

Les philosophes ont-ils quelque chose à dire sur l'apprentissage ? Essai sur « L'intuition de l'instant » de Bachelard

Michel Fabre



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ree/3933>

DOI : 10.4000/ree.3933

ISSN : 1954-3077

Éditeur

Université de Nantes

Référence électronique

Michel Fabre, « Les philosophes ont-ils quelque chose à dire sur l'apprentissage ? Essai sur « L'intuition de l'instant » de Bachelard », *Recherches en éducation* [En ligne], 4 | 2007, mis en ligne le 01 octobre 2007, consulté le 24 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/ree/3933> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ree.3933>



Recherches en éducation est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Les philosophes ont-ils quelque chose à dire sur l'apprentissage ?

Essai sur « L'intuition de l'instant » de Bachelard

Michel Fabre¹

Résumé

Dans « L'intuition de l'instant », ce commentaire de la *Siloë* de Gaston Roupnel, Bachelard, aux prises avec l'obstacle épistémologique de la durée bergsonienne, nous livre ses confidences de lecteur. Lorsque la lecture nous met en présence d'un texte qui nous interpelle et met à mal nos représentations, cette situation critique enclenche un travail d'apprentissage que l'on peut qualifier de problématisation. Elle implique un travail sur le langage, une reconstruction de schèmes alternatifs, une re-conceptualisation. Chez Bachelard, la problématisation est vécue et éprouvée avant d'être théorisée.

Les philosophes ont beaucoup écrit sur l'apprendre, de Platon à Wittgenstein ou à Deleuze, en passant par Rousseau et Hegel. J'avais donc le choix. Mais comme je travaille beaucoup sur Bachelard et la problématisation, j'ai choisi de vous parler de *L'Intuition de l'instant*. Pourquoi ce livre ? Parce que Bachelard nous y livre une expérience de lecture qui constitue un exemple d'apprentissage puisqu'on voit le philosophe aux prises avec une conception paradoxale du temps (le temps discontinu d'Einstein) remettre en question ses propres représentations de la durée bergsonienne pour se convertir peu à peu au temps relativiste, au temps discontinu. Bachelard nous livre une méditation écrite à la première personne à l'instar des *Confessions* d'Augustin ou des *Méditations* de Descartes. C'est un récit d'apprentissage, ou encore celui d'un itinéraire intellectuel. Au-delà de l'affrontement de deux philosophies, cette expérience de lecture va donc nous permettre de penser l'apprendre comme problématisation et travail sur les obstacles, bien que ces concepts ne soient pas encore explicités chez Bachelard, en 1932. Ils ne le seront que plus tard, en 1936, dans *La formation de l'esprit scientifique* et surtout en 1949 dans *Le Rationalisme appliqué*. Mais n'est-il pas significatif que Bachelard nous livre d'abord dans une expérience de lecture ce qu'il théoriserait par la suite ? Chez lui, la problématisation est éprouvée avant d'être thématisée.

Nous sommes en 1932. Bachelard a écrit sa thèse principale *Essai sur la connaissance approchée* (1927) et sa thèse complémentaire, *Essai sur l'évolution d'un problème de physique : la propagation thermique dans les solides* (1928). Il enseigne à la Faculté de Dijon. Outre ses thèses qui sont publiées chez Vrin, il a déjà écrit *La valeur inductive de la relativité*, en 1929. *L'intuition de l'instant* est donc si l'on veut un livre de jeunesse (Bachelard a cependant déjà 48 ans !) qui ouvre une riche méditation sur le temps, laquelle sera poursuivie dans *La dialectique de la durée* (1936). Il y aurait beaucoup à dire sur cette philosophie du temps, qui est chez Bachelard un temps de formation et sur la notion de rythme. Ces réflexions bachelardiennes ont d'ailleurs été reprises par Gaston Pineau (2000). Je me contenterai de remarquer qu'il n'est pas sans importance que l'objet de la réflexion soit le temps et le fait de savoir si celui-ci est continu ou discontinu. Car tous les concepts ultérieurs avec lesquels Bachelard pensera l'apprentissage (la rupture, l'obstacle, l'émergence) supposeront précisément une conception discontinuiste du temps.

¹ CREN (Université de Nantes).

1. L'expérience du paradoxe

Dans *Le Plaisir du texte*, Roland Barthes oppose deux types de lecture. Il existe d'abord une lecture de « plaisir » dans laquelle nous sommes en connivence avec le texte, nous nous reconnaissons dans ce que le texte dit. Au fond, le texte dit mieux que nous, ce que nous ne saurions dire. Mais, dans certains cas au contraire, nous faisons l'expérience de l'altérité dans la mesure où le livre se situe aux antipodes de ce que nous pensons. Barthes désigne cette expérience d'un mot énigmatique et quelque peu lacanien : la lecture « de jouissance » ! On pourrait, dans ce dernier cas, parler de « lecteur contrarié », comme on parle de « gaucher contrarié ». J'ai d'ailleurs montré, dans des travaux déjà anciens (Fabre, 1989), que la compétence en lecture ne peut vraiment s'évaluer que lorsque le lecteur est ainsi placé en situation critique, c'est-à-dire quand il doit restituer une pensée opposée à la sienne, sans forcément y adhérer, mais sans la déformer. Bachelard connaît ces deux types de lecture. Quand il lit Eluard, il se trouve – nous dit-il – en sympathie de lecture. Mais quand il lit *Les chants de Maldoror* de Lautréamont, il pénètre dans un monde qui lui est complètement étranger : celui de la cruauté (Bachelard, 1939). Bien avant Barthes, Bachelard affirme la nécessité de ces deux expériences pour la vie de l'esprit. L'une nous conforte dans nos idées en nous donnant des mots pour les dire. L'autre nous « déconforte » – selon l'expression de Barthes – en nous ouvrant à une pensée étrangère. Ces expériences s'avèrent donc indispensables à cette « hygiène de l'esprit » qui nous interdit de suivre la pente de nos intuitions sans éprouver également les intuitions contraires. Bachelard se méfie de l'intuition immédiate. Il tient beaucoup à cette expérience du paradoxe. On voit déjà les deux pôles entre lesquels oscille la formation ou l'apprentissage (et la formation continuée dans la lecture adulte) : le Même et l'Autre, le confort et le déconfort de lecture, la continuité et la rupture. Dans *L'Intuition de l'instant*, Bachelard se débat avec un autre livre, *Siloé*, de Gaston Roupnel, le géographe de la campagne française qui est aussi poète et romancier. Or, c'est une situation étrange parce que Roupnel est l'ami intime de Bachelard et que les deux Gaston sont pris dans une sorte de conversation continuée, lors de leurs innombrables promenades dans la campagne dijonnaise. Avec ce livre, Bachelard fait donc une expérience tout à fait particulière qui est celle d'une grande proximité affective jointe à celle d'une grande distance intellectuelle.

La *Siloë* de Gaston Roupnel élabore une métaphysique du temps. Son intuition maîtresse est celle-ci : "le temps n'a qu'une réalité, celle de l'instant." Bien que Roupnel se garde de toute polémique, on ne peut comprendre sa thèse qu'en la confrontant à celle de Bergson. L'intuition de l'instant s'oppose alors à celle de la durée. Souvenons-nous que pour Bergson, la durée est l'étoffe même du temps, sa seule réalité. Pour lui, l'instant n'est qu'une abstraction de l'intelligence qui, pour comprendre le mouvement, le décompose en séries d'états immobiles. Inversement, pour Roupnel, c'est l'instant qui est réel. La durée n'est qu'une illusion, une construction de la mémoire destinée, non à mieux comprendre mais plutôt à rêver et revivre. Entre La *Siloë* de Roupnel et *L'essai sur les données immédiates de la conscience* de Bergson, l'opposition est donc totale.

Pourquoi est-il si difficile à Bachelard de comprendre *Siloë* ? Pourquoi parler ici de paradoxe ? C'est qu'à cette étape de son itinéraire intellectuel, Bachelard est encore sous l'influence de Bergson. Il croit que le temps est durée, que la durée est une donnée immédiate de la conscience. Plus tard, bien plus tard, il s'affranchira totalement de l'emprise bergsonienne au point de faire cette étrange déclaration : « De Bergson, nous acceptons presque tout sauf la continuité ». Ce qui sera une manière de signaler une émancipation, un rejet de paternité et en même temps une dette... Mais nous n'en sommes pas encore là. *L'Intuition de l'instant*, c'est précisément le temps de l'apprendre. Que veut dire ici apprendre ? Apprendre c'est mettre à l'épreuve son intuition première que l'on acceptait jusqu'ici comme allant de soi. Comment ? Précisément en l'exposant à l'intuition inverse. Une des deux grandes fonctions de la lecture philosophique est ainsi de nous faire faire l'expérience du paradoxe. En s'efforçant de suivre une intuition difficile – dit encore Bachelard – on tire une leçon "d'indépendance intuitive". La lecture nous oblige à diversifier nos intuitions.

La lecture philosophique est donc – pour Bachelard – un acte d'apprentissage pensé comme problématisation. Nous avons ici la première dimension de la problématisation : celle de la position du problème qui relève de l'appréhension d'une controverse entre Bergson et Roupnel. Mais cette controverse n'est pas pensée comme extérieure à Bachelard. Elle lui est au contraire intime, puisqu'au début du moins, Bachelard est bergsonien. C'est pourquoi, dans sa lecture de *Siloë*, il refuse les rigueurs formelles du commentaire pour rendre compte d'une expérience de lecture et nous livrer ainsi "toutes les pensées d'un lecteur attentif". L'explicitation des thèmes majeurs de *Siloë* revient donc à revivre pour soi-même l'intuition métaphysique rounnellienne d'un temps discontinu, d'un instant sans épaisseur. Car "une intuition ne se prouve pas, elle s'expérimente". *L'intuition de l'instant* est donc un compte rendu de lecture qui expose le débat intérieur du lecteur aux prises avec les rigueurs du paradoxe. Et l'on va voir Bachelard avouer ses résistances, confesser le retour de la doxa refoulée, discuter pied à pied la thèse de Roupnel et finalement se laisser convaincre : abandonner les raisons bergsoniennes pour de meilleures raisons.

2. De la durée à l'instant

Pour bien comprendre la position de Bachelard, il faut naturellement partir de la durée bergsonienne qui se donne à l'époque comme l'horizon philosophique de toute méditation du temps. Voici rappelées rapidement deux thèses fondamentales de Bergson.

Pour Bergson, si la conscience réussit à s'abstraire du temps mathématique des horloges qui structure la vie quotidienne et l'entreprise scientifique, elle reconnaîtra la durée comme une donnée immédiate. Réaliser pleinement cette intuition, se sera – en prenant à rebours la leçon du langage – distendre au maximum l'idée de durée de celle d'espace. L'espace est le milieu homogène des extériorités, la durée le milieu hétérogène des différences purement intensives (des différences de degrés), soit l'hétérogénéité pure. Or, pour Bergson, c'est bien par contamination avec l'espace que se construit la représentation commune du temps comme succession réglée d'instantanés séparés les uns des autres. Le temps des mathématiciens, homogène et discontinu, avec ses instants bien définis qui prétendent séparer radicalement l'avenir du passé, n'est donc qu'une abstraction.

Deuxième thèse : l'intuition de la durée prend immédiatement un sens ontologique, comme le prouve la moindre expérience psychologique, celle de l'attente par exemple. Quand nous faisons fondre dans l'eau une pierre de sucre, le processus objectif que nous ne pouvons ni accélérer ni ralentir, mesure véritablement le devenir des choses. L'intuition bergsonienne repose sur une métaphysique du plein. Bergson voudrait en effet nous immerger dans la plénitude du monde, dans une durée continue et sans lacune. Pour lui, toute négation est abstraction et toute pensée du vide ou du néant, un simple procédé d'exposition ou de langage, sans authenticité psychologique et sans portée ontologique : bref, une pseudo-pensée. On connaît les pages célèbres où Bergson déconstruit l'idée de néant, qu'il traite de pseudo-idée. Et c'est bien cette idée de néant que va développer Roupnel.

