

**Julien Lamy**

*L'être a-t-il besoin des mots ? L'existentialisme de la parole et le « projet ontopoétique » de Gaston Bachelard\**

*Bachelardiana*, n° 8, «Actualisation», 2013, pp. 1-25

Le poète parle au seuil de l'être.  
(G. BACHELARD)<sup>1</sup>

Nous proposons dans cet article des éléments d'investigation et d'interrogation en direction de ce que nous appellerons la « métaphysique bachelardienne ». Il s'agira plus précisément ici d'évaluer la possibilité, le sens et la valeur à donner à l'idée d'une ontologie poétique chez Bachelard – une « ontopoétique » – dans laquelle l'être se présente comme étant indissociable des images, des mots, du langage et du mode d'existence de l'être parlant. Nous délimiterons notre enquête à ce que nous prenons pour des essais de métaphysique concrète menés par Bachelard, immanents à ses recherches poétiques et épistémologiques, en laissant de côté dans le présent travail les travaux épistémologiques, qui méritent également une attention spéciale, mais que nous ne pouvons pas aborder ici sans risquer la surcharge du propos et la dispersion des analyses<sup>2</sup>. Nous chercherons en ce sens à identifier et à expliciter la métaphysique « en creux » de la philosophie de l'imagination poétique de Bachelard. Bien qu'une telle formule – « en creux » – ne soit pas en tant que telle très rigoureuse, dans la mesure où elle est plus métaphorique qu'explicative, elle nous permet néanmoins de désigner cette métaphysique immanente comme étant « implicite », non thématisée en tant que telle, Bachelard se contentant d'esquisses, d'essais ou de suggestions qui ne sont pas formalisés au sein d'un système complet d'axiomes, de définitions, de déductions. Il nous faudra en ce sens explorer les études consacrées à la création poétique, afin de mettre en évidence la philosophie du langage impliquée par la

\* We would like to thank the Director of *Bachelardiana*, Valeria Chiore, for allowing us to publish this paper. Nous remercions la Directrice de *Bachelardiana*, Valeria Chiore, de nous avoir permis de publier cet article – Ringraziamo la Direttrice di *Bachelardiana*, Valeria Chiore per averci permesso di pubblicare questo saggio.

<sup>1</sup> BACHELARD G., *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, Quadrige, 1957, réédition 2001, p. 2.

<sup>2</sup> Pour un exemple d'application de ce type d'approche de l'œuvre bachelardienne, mais cette fois sur le versant épistémologique, cf. notre étude : LAMY J., « Ritmo e materia in Gaston Bachelard », in BONICALZI F., MOTTANA P., VINTI C., WUNENBURGER J.-J. (s. dir.), *Bachelard e le 'provocazioni' della materia*, Genova, Il Melangolo, 2012.

conception bachelardienne du rapport entre l'être, les images et le langage, au sein de l'existentialisme de parole. Par une telle relecture de l'œuvre, nous espérons, de manière plus générale, pouvoir en montrer la puissance spéculative et l'audace métaphysique ; et convaincre de voir dans l'œuvre bachelardienne une alternative, qui mérite d'être prise au sérieux, aux approches de ces questions dans les courants dominants de la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle – à savoir, en schématisant et en simplifiant, le courant phénoménologique-herméneutique d'un côté, et le courant analytique-logiciste de l'autre.

Nous prendrons comme fil directeur pour notre enquête la conjonction entre des thèmes existentialistes et les déterminations ontologiques de la parole. Il s'agit de considérer que le mode d'existence de l'être parlant, quand il aborde au domaine proprement poétique, voire au domaine du Poétique, engage des ouvertures à l'ontologie, c'est-à-dire un accès à une certaine révélation d'être, qu'il s'agira d'expliquer et de clarifier. Notre objectif – à propos de ces aspects peu étudiés de l'œuvre, en dