

Ilona Błocian, Paweł Dybel, Marta Ples-Bęben

Cogito et le monde des images

Entretien avec Paweł Dybel

Ilona Błocian : Je suggère de commencer la conversation en attirant l'attention sur le cadre général de la conception de Gaston Bachelard. La conception de l'homme repose sur la reconnaissance de l'ordre imaginal comme premier et essentiel dans le fonctionnement de l'esprit humain. L'homme est un être imaginaire. Il est impossible de visualiser l'expérience humaine, tangible et complète, de la visibilité sans imagerie. L'imagerie imprègne la plupart des domaines essentiels de l'activité humaine consciente et inconsciente. Cette approche est très inspirante pour les recherches contemporaines sur l'image, sa présence dans notre culture et dans la société numérique.

Paweł Dybel : Je voudrais poser la question suivante : est-ce que Bachelard a vraiment réussi à surmonter le dualisme qui divise le psychisme humain, d'un côté marqué par un élément d'image et d'imagination et d'un autre côté par un élément rationnel ? Il est pour moi évident que telle est son intention et que la manière avec laquelle il comprend la relation de ces deux éléments l'un à l'autre va au-delà des approches antérieures, assez grossières de cette opposition. Il faut aussi apprécier son effort de formuler une telle conception de l'image qui pourrait fonctionner en tant que point de référence commun pour la connaissance scientifique relatif à la rationalité et pour la connaissance poétique liée à l'image et à l'imagination.

Mais comment concilier cela avec sa thèse que dans le premier type de connaissance, l'élément d'image est essentiellement un obstacle qu'il faut éliminer ? L'affirmation sur l'unité primaire et initiale du processus cognitif, fondée sur l'imagerie de la psyché humaine, n'est-elle pas alors un peu une déclaration vide ? Après tout, la connaissance ne se décompose-t-elle pas en deux formes complètement différentes qui ne semblent pas avoir grand-chose en commun ?

Marta Ples-Bęben : La question de l'unité/dualité de la philosophie de Bachelard – « l'homme du poème et du théorème » comme l'a dit Georges Canguilhem en soulignant l'existence des deux versants de la pensée bachelardienne – est très actuelle et vivement interprétée par des commentateurs de cette philosophie à plusieurs niveaux. Il faut évoquer ici la position de François Dagognet, en tant qu'un symbole de cette multiplicité et de complexité interprétatives. Dagognet cherche chez Bachelard de l'unité au niveau de l'écriture, en créant aux fins de son interprétation la notion du « bibliomène » qui devient pour lui l'unité fondamentale d'interprétation, créée à partir de l'essence du livre, en effet : de l'écriture.

A mon avis, et c'est là que nous différons, on peut observer chez Bachelard une relation profonde qui lie son épistémologie et sa poétique. Néanmoins il ne s'agit ni de la compatibilité de point de départ, ni de l'unité des objectifs ou de la méthode. Et il ne s'agit pas non plus de l'unité au niveau du sujet, même si c'est l'être humain vu comme enraciné dans les images et habité par des images qui devient toujours le point de référence. En revanche, je conçois ici la relation de complémentarité, la relation liant le savoir en tant que la construction objectivante et les images poétiques générées par la fonction de l'imagination créative. La science visant à l'abstraction devra supprimer tous les éléments concrets en tant qu'obstacles épistémologiques tandis qu'en effet l'imagination se réfère aux réalités concrètes. Ainsi ce jeu de l'abstrait et du concret (la question profondément analysée par Maryvonne Perrot) serait fondé sur la complémentarité de la connaissance et du sentiment, de l'objectivation et de la subjectivité, de la raison et de l'imagination.

Iłona Błocian : J'ai une autre idée en cette matière. Il me semble que la reconnaissance de deux voies dans le développement humain est bien établie : la structure et l'importance des sources du langage, l'importance des stimuli acoustiques et visuels. Ils ne sont pas les mêmes ; ils opèrent de manière autonome. Dans notre cognition, cependant, ils s'imposent et synthétisent. En termes anthropologiques de développement humain, l'importance et le développement précoce et les activités des centres qui leur sont associés sont souvent marqués ; cependant, est souvent soulignée ici la validité du sens de la vue et des stimuli visuels (aussi, par exemple, dans l'approche de G. Durand). Si nous devons conclure sur ces bases, cette unité pourrait être vue dans la conception de Bachelard comme une combinaison de l'activité de nombreuses voies de la cognition sensorielle et de leur regroupement en fonction des préférences liées aux besoins humains (par exemple, les archétypes de sécurité et d'habitation). Le processus d'élimination ou plutôt de "suspension" de la signification de ce type d'imagerie serait donc associé à une tentative de dépassement des sens originellement "utilitaire-individuels" et à une tentative de dépasser encore cet horizon pour d'autres applications possibles, plus larges, nouvelles, sans parler d'une tentative de connaître leur essence ou d'autres modes de fonctionnement possibles.

Marta Ples-Bęben : Notre discussion démontre la multiplicité des interprétations possibles de la philosophie bachelardienne par rapport auxquelles on peut chercher l'unité de cette pensée, selon moi doublée seulement en apparence. D'un autre côté – et c'est fortement présent dans ce que Paweł Dybel a dit – la polémique avec la thèse de l'unité peut aussi concerner des niveaux et contextes différents.

Paweł Dybel : J'insisterai sur l'hétérogénéité de cette philosophie. Je reprendrai un fil lié à une autre dimension de cette hétérogénéité. On peut trouver la source de la division traditionnelle du psychisme humain en éléments de raison et d'imagination, dans la tradition de la philosophie française. Il s'agit d'une manière dans laquelle ces éléments ont été vue par Descartes. Une caractéristique importante de cette approche était qu'elle dégradait le rôle de l'élément d'imagination poétique

au profit de l'élément de rationalité, dont le prototype était la méthodologie des sciences exactes. Sans doute Bachelard veut dépasser le caractère trop dogmatique et limité de cette approche, en arguant que le cogito est aussi un foyer d'imagination. En plus – le cogito se constitue par le cogitatum de son imaginaire. Mais si tel est le cas, comment alors cet élément d'imagination/d'image se rapporte-t-il à l'élément de rationalité, à la pensée scientifique ? Comment le cogito éclat-t-il plus tard en pensée et en image poétique ? Comment cette pensée émerge-t-elle sur la base de la couche source des images primitives archétypales ? N'est-ce donc pas, après tout, quelque chose qui a une autre origine que celle de l'image ?

Il semble que pour résoudre ce dilemme, il faudrait montrer comment la pensée naît à partir de ce qui est imaginaire, alors que selon Bachelard, sous cette forme ce dernier constitue un obstacle à la connaissance scientifique qu'il faut supprimer. Dans ce cas-là, que reste-t-il alors comme pensée après cette suppression ? Est-ce qu'on peut aussi parler d'une certaine forme de ce qui est pictural ? Ou de quelque chose de complètement différent ?

Dans *Être et le Temps* Heidegger, en déconstruisant (*Abbau*) le cogito cartésien, a démontré que c'est une notion trop étroite pour exprimer le phénomène existentiel de « la compréhension de la vie ». A cet effet, il a construit l'analytique de l'existence terminée par une nouvelle approche du phénomène du temps. Je ne trouve pas chez Bachelard un pareil geste de « déconstruction » par rapport à la structure du cogito établie par Descartes. J'ai l'impression que, malgré les intentions les plus sincères, Bachelard échoue dans les concepts de son discours à surmonter la thèse du rapport antagoniste de l'élément de l'image à l'élément de la pensée. Certes, il tente de réaliser une réhabilitation ontologique et épistémologique de l'élément d'image/d'imagination (ce qu'il faut apprécier). Néanmoins, la pensée rationnelle, qui dans son approche est l'élément de base pour la connaissance scientifique, semble avoir peu à voir avec la couche d'imagerie primaire qui est la source de l'imagination poétique.

Je veux poser la question suivante : comment ce langage abstrait de la science dérive-t-il des images archétypales, puisque cette transition se fait en éliminant l'élément d'image ?

Iona Błocian : Toute la question est extrêmement complexe. Tout d'abord, si l'on se réfère ici à la notion d'archétype, on a déjà affaire à la composition de traditions très spécifiques de diverses disciplines. Bachelard les emprunte à Jung, mais le concept n'a pas été inventé par Jung lui-même. C'est un terme ancien d'origine philosophique et il désignait diverses manières de l'utiliser et dans différentes traditions ; ce sont les idées de base selon lesquelles le monde a été créé. Dans les approches ultérieures, le concept se référait à des structures mentales pures d'un degré de généralité plus élevé que les idées (une idée modèle originale présente dans l'intellect divin (idée-archétype)- pour Malebranche). Jung a choisi un concept qui n'avait rien à voir ni avec la psychiatrie, qui était sa spécialité, ni avec le

dictionnaire de la naissante psychologie. C'est un choix très spécial. Il leur donne des significations imposées de représentations collectives des premières approches sociologiques (M. Mauss, H. Hubert), de certaines fractions de concepts psychologiques (idées fixes subscientes de P. Janet), de concepts anthropologiques et évolutifs (schémas de comportement ; *patterns of behaviour*) et il l'utilise, pour autant que je sache, toujours avec cette façon multidimensionnelle pour en comprendre le concept. On pourrait dire qu'à une certaine forme philosophique de structures organisant les processus de la réalité (par rapport au plus large espace de compréhension de l'ontologie de l'inconscient) il a superposé la pensée de leur activité mentale (origine-évolutive et connexion avec les pulsions) et de ses effets quant à son influence sur la vie mentale humaine (psychologique et biographique) également dans sa forme collective historique, culturelle et sociale (imagination collective). Comme on peut le voir, ces dimensions sont nombreuses, et le plus souvent à divers stades de la pensée de Jung, certaines d'entre elles dominaient. Si l'on devait les rapporter en plus à leurs interprétations kantienne (ce qui d'ailleurs se retrouve dans la pensée de Jung), alors, en dehors de toutes les sphères dans lesquelles les structures archétypales sont actives, on pourrait reconstruire une approche de certaines formes potentielles de *noumena*, non directement reconnaissables, ne donnant qu'indirectement dans la série d'images générées, des schémas de sens qui ne peuvent être qu'approximés herméneutiquement. Et si c'est le cas, alors la forme tangible la plus profonde de l'archétype ce sont des significations générales, des "sémanthèmes".

Bachelard prend le concept de Jung ("archétype", "image archétypale") au sens le plus souvent anthropologique (structures ordonnant les espèces, expérience humaine de la réalité, fondement de la vie mentale), mais cela ne signifie pas du tout – même à supposer qu'il ne s'est pas consacré à l'étude du développement de ce concept – que dans le cas d'analyses concrètes, d'interprétations concrètes et d'applications concrètes, il n'avait pas à impliquer tous les horizons théoriques auxquels Jung faisait référence. Le concept est multicouche – de la "sémantique" à l'évolutionnaire, et en même temps de nature formelle, porteurs innés d'une *facultas praeformandi*. Ma réponse est donc que dans le concept d'archétype il y a aussi (avec beaucoup d'autres) le sens de structures formelles, *a priori* affectant toute expérience possible.

Marta Ples-Beben : Je propose de suivre encore une autre piste. D'après moi on peut saisir chez Bachelard une idée de l'imagerie fondamentale qui caractérise le cogito. Examinons par exemple le passage (un peu long) de l'introduction de *La formation de l'esprit scientifique*. Bachelard y distingue les trois étapes du développement de l'esprit scientifique – donc du processus par lequel l'esprit passe du concret (d'image) à l'abstraction (de la science):

« Dans sa formation individuelle, un esprit scientifique passerait donc nécessairement par les trois états suivants [...] ».

1° L'état concret où l'esprit s'amuse des premières images du phénomène et s'appuie sur une littérature philosophique glorifiant la Nature, chantant curieusement à la fois l'unité du monde et sa riche diversité.

2° L'état concret-abstrait où l'esprit adjoint à l'expérience physique des schémas géométriques et s'appuie sur une philosophie de la simplicité. L'esprit est encore dans une situation paradoxale : il est d'autant plus sûr de son abstraction que cette abstraction est plus clairement représentée par une intuition sensible.

3° L'état abstrait où l'esprit entreprend des informations volontairement soustraites à l'intuition de l'espace réel, volontairement détachées de l'expérience immédiate et même en polémique ouverte avec la réalité première, toujours impure, toujours informe » (*La formation de l'esprit scientifique*, Paris 1975, p. 8).

Pour Bachelard la formation de l'esprit scientifique est un processus qui peut être analysé en deux perspectives : individuelle et collective (il le précise dans les autres parties de *La formation...*). C'est le processus dans lequel on quitte la perception et l'expérience sensible vers la construction intellectuelle (qui peut être parfois polémique envers ces premières). L'intention de la psychanalyse de la connaissance scientifique est de supprimer des obstacles épistémologiques, de se démarquer du concret pour parvenir à l'abstraction. La connaissance scientifique ne peut survenir qu'après le surmontement du concret (resp. de l'imagerie). Notons que l'idée de la nécessité du dépassement de l'imagerie présuppose son existence même à sa racine, comme le confirme le passage cité, mais aussi dans bien d'autres textes de Bachelard.

Ilona Błocian : Bachelard fonde dans une large mesure une partie de sa conception de l'homme et du rôle de l'imagination dans le monde sur des approches psychanalytiques de l'inconscient. Il engage des références et une polémique avec Freud ("psychanalyse de l'esprit scientifique"), et il continue affirmativement et beaucoup plus profondément avec la pensée de Jung sur l'importance de l'inconscient iconique, archétypal, opérant à travers les structures générales de l'expérience et le rôle des images primordiales.

Paweł Dybel : Mon prochain doute est lié à la manière dont la conception de Bachelard se rapporte aux concepts psychanalytiques d'imagination et d'archétypes. Pour Bachelard, la théorie des archétypes de Jung était une inspiration d'une grande importance. Néanmoins, la théorie jungienne a subi dans la pensée de Bachelard une transformation signifiante. Cette relation est clairement visible dans l'affirmation du philosophe français selon laquelle le cogito peut rêver et le contenu de la rêverie vient de l'inconscient. Cette approche implique que la rêverie du sujet lui-même est un résultat de l'activité rationnelle (ou quasi-rationnelle) en tant qu'un acte de conscience, et le "contenu" même de la rêverie, c'est-à-dire l'image/l'archétype, est un dérivé de l'inconscient. En d'autres termes, dans une rêverie, l'image primordiale qui vient de l'inconscient est rationnellement traitée par la conscience – et ainsi elle se constitue en tant qu'image. Mais le cogito de

Bachelard n'est pas le cogito de Descartes où l'acte de penser présuppose la transparence complète du sujet pensant.

Marta Ples-Beben : Permettez-moi de faire une petite parenthèse, car j'aimerais toucher l'un des fils que je trouve dans ce contexte très intéressant. Je trouve dans l'évocation bachelardienne du *cogito* de Descartes une sorte de jeu que l'on peut appeler – en suivant Bachelard – un jeu de négation (de dire « non »). Tant la philosophie de Descartes que le paradigme épistémologique inauguré par la compréhension de la rationalité qu'elle contient, constituent une sorte d'inspiration négative pour Bachelard, car il faut bien souligner que le *cogito* de Bachelard ne veut pas être identique à celui de Descartes. Il est néanmoins important que Bachelard utilise une terminologie cartésienne, renvoyant ainsi à la tradition dont il hérite et par rapport à laquelle il prend ses distances.

Les références négatives de ce genre sont nombreuses chez Bachelard qui fait du « non » un élément important de sa méthode philosophique. C'est un aspect du bachelardisme que je trouve particulièrement digne d'attention et de réflexion, non seulement d'un point de vue de l'histoire de la philosophie, mais aussi à cause de ce qu'il nous apprend sur l'approche même de Bachelard sur l'essence de la philosophie et sur l'acte de philosopher. Je pense que cela vaut la peine de le rappeler aussi dans le contexte dont nous parlons, c'est-à-dire la relation : Bachelard – psychanalyse.

Ilona Błocian : La conception de l'homme en psychanalyse n'est pas homogène, et Bachelard construit en grande partie la sienne en référence à elle, mais avec des changements significatifs dans le statut de la raison et de la conscience. Cependant, il reprend l'idée de multiplicité dans le psychisme (Ellenberger parle à ce propos de *personality cluster*) ; la multiplicité des quasi-sujets formée par le dualisme du “moi conscient” et de la sous-personnalité inconsciente (Freud), c'est déjà la multiplicité des sous-personnalités inconscientes entourant le “moi” conscient (Jung). Cette multiplicité inconsciente peut se dissocier en états pathologiques, et peut aussi devenir la base pour façonner le processus menant à l'accomplissement de soi en tant que totalité consciente de soi (Jung) grâce au processus d'individuation. La question est de savoir dans quelle mesure, selon les termes de Bachelard, la multiplicité inconsciente influence réellement l'activité de Cogito. Ce n'est certes pas un “cogito pur”, mais celui qui est conditionné par le contenu et la dynamique des processus inconscients. Bachelard assume la fonction d' “infra-moi” comme une certaine polyphonie de l'inconscient. Les proportions dans la reconnaissance de “l'importance”, pour ainsi dire, de ces sphères de l'esprit et de la psyché dans les termes de Bachelard sont différentes de celles des conceptions des psychanalystes.

Paweł Dybel : Après tout, ce “contenu” inconscient de la rêverie n'est rien de plus qu'une image primordiale archétypale qui a, en quelque sorte, sa propre potentialité, et l'acte de rêverie lui-même est traité comme un acte mental conscient

pendant lequel l'image est adéquatement élaborée. Et ce n'est qu'en conséquence qu'elle devient accessible à la connaissance poétique. Il n'est pas difficile de remarquer que dans cette approche la couche d'image est non seulement étroitement liée à l'acte mental du cogito, mais qu'elle joue un rôle secondaire par rapport à celui-ci. Après tout, c'est le cogito conscient qui rêve en développant le contenu inconscient de sa rêverie. Il le traite donc instrumentalement.

D'ailleurs, cette approche, supposant le rôle décisif de la conscience dans la formation d'une rêverie, ignore ce que Freud a montré significativement dans son livre sur les rêves. Selon lui l'inconscient n'est pas seulement le contenu du rêve, mais il façonne aussi de manière substantielle sa forme. C'est pourquoi nous avons l'impression de l'absurdité de ce que représentent les rêves. Freud admet donc en quelque sorte un cogito inconscient dont l'acte de pensée avec les images, et les lois qui le définissent, sont fondamentalement différents de ceux qui s'appliquent à la conscience. En faisant du cogito conscient le sujet d'une rêverie, Bachelard rejette par avance une telle possibilité. Je pense que c'est la limite de son concept de rêverie, c'est-à-dire sa pensée en images.

Iłona Błocian : Il est difficile de ne pas être d'accord avec le fait que Bachelard voit différemment la dynamique de l'inconscient. Il semble qu'il privilégie vraiment le moment d'intégration du contenu inconscient, sa divulgation et le moment d'être positivement impliqué dans le mouvement créateur de culture. En termes psychanalytiques, c'est un processus beaucoup plus dramatique, lié précisément aux difficultés d'intégration, à l'anarchie, à la subversion et à l'inadaptation. Cependant, il est aussi parfois perçu comme un processus potentiellement vivifiant dans la psyché dans lequel l'authentique sort du tout, ce qui conduit vraiment à un développement possible en cassant des modèles d'ajustement fossilisés.

Paweł Dybel : Dans son concept d'image poétique, de rêverie et d'imagination, Bachelard a inclus quelques moments très intéressants et originaux qu'on ne retrouve ni chez Freud ni chez Jung. Et c'est ce qui est dans sa pensée le plus précieux. Cependant je crois que malgré la volonté manifeste de Bachelard de déterminer sa propre conception du psychisme et d'imagerie en tant que moniste, nous retrouvons une conception dualiste. Il y a une nette rupture entre la manière de compréhension des éléments imaginatifs et rationnels dans la psyché humaine, ce qui conduit à la dégradation de l'inconscient au rang de "contenu" d'une rêverie et par conséquent – à la perception du processus de mise en forme des images tel que défini par le cogito conscient. C'est pourquoi les thèses concernant la complémentarité des éléments imaginatifs et mentaux dans le psychisme humain, les tentatives de montrer qu'ils proviennent d'une racine d'imagerie primordiale, constituant ses deux versions différentes, sont chez lui purement déclaratives.

Iłona Błocian : Le Cogito de Bachelard est un cogito multidimensionnel; pourrait-il être qualifié comme "cogito dispersé" ?

Pawel Dybel : Je ne suis pas très convaincu par la proposition selon laquelle en essayant de rompre avec le cadrage de la conception de Bachelard au sein de l'opposition monisme versus dualisme, on contredit la notion de "cogito dispersé". Pour moi, le "cogito dispersé" est aussi un énoncé déclaratif, non suivi d'une transformation conceptuellement radicale de ce concept. Au moins de manière similaire à Derrida, chez qui la notion de dissémination ou de diffusion du sujet implique la fragmentation effective et la transformation constante de sa structure originelle, ce que ne permet pas le cogito cartésien. Dans les diverses manifestations du cogito de Bachelard, nous n'observons que de ses diverses formes, alors que sa structure initiale reste identique. Alors pourquoi ce type de cogito uniforme devrait-il être "dispersé" ?

Parler de la "dispersion" du cogito serait justifié si on pouvait montrer que la conception de Bachelard a radicalement transformé, voire rejeté, le concept cartésien de cogito et qu'il démontre que ce cogito est capable de prendre des formes radicalement diverses, non réductibles aux manifestations différentes d'une même essence. Si, cependant, on supposait hypothétiquement qu'une telle transformation a lieu ici, alors ce ne serait certainement pas une conception moniste dans laquelle les diverses manifestations de la psyché humaine sont réduites à une seule racine.

A mon avis, d'autre part, le fait que la "dispersion" du cogito dans un sens si radical n'est pas mentionnée dans la conception de Bachelard, résulte de ce qu'il donne au sujet conscient un rôle clé dans le processus de la formation des images émergeant dans les rêveries. Ce sujet conscient/cogito est essentiellement uniforme, ce qui exclut la possibilité de parler de sa dispersion. En même temps, cela soulève cependant le problème susmentionné de la justification ontologique et épistémologique du rôle de l'élément imaginaire/d'image dans le processus de communication du sujet humain avec le monde.

Bachelard estime à juste titre que la tradition (venant de Descartes) de pensée philosophique et scientifique, qui privilégie l'élément de rationalité dans le cogito (ou même identifie ce cogito à la rationalité), comprend ce cogito de manière trop étroite. Sans doute il a aussi raison lorsqu'il prétend que cela résulte d'une dégradation injustifiée du rôle de l'élément imaginaire/d'image dans le processus cognitif. Il n'est donc pas étonnant que dans sa conception de la psyché humaine, il essaie de surmonter cette limitation et, en se référant à la théorie des archétypes de Jung – et en même temps la transformant – montre à quel point la pensée est enracinée dans l'imagerie primordiale. Je tiens à souligner que je crois que cette tentative est peut-être l'aspect le plus intéressant et original de sa conception. Cependant, je soutiens que cette tâche n'a été que partiellement réussie. Car ces deux éléments, comme le dit Bachelard, apparaissent encore. En ce sens, il s'agit encore ici de dualisme.

Ilona Błocian : Je le vois plus positivement. Cette division et cette pluralité n'étaient pas vraiment saisies par Bachelard autant qu'en psychanalyse, le sujet même de son analyse était différent. Après tout, ce n'était pas une seule personne, biographiquement impliquée dans un conflit ou en proie à un réseau de symptômes, qui rendait la vie quotidienne impossible, mais une image littéraire avec toute sa beauté, sa "sincérité" et son art du style. Ce sont des perspectives très différentes et elles déterminent la force de certaines conclusions.

Marta Ples-Bęben : Bien sûr c'est la question à débattre de savoir comment comprendre le concept même de « cogito dispersé » et quel degré de radicalité de la transformation du cogito il devrait comprendre. Indépendamment de ces discussions je voudrais défendre la thèse sur la multidimensionnalité du cogito chez Bachelard en rappelant ici deux fils qu'on peut suivre. Tout d'abord, Bachelard considère l'être humain dans de nombreux contextes différents, en analysant son fonctionnement dans des domaines souvent éloignés, distincts. Et c'est dans cette perspective – du multi-contexte, de la dispersion – qu'on peut envisager cette thèse.

Quant au deuxième fil, je voudrais me référer à *La poétique de la rêverie* comme un point de référence, où Bachelard pose une question très intéressante, en demandant si le rêveur peut être sûr qu'il est celui qui rêve¹. Précisons tout de suite que sa réponse est négative, ce qui l'amène à distinguer le cogito du rêveur des rêves et le cogito du rêveur des rêveries. Bachelard sans approfondir cette question – après tout, il reste un philosophe de la rêverie du jour – s'éloigne dans cet énoncé à la fois du sujet cartésien, qui reste identique à lui-même indépendamment de ce qu'il éprouve (car tout est pensée ou sentiment d'un même sujet) et de la psychanalyse qui suppose la continuité de la conscience rêvante et pensante (bien que cette continuité doive être mise en évidence dans le processus analytique). Dans une rêverie diurne le sujet reste identique à lui-même, mais il n'est pas exclu – comme le signale Bachelard – qu'il existe des situations dans lesquelles cette continuité et cette homogénéité de l'identité peuvent être mises en doute.

Ilona Błocian : La conception de l'homme de Bachelard est non-dualiste, elle peut être comprise comme faisant les mêmes tentatives que d'autres conceptions de l'anthropologie philosophique.

Paweł Dybel : La thèse principale de Bachelard, c'est-à-dire l'indication de l'essence de la relation liant la psyché humaine avec l'image, nous permet de traiter sa conception comme appartenant au domaine de l'anthropologie philosophique. Cette conception vise à montrer comment se constitue la subjectivité humaine. Puisque Bachelard – ce que personne n'a fait avant lui – fait ressortir le rôle clé de l'enracinement de toutes sortes de processus cognitifs dans la sphère d'image, cela

¹ « Mais un rêveur, un vrai rêveur qui traverse les folies de la nuit, est-il si sûr d'être lui-même ? Quant à nous, nous en doutons [...]. Le rêveur de la nuit ne peut énoncer un cogito. Le rêve de la nuit est un rêve sans rêveur » (*La poétique de la rêverie*, Paris 1968, p. 20).

détermine l'originalité de sa conception de l'être humain et, en même temps, sa spécificité par rapport à la tradition du XXe siècle.

Une lecture similaire de l'œuvre de Bachelard est légitime. À la manière dont il montre l'enracinement du psychisme humain dans la sphère d'image, on peut voir les implications pour sa construction d'une nouvelle conception de l'être humain. Mais seulement les implications, puisqu'une telle conception n'a pas été par lui explicitement créée. Ensuite, l'auteur qui l'entreprend, devrait en développant ces implications, replacer cette conception dans le contexte de la tradition de l'anthropologie philosophique du XXe siècle, dont les fondements ont été posés par Max Scheler, Helmuth Plessner et Arnold Gehlen. Ce n'est qu'alors qu'il sera possible de faire pleinement ressortir l'originalité de cette conception dans le contexte des traditions mentionnées.

Marta Ples-Bęben : Nous parlons beaucoup des inspirations de la philosophie bachelardienne, ainsi que de ce qui la distingue des autres théories de l'être humain, de la connaissance et de l'image. C'est compréhensible, surtout dans le contexte du rapport variable et ambigu de la pensée de Bachelard à la psychanalyse. Cependant il me semble que dans le contexte des position de Paweł Dybel il vaut la peine de poser la question de l'influence de Bachelard sur les recherches ultérieures sur l'image et l'imaginaire. Il s'agit tant des projets qui prolongent le bachelardisme que de ceux qu'on peut qualifier comme post-bachelardiens, c'est-à-dire dépassant le cadre de la philosophie bachelardienne ou polémiquant avec elle. Je poserais la question suivante : est-il possible de philosopher sur une image aujourd'hui sans considérer la philosophie de Bachelard au moins comme une inspiration négative ?

Un examen détaillé de ces questions dépasse le cadre de notre discussion, mais il me semble qu'il vaut la peine de souligner l'importance de la pensée bachelardienne comme un point de référence pour de nombreuses projets avec un très large éventail de problèmes, souvent interdisciplinaires. Cette philosophie est actuelle et inspirante, et c'est pourquoi la question de la signification de Bachelard pour la philosophie contemporaine reste encore ouverte.

Ilona Błocian

Uniwersytet Wrocławski
ilona.blocian@uw.edu.pl

Paweł Dybel

Instytut Filozofii i Socjologii
Polskiej Akademii Nauk
pdybel@ifispan.edu.pl

Marta Ples-Bęben

Uniwersytet Śląski w Katowicach
marta.ples@us.edu.pl