement topique et spécialisée; chacune ne se laisse construire et habiter que successivement. D'où les dures attaques contre la « culture générale » scolaire¹⁷ qui, pensée et pensant dans l'homogène, ne pense pas du tout.

L'idée de totalité, comme seule référence capable de réaliser dans l'infini l'unité à laquelle aspirerait sourdement chacune de nos expériences singulières, représente le type de la valorisation incontrôlée, c'est-à-dire du privilège a priori trop facilement concédé, qu'il faut savoir suspendre et réinvestir avec prudence. « Bachelard abolit, par delà toutes les nostalgies, le pathos facile de l'exil et de l'aliénation : l'homme peut habiter doublement l'espace des concepts et la terre des images¹⁸. » La finitude de l'expérience et de la perception, dont procède la thèse de la connaissance approchée, n'est pas une malédiction, mais un postulat minimaliste, tenant compte de l'irréductibilité du reste dans toutes les opérations de construction des savoirs et des images. Le voyageur et son ombre se connaissent désormais : poursuivant la critique nietzschéenne¹⁹, et dans

13. Voir le *Nouvel Esprit scientifique*, 8^e éd., Paris, P.U.F., 1963, p. 14.

14. *L'Intuition de l'instant*, Paris, Gonthier, 1966, p. 70.

15. On prend ici le point de vue synchronique; pour un même plan de connaissance, Bachelard ne postule pas d'incommensurabilité radicale. Pour exotiques que soient les erreurs et les vérités défuntes, elles peuvent redevenir intelligibles.

16. Sans recours à la réconciliation d'une intuition de totalité. On ne saurait donc inférer, comme le fait Michel Serres, que, par la critique bachelardienne, « notre temps réconcilierait alors la vérité et le sens.

Et donnerait cet espoir, insensé naguère, de comprendre d'un coup le miracle grec des mathématiques et la floraison délirante de leur mythologie. » *Hermès ou la communication*, Paris, Éd. de Minuit, 1968, p. 34.

17. Voir *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, 2^e éd., Paris, P.U.F., 1965, p. 13.

18. J. Starobinski, *op. cit.*, p. 244.

19. Il est étonnant que la seule étude rencontrée concernant les rapports entre Nietzsche et Bachelard soit le chapitre caricatural de Pierre Boudot, dans *Nietzsche et les écrivains français 1930-1960*, Paris, U.G.E., 1970. Aucune autre n'est mentionnée dans la « Bibliographie », établie par

un optimisme qui l'oppose à Heidegger ou à Ricœur, Bachelard a tiré les conséquences d'un régime de finitude cognitive, marquée d'un indice positif, en faisant coexister les droits d'herméneutiques intraduisibles entre elles. Ainsi, il est clair que la déconstruction de la métaphysique moderne (la seule que Bachelard connaisse) ne conclut pas à sa liquidation finale, mais bien à la non légitimité de son point de vue. Enfin, sous l'éclairage oblique d'un traitement immanentiste, la reprise de la question kantienne « que puis-je savoir? » ne résulte pas en une soustraction au profit de la croyance; Bachelard demande « comment puis-je savoir? » et fournit les deux réponses d'ordre qualitatif qu'il illustre lui-même en les liant à son anthropologie du concept et du rêve. Quel paradoxe, pourtant, que cette pratique de l'écriture bavarde, digressive et même anecdotique, chez un penseur aussi économe de postulats théoriques!

Qu'en est-il de la problématique du progrès de la monade en regard de ce minimalisme axiomatique? C'est dans les quelque cent pages de *l'Intuition de l'instant* que se trouvent les éléments fondamentaux de l'anthropo-éthique tendue vers la création dans laquelle joue le mode de normativité qui nous intéresse. C'est en effet l'examen des rapports de la conscience individuelle avec la structure du temps qui « permet d'apprécier comment l'esprit surgit de l'ignorance, l'inflexion du génie humain sur la courbe décrite par le progrès de la vie²⁰. » Bachelard oppose le progrès de la vie, qui est simple progression par succession neutre et passive, au progrès humain propre à la vie consciente. Or, il faut une norme pour interpréter un changement psychique en termes de progrès. Notons d'abord que le devenir de la matière, plus précisément toute la vie charnelle de l'homme, se trouve exclu de cette analyse.

Le troisième chapitre, intitulé « L'idée du progrès et l'intuition du temps discontinu », se propose de dégager une « métaphysique du progrès en rapport avec les intuitions de *Silœ*²¹. » Comment comprendre cette formulation? Elle signifie d'abord l'intention de thématiser pour elles-mêmes, dans leurs conséquences lointaines, les réflexions concrètes de Roupnel dans lesquelles les thèses bachelardiennes sont si intimement insinuées que leur séparation n'est pas partout décidable.

Plus radicalement, la métaphysique du progrès a pour tâche de fonder objectivement une série de valeurs : la liberté devant les possibles, le courage d'affronter la nouveauté et enfin, le désir du progrès rationnel, esthétique et moral.

Pour définir l'une des deux dimensions du temps, il est question d'être et de réalité, tels que l'intellect objectif peut les construire ou les rencontrer. Et pourtant, on reste en quelque sorte dans le monde de la représentation, ce qui permet de juxtaposer deux modèles d'interprétation de même poids.

En effet, dans le triangle élémentaire durée-habitude-progrès, « aucun de ces phénomènes ne peut avoir de privilège ontologique²². » Ils sont « en

Jacques Ruelland, dans *Recherches et théories*, n° 21, Montréal, Université du Québec à Montréal et à Trois-Rivières, 1980, 83 pp.

20. *L'Intuition...*, p. 6.

21. *Op. cit.*, p. 79.

22. *Op. cit.*, p. 90.

perpétuel échange d'effets²³ » pour la monade existentielle. Un autre vecteur est cependant opposable à celui du vécu, sans désaveu du précédent :

Mais l'ordre discursif ne prouve rien contre l'unité intuitive qu'on voit s'éclairer en méditant Siloë. Il ne s'agit pas en effet de classer les réalités mais de faire comprendre les phénomènes en les reconstruisant de multiples façons. Comme réalité, il n'y en a qu'une : l'instant²⁴.

Or l'instant offre une perspective anthropologique tout à fait privilégiée puisque, nous l'avons vu, il est le lieu exclusif de la synthèse des puissances du « moi intime » et donc aussi celui de son progrès possible.

Dès les premières lignes de l'ouvrage, Bachelard adopte la thèse de l'atomisme temporel : « Autrement dit, le temps est une réalité resserrée sur l'instant et suspendue entre deux néants²⁵. » Il en résulte un net rejet du déterminisme et du finalisme. Où faut-il donc enraciner la loi téléonomique de ce changement psychique qu'on évalue comme un progrès ? Dans le psychisme lui-même, répond Bachelard qui le présente comme fait et norme à la fois.

Jean-Toussaint Desanti a montré²⁶ comment les analyses du quatrième chapitre du *Rationalisme appliqué* conduisent à une éthique de la vie intellectuelle. Cette thèse vaut pour la monade. Le psychisme contingent, recourbé à l'état brut, doit être redressé selon l'exigence, tout aussi naturelle, d'un orthopsychisme qui est inscrit en l'homme. La normativité bachelardienne se veut donc déductible de la factualité anthropologique.

Le ressort du moi dans son effort de croissance personnelle, c'est la volonté affirmée dans l'éternelle reprise : « Elle représente la continuité du courage dans la discontinuité des tentatives, la continuité de l'idéal malgré la rupture des faits²⁷. » La question est de savoir quel est exactement le statut de cet idéal, dont les chances de succès et les risques d'échec ne sont pas équiprobables, et si sa transcendance ne procèderait pas de quelque « mauvaise philosophie ». Comme on l'a fait ressortir, pour être recevable dans l'horizon de la finitude bachelardienne, il faut que l'*ethos* lui-même ait le caractère d'un principe intérieur à l'esprit. Il est évidemment peu probable qu'il puisse s'agir d'une idée innée.

Le volontarisme anthropologique, par lequel Bachelard répond à l'atomisme temporel, s'impose comme une constante majeure, sur plus de trente ans d'écriture ; il implique une conception de la conscience comme action : « La conscience, à elle seule, est un acte, l'acte humain. C'est un acte vif, un acte plein²⁸. » Liberté et engagement me forcent à répondre de mon progrès personnel. La dette à l'égard d'Édouard Le Roy est ouvertement reconnue²⁹ à cet égard. Or Le Roy enseignait, dans une perspective méta-

23. *Op. cit.*, p. 89.

24. *Op. cit.*, p. 90. On sait les difficultés que soulève le rapport discursif/intuitif chez Bachelard.

25. *Op. cit.*, p. 13.

26. Voir « Bachelard ou la surveillance intellectuelle de soi », dans *Revue interna-*

tionale de philosophie, n° 150, Paris, P.U.F., 1984, pp. 272 à 286.

27. Voir *l'Intuition...*, p. 81.

28. Voir *la Poétique de la rêverie*, 3^e éd., Paris, P.U.F., 1965, p. 5.

29. Voir *la Formation...*, pp. 251-252.

physique fort traditionnelle, que chaque état de conscience ne persiste dans l'être qu'en tant qu'il est voulu :

Mieux encore : chaque état de la conscience nous est apparu analogue à une invention. Eh bien ! Le vouloir, c'est le ressort, l'élan de cette invention, le caractère de finalité tendancielle et créatrice qu'elle présente³⁰.

De surcroît, il avait adopté la distinction entre volonté voulue et volonté voulante, élaborée par Blondel dont tout l'effort vise à dépasser la finitude propre à l'immanence méthodologique. Faisant de la volonté voulante le principe de convertibilité entre contemplation et action, Le Roy affirme : « Au fond, je le répète, par volonté, j'entends l'âme entière, en tant qu'elle se meut, qu'elle se porte en avant, qu'elle s'efforce vers une fin, qu'elle est capable d'unification dynamique³¹. » C'est bien là ce que dit Bachelard. Le statut de l'idéal n'en est pas mieux éclairci. Serait-ce l'effet des dimensions mystiques du prétexte rounpélien dont Bachelard épouse amicalement jusqu'aux expressions ? L'ethos semble partout relever d'un ordre transcendant de législation.

Si maintenant, on interroge le contenu de la norme, on constate qu'il est impossible à fixer. Par définition, il reste mouvant, indéterminé, imprévisible. L'acte libre qui engage tout le moi dans la fécondité possible de l'instant, pour le faire parler d'un inédit radical, est nécessairement ouvert sur l'« imprescriptible nouveauté³² » où il risque son acquis. Dans chaque cas, la conscience doit distinguer les circonstances nécessaires pour subsister des conditions suffisantes pour progresser. Ainsi s'établit le seuil de la « nouveauté convenable ». L'impératif anthropo-éthique ne peut donc s'énoncer que sur le mode formel : fais en sorte d'être créateur sans être détruit.

Mais comment déterminer théoriquement quelle nouveauté vaut absolument, ou encore, quel inédit vaut de durer ? Du formalisme de l'impératif, peut-on déduire une sorte d'*anything goes* ? Bachelard propose d'inverser les termes de la question :

On comprend alors qu'une échelle de perfection puisse s'appliquer directement sur le groupe des instants réunis par des chronotropismes actifs. Par une étrange réciproque, c'est parce qu'il y a un progrès au sens esthétique, moral ou religieux qu'on peut être certain de la marche du temps. Les instants sont distincts parce qu'ils sont féconds³³.

Le raisonnement semble circulaire : les instants créateurs se mesurent dans leur qualité d'incréments de succès, et leur succès consiste précisément à être créateurs, c'est-à-dire nouveaux. L'échelle de perfection ne se présente pas du tout comme une évidence, si l'on s'en tient à ces données. Et Bachelard ne précise pas s'il faudrait lui donner, ainsi qu'à l'idéal qu'elle médiatise, le caractère d'une idée régulatrice.

30. Voir *Essai d'une philosophie première*, t. II, Paris, P.U.F., 1958, p. 747.

31. *Op. cit.*, p. 746.

32. Voir *l'Intuition...*, p. 27.

33. Voir *l'Intuition...*, p. 86.

En fait, l'impératif agit avec une force nettement plus globale : il commande une conversion. L'ascèse de la présence (instruite) à l'instant doit vaincre le narcissisme de la répétition. Pour Bachelard, « savant ou poète, l'homme n'est pas donné. Il se fait. », note Jean Lescure³⁴. C'est pourquoi la monade ne peut rester neutre : elle doit se convertir du psychisme brut, régi par la loi d'inertie, au psychisme humanisé qui choisit de progresser en cherchant « cette cohérence rationnelle et esthétique des rythmes supérieurs de la pensée qui forme la clef de voûte de l'être³⁵. » C'est le type parfait de l'hypothèse non falsifiable.

Ce qui est affirmé de la monade est brusquement élargi à l'échelle d'une totalité homogène : le genre humain. On ne peut qu'en remarquer la paresseuse unité. L'universalité de la norme paraît encore ici être déduite de la seule considération du fait. « Ainsi, par le fait même que nous vivons, par le fait même que nous aimons et que nous souffrons nous sommes engagés dans les voies de l'universel et du permanent³⁶. » La normativité transsubjective est posée comme un a priori capable d'unifier par une hiérarchisation réductrice de l'individualité concrète. Il faut donc conclure que l'inférence se fonde sur une notion implicite de nature humaine une, aussi contraignante que celle qui prévaut dans l'humanisme spiritualiste : la liberté, tout à l'heure formelle, consiste maintenant dans l'obligation de choisir la rationalité.

Bachelard affirme de fait que le seul principe de continuité qu'il reconnaisse pour l'humanité, c'est la permanence des conditions rationnelles auxquelles sont subordonnées les conditions de succès éthique et esthétique. « Ces conditions commandent au cœur et à l'esprit³⁷. » La forme laissée vide se trouve alors remplie : « Ne dure que ce qui a des raisons de durer³⁸ » signifie que les irrationnels se dissipent d'eux-mêmes, suivant une sorte de principe de raison. Nouvelle transgression des bornes de la finitude.

C'est dans le souci de sagesse que s'achève l'anthropo-éthique bachelardienne. Comme dans la démarche scientifique, le succès de l'effort se reconnaît au bonheur et à la joie qu'il apporte. On peut dire que c'est là un critère dont chacun peut faire l'épreuve et porter son jugement. Il n'en va pas de même pour la fin visée, c'est-à-dire « le modèle objectif d'une vie meilleure et plus claire³⁹ » dont l'objectivité n'est pas autrement établie que dans son affirmation.

On peut voir que la métaphysique du progrès de la monade représente une exception dans le corpus bachelardien, et ceci par sa thématique autant que par son traitement. De fait, elle ne fait pas intervenir la transmission de la croissance acquise; elle se situe en deçà du point où la connaissance acquiert une histoire qui modifie la trame culturelle. En conséquence, il ne s'agit pas de progrès, au sens moderne du terme, mais plutôt du motif classique de la perfectibilité humaine. Et Bachelard nous propose une

34. Voir « Introduction à la poétique de Bachelard », dans *l'Intuition...*, p. 148.

35. Voir *op. cit.*, p. 74.

36. Voir *op. cit.*, p. 93.

37. Voir *op. cit.*, p. 95.

38. Voir *op. cit.*, p. 94.

39. Voir *op. cit.*, p. 6.

éthique de la vertu, somme toute assez chargée de métaphysique pour qu'un aristotélicien ne la désavoue pas. Cependant il est douteux qu'elle soit compatible avec l'économie de la finitude qui n'a pas fini de nous interroger.

DANIÈLE LETOCHA
Université d'Ottawa