Le lecteur est donc aux prises avec deux problématiques du temps. Comment Bachelard va-t-il passer de Bergson à Roupnel ? La problématique bergsonienne obéit en réalité à deux critères qui sont d'une part l'expérience psychologique et d'autre part, l'idée de mesure. Autrement dit, une philosophie du temps doit rendre compte de l'expérience intime du temps et elle doit également nous livrer la mesure du mouvement. Bergson hérite des deux manières de traiter le problème. Il y a le temps subjectif, la perception du temps comme « étirement de l'âme » qu'Augustin met en scène dans les *Confessions*. Cette conception sera reprise par Husserl dans les *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, par Merleau-Ponty dans *La Phénoménologie de la perception*, par Gaston Berger dans *Phénoménologie du temps et prospective*. Et il y a la conception aristotélicienne du temps, pour laquelle le temps est la mesure du mouvement. Donc on a d'un côté le temps de la conscience, et de l'autre le temps de la science. Bergson veut concilier ces deux traditions. Il prétend – dit Bachelard – « rejoindre le domaine de la mesure tout en gardant l'évidence de l'intuition intime » (p.29). Ces deux critères

définissent les conditions du problème bergsonien de la durée. Bachelard accepte ces héritages et reprend ces critères. Comment va-t-il les travailler ?

Le temps est la mesure du mouvement. La durée bergsonienne prétend nous livrer directement le devenir. Seulement, elle se heurte au temps d'Einstein pour lequel seul l'instant est réel. Au contraire, la poétique de Roupnel s'accorde au temps relativiste. Bachelard vient d'écrire un livre sur *La Valeur inductive de la relativité* et d'autre part il sait que Bergson, après avoir dénié toute portée ontologique au temps relativiste, s'est trouvé très mal à l'aise et a refusé la réédition de son ouvrage *Durée et Simultanéité*. C'est que pour Bachelard, la philosophie ne peut contredire la science : « On ne fait pas à la science sa part, il faut la prendre tout entière » (p.30). Donc la durée bergsonienne ne peut rendre compte du temps objectif, du temps de la science. Pour la relativité, la mesure de la durée dépend du cadre de référence choisi : comme l'espace, elle se contracte ou se dilate en fonction de la vitesse. Le voyageur qui fonce avec une vitesse proche de celle de la lumière vieillit moins vite que les témoins restés à terre. C'est précisément ce que ne pouvait admettre Bergson qui pense que ce sont là de simples jeux de calcul (p.30). Bref, avec Einstein s'effondre radicalement le privilège de la durée ! A chacun sa durée, selon le système de références choisi ! Au contraire, « l'instant bien précis », l'instant comme point de l'espace-temps, ici et maintenant, reste un absolu. Il y a des durées individuelles mais un seul instant ! Il faut donc admettre l'arithmétisation complète du temps, le caractère absolument discontinu et punctiforme de l'instant. D'un tel paradoxe, la microphysique fournit d'ailleurs une image précise avec la théorie quantique.

La durée bergsonienne échoue à mesurer le mouvement. Qu'en est-il maintenant de sa vérité psychologique ? Certes, il ne faut pas se laisser abuser par l'expression de « données immédiates de la conscience ». L'intuition bergsonienne n'a rien de facile. L'immédiat ne désigne pas ici ce que l'on perçoit en premier, sans effort. Les données immédiates constituent plutôt des expériences que l'on parvient à faire seulement après s'être défaits des médiations par lesquelles nous nous donnons une fausse image de la durée. Elles ne sont donc pas ce dont on part, mais plutôt ce à quoi l'on revient après s'être débarrassé des fausses représentations qui nous empêchaient de voir ce qui était précisément sous nos yeux. C'est un peu comme dans la phénoménologie de Husserl où il faut mettre entre parenthèses toutes les représentations scientifiques ou autres pour revenir au vécu. Quoi qu'il en soit, pour Bergson, si nous faisons l'effort de nous débarrasser des représentations spatialisées du temps véhiculées et par le sens commun et par les sciences, la durée devient une donnée de la conscience, la vérité psychologique du temps perçu. Au contraire, l'intuition fondamentale de *Siloë*, c'est l'expérience ambiguë de l'instant. L'instant nous livre bien accès à la réalité, mais à une réalité précaire, suspendue entre les deux néants du passé et de l'avenir. Et la certitude d'exister, dans le *cogito*, est rivée à l'ici-maintenant du « je pense ». Elle nous ouvre la solitude la plus radicale qui soit : celle qui nous isole non seulement des autres et des choses, mais encore de notre propre passé. Dans l'expérience du temps, nous ne sommes certains que du « maintenant ». Pour Roupnel, il faut donc poser un temps discontinu sans chercher à conférer au passé ou à l'avenir une quelconque réalité. Bergson tente de sauver ce qui peut l'être dans une durée où tout coule sans rien abolir, en prétendant que c'est arbitrairement que nous mettons une frontière entre passé, présent et avenir. Mais pour Roupnel, le passé n'est pas plus réel que l'avenir. Et le passé proche (le tout juste passé) n'a aucune supériorité ontologique sur le passé lointain. Ce qui vient tout juste de passer est peut-être encore plus mort que cet autrefois que la mémoire parvient à recomposer.

Dans *L'Intuition de l'instant*, Bachelard s'efforce donc d'expérimenter la durée bergsonienne. Mais en vain ! C'est Roupnel qui a raison ! La durée n'est pas une donnée immédiate de la conscience. Ainsi « On se souvient d'avoir été, on ne se souvient pas d'avoir duré » (p.34) ! La durée ne peut directement s'éprouver sur aucune dimension du temps. L'attention, comme le souvenir, n'atteignent que des événements : toujours des broderies et jamais l'étoffe, toujours des accidents et jamais la substance, toujours des événements et jamais la durée. Si petit que soit un fragment de durée, il est fait de micro-événements. Bref, « le temps ne se remarque que par les instants... c'est une poussière d'instant » (p.33). Et c'est seulement par une reconstruction rationnelle que nous donnons à ces instants l'apparence de la continuité en

utilisant les cadres sociaux de la mémoire, comme l'a bien montré le sociologue Maurice Halbwachs. Bref la durée n'est qu'une métaphore ! Quant à la pensée de l'avenir, ce n'est qu'un programme d'actions, une succession d'évènements sans durée. Bref « la durée est faite d'instant sans durée comme la droite est faite de points sans dimension » (p.20).

En restant fidèle aux deux critères que se donnait Bergson (le temps subjectif et le temps objectif) on peut donc contredire sa thèse. La durée n'est pas une donnée immédiate de la conscience, ce n'est qu'un effet de perspective. Elle fait problème, elle est à expliquer. C'est finalement la critique einsteinienne qui amènera Bachelard à l'arithmétisation complète du temps. C'est cet instant punctiforme qu'il faudra paradoxalement créditer d'une réalité psychologique. Et l'épreuve décisive consistera à reconstruire la sensation de durée à partir de la répétition rythmique des instants, ce qui obligera Bachelard, dans *La Dialectique de la durée*, à construire une « rythmanalyse ».

3. Atermoiements

Ce qui m'intéresse aujourd'hui dans *L'Intuition de l'instant*, ce sont les confidences de Bachelard qui nous confesse les difficultés de son apprentissage. Qu'il est ardu en effet, l'apprentissage du temps relativiste, du temps discontinu. Il faudrait réussir à concevoir

l'arithmétisation complète du temps, c'est-à-dire des instants sans durée. Il faudrait penser, contre la durée bergsonienne, la spatialisation du temps et concevoir l'instant comme un point d'espace temps (p.31). Et de même concevoir le discontinu, la nouveauté de l'instant. Quand le chat de Bergson saute sur la souris, nous pensons spontanément à la trajectoire du mal et nous cherchons toujours des causes antécédentes. Mais pour le chat de Roupnel (ou celui d'Einstein) il nous faudrait imaginer l'instant du mal, dans sa nouveauté radicale, coupée de tout passé et de tout avenir. La philosophie de Bergson est une philosophie de l'action, celle de Roupnel une philosophie de l'acte. En fait, éprouver l'intuition du temps discontinu ce serait éprouver la triple solitude du *cogito* cartésien qui est « sans communication avec les choses, sans communication avec le passé, sans communication avec les âmes étrangères » (p.37). Bachelard évoque Leibniz : si seul l'instant est réel alors nous sommes chacun des monades sans portes ni fenêtres (p.60). Dans la difficulté d'accéder au temps discontinu, Bachelard cherche une conciliation éclectique entre les deux doctrines. Mais comment conjuguer continuité et discontinuité ? En faisant de l'instant un atome de durée, un petit fragment de continu bergsonien ? Bachelard voudrait lester l'éphémère d'une vie ardente (p.26). Il insuffle à ces atomes temporels une épaisseur de vie : naissance, âge mûr, déclin et mort. On aurait donc bien des instants séparés par du vide, mais le temps se condenserait autour de noyaux d'actions. Toutefois, Bachelard se rend vite compte qu'à vouloir concilier ainsi les deux thèses adverses on cumule les difficultés de chacune d'entre elles. En fait cette tentative reste soumise au postulat que la durée est l'étoffe même du temps.

Il me semble que l'effort de pensée de Bachelard peut être compris ici selon trois dimensions : 1) la recherche d'un autre vocabulaire pour penser le temps ; 2) ce vocabulaire renvoyant en fait à la construction de nouveaux schèmes de pensée ; 3) enfin la prise de conscience de ce qu'on pourrait appeler, par anticipation, puisque le concept ne sera forgé qu'en 1938, l'influence des obstacles épistémologiques. Ces trois dimensions me paraissent constitutives de cette leçon d'indépendance intuitive dont parle Bachelard quand il dit qu'une véritable appropriation intellectuelle passe par la libération de l'intuition : « comme l'intuition du continu nous opprime souvent, il est sans doute utile d'interpréter les choses avec l'intuition inverse. » Et il ajoute « C'est par la dialectique des intuitions qu'on arrivera à se servir des intuitions sans risque d'en être aveuglé ». En quoi consiste cette dialectique des intuitions ?

Bachelard ajoute qu'il faudrait promouvoir ici une véritable « pédagogie du discontinu » (p.56). Il insiste beaucoup sur la nécessité d'inventer un autre vocabulaire du temps, ou plutôt de puiser dans les ressources du langage pour contrer le vocabulaire de la durée. Car le langage est ambigu. Il décrit le temps tantôt dans le vocabulaire de la durée et tantôt dans celui de l'instant. Certes dit Bachelard « La durée est dans la grammaire, dans la morphologie aussi bien que dans

la syntaxe » (p.40). Mais inversement, on peut dire que toute une partie du vocabulaire temporel est fait de métaphores spatiales : la ligne du temps, la flèche du temps, l'itinéraire de vie, la longueur du temps, le temps qui passe, s'écoule... Autrement dit, il faut opérer sur le langage un travail de pensée inverse de celui de Bergson. Bergson critiquait la spatialisation de la durée dans le langage. Bachelard tente au contraire de spatialiser le langage du temps. D'où une opération de traduction. Il ne faut pas dire « deux phénomènes sont synchrones s'ils se produisent toujours en même temps », mais « toutes les fois que le premier se produit, le deuxième se produit également ». Il ne faut plus dire en musique que la croche ne dure qu'un quart de blanche mais au contraire que c'est la blanche qui répète quatre fois la croche. Et que c'est de la répétition que naît, non pas seulement l'uniformité, mais l'illusion de continuité. Il faut donc remonter la pente du langage ou d'un certain langage en utilisant le vocabulaire spatial contre celui de la durée. Ce qui est intéressant ici c'est que Bachelard ne se contente pas de faire du langage un obstacle général. Il nous signifie que, bien que nous ne puissions sortir du langage pour penser, nous pouvons toujours travailler le langage avec le langage. Il y a là une première leçon de pédagogie que nous livre Bachelard. Apprendre exige un travail sur le langage, une opération de traduction.

Mais ce travail sur le langage n'a rien à voir avec l'obsession du mot juste ou le souci de l'hypercorrection sémantique. En fait, derrière les questions de vocabulaire, il y a bien une question d'intuition, dans la mesure où il nous faut réussir à penser autrement. Là où nous pensions durée, il nous faut penser désormais fréquence, répétition et rythme. Comment expliquer de l'aspect vectoriel de la durée – demande Bachelard ? L'instant ne passe pas. Comment rendre l'impression de la durée, des commencements et des fins ? Un processus qui dure c'est un rythme qui se produit à fréquence régulière. Un processus qui finit : c'est un rythme qui se ralentit... (p.50). Il ne faut plus demander « combien de temps » un phénomène se produit mais combien de fois il se répète. Et c'est avec des fréquences et des rythmes qu'il va falloir rendre compte de l'illusion psychologique de la durée. La durée n'est qu'une construction psychologique fondée sur l'habitude. D'ailleurs qu'est-ce que le moi, en dehors de la synthèse réalisée par l'instant ? Il en est du moi comme de l'atome, c'est un « bouquet de rythmes ». En fait, on s'aperçoit que ce que Bachelard désigne par l'hygiène intellectuelle revient à chercher à penser un phénomène avec des schèmes opposés. Au schème de la durée, il faut tenter de substituer les schèmes de la répétition (rythme, fréquence). Dans *La Formation de l'esprit scientifique*, Bachelard nous dira que le premier moment de toute pédagogie scientifique est précisément cette relativisation des schèmes. Par exemple il nous parlera des difficultés à concevoir les lois de Kepler et en particulier le fait que les trajectoires des planètes sont elliptiques et non circulaires : que donc le soleil n'est pas au centre du système solaire. Et il rattachera cette erreur à la survalorisation de l'image du cercle. Or ici le cercle est bien un schème, c'est-à-dire une image dynamique qui déclenche un certain nombre de réflexes intellectuels : par exemple chercher le centre, vérifier l'équidistance, vérifier la fermeture... Le premier moment pédagogique est donc quelque chose qui s'apparente à une rhétorique de la suggestion et qui revient à se faire l'avocat de l'ellipse. L'ellipse n'est pas un cercle aplati : c'est plutôt le cercle qui est une ellipse qui a mal tourné ! Apprendre c'est donc travailler les schèmes.

Bien que le concept d'obstacle épistémologique ne soit pas encore élaboré, Bachelard fait référence ici à l'idée du germe et à la conception préformiste qui nous interdit de penser la nouveauté radicale de l'instant. Au lieu de penser le germe comme commencement absolu, nous le saisissons comme prolongement d'un avant. Et nous croyons spontanément que le germe contient déjà tout ce qui va venir par la suite. Certains biologistes préformistes du XVII^e siècle - et même certains philosophes comme Leibniz - pensaient que toute l'humanité était contenue en germe (un peu comme pour les poupées russes) dans notre mère à tous, l'Eve première. Dans *L'intuition de l'instant*, Bachelard s'arrête précisément au seuil du travail scientifique de conceptualisation. Il en reste à une préparation psychologique, à un travail sur l'intuition. Le moment n'est pas encore venu de mettre totalement en cohérence métaphysique du temps et théorie quantique. Mais, dans *La formation de l'esprit scientifique*, sur l'exemple de la physique classique (les lois de Kepler), Bachelard complètera cette pédagogie de l'intuition par une pédagogie du concept. On passera alors du travail sur le langage et sur les schèmes à un travail mathématique. Dans ce cadre on ne focalisera pas sur telle ou telle figure géométrique, par

exemple, mais sur les lois de transformation qui font passer d'une figure à l'autre. Cercle et ellipse deviennent alors des cas particuliers d'équations du second degré dans la géométrie analytique ou de transformations projectives. Restera ensuite à effectuer des allers-retours entre faits et raisons, entre les lois de Kepler et l'attraction newtonnienne.

Conclusion

L'intuition de l'instant nous donne donc – sur le cas de la lecture – une leçon sur ce que c'est qu'apprendre. Et cet apprendre peut être pensé comme problématisation.

On a vu comment le livre de Roupnel obligeait Bachelard à mettre en doute sa conception bergsonienne de la durée. C'est la dimension déconstructive de la problématisation. Un livre difficile heurte nos intuitions, nos habitudes de pensée, nos schèmes communs. Dans ce cas, apprendre c'est faire l'expérience de l'altérité. D'où une contorsion d'esprit qui nous oblige à développer les intuitions contraires aux nôtres. Ce qui implique un travail sur le langage et au-delà sur nos schèmes de pensée. Sans ce travail sur l'intuition, il ne peut y avoir véritablement conceptualisation. En particulier les concepts scientifiques ne peuvent être compris.

Mais on a vu aussi comment Bachelard reconstruisait le problème en adoptant d'ailleurs les critères de Bergson (le temps comme mesure du mouvement et le temps subjectif) donc sans changer les conditions du problème, mais en montrant que la solution bergsonienne ne répondait pas aux conditions mêmes du problème tel que Bergson les posait.

On saisit bien également, dans ce livre, l'émergence des positions philosophiques de Bachelard qui seront répétées et reprises par la suite. L'apprentissage se fait dans un temps discontinu. On n'est pas dans une perspective de développement (comme chez Piaget) : les actes intellectuels sont des émergences. C'est pourquoi d'ailleurs le passé intellectuel n'est compréhensible que par récurrence. On comprend ses erreurs seulement dans le rétroviseur pour ainsi dire. D'autre part, l'apprentissage (en particulier celui des concepts scientifiques) ne se fait pas par élargissement et même réorganisation de schèmes mais plutôt par un double travail sur les schèmes. Il s'agit de chercher des schèmes alternatifs à ceux du sens commun, mais également d'inhiber ces schèmes du sens commun qui sont toujours prêts à resurgir (Houdé, 1995).

Enfin, à travers cette expérience philosophique, Bachelard nous aide à comprendre que savoir c'est « s'y connaître » comme le disait Reboul (1980). Il faut s'y connaître en philosophie pour écrire cette méditation sur le temps, ce qui implique, non seulement de connaître les thèses des philosophes (savoir *ce que* Bergson a dit, mais encore savoir lire de la philosophie ce qui requiert des postures intellectuelles spécifiques), savoir discuter de leurs thèses... Bref il y a une foule de savoirs *comment* impliqués dans cette affaire. Enfin, le travail d'apprentissage revient ici à infirmer ses intuitions et en construire d'autres mais en les fondant en raison. C'est-à-dire en accédant à du savoir *pourquoi*. Bachelard définissait la culture intellectuelle comme l'élimination progressive de la contingence du savoir... Dans cette expérience de lecture, Bachelard nous livre quelque chose des pratiques du savoir et de l'apprendre philosophiques.

Bibliographie

BACHELARD G. (1950), *La Dialectique de la durée*, Paris, PUF, (1936).

BACHELARD G. (1970), *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, (1938).

BACHELARD G. (1970), *Le Rationalisme appliqué*, Paris, PUF, (1949).

BACHELARD G. (1973), *L'intuition de l'instant. Etude sur la Siloë de Gaston Roupnel*, Paris, Gonthier, (1932)

- BARTHES G. (1970), *Lautréamont*, Paris, José Corti, (1939).
- BARTHES R. (1973), *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil.
- BERGER G. (1964), *Phénoménologie du temps et prospective*, Paris, PUF.
- BERGSON H. (1965), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, (1889).
- FABRE M. (1989), *L'enfant et les fables*, Paris, PUF.
- FABRE M. (1995), *Bachelard éducateur*, Paris, PUF.
- FABRE M. (2001), *Gaston Bachelard. La formation de l'homme moderne*, Paris, Hachette.
- HOUDE O. (1995), *Rationalité développement et inhibition*, Paris, PUF.
- HUSSERL E. (1964), *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, (1905).
- MERLEAU-PONTY M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- PINEAU G. (2000), *Temporalités en Formation*, Paris, Anthropos.
- REBOUL O. (1980), *Qu'est-ce qu'apprendre ?*, Paris, PUF.
- ROUPNEL G. (1927), *Siloë*, Paris, Stock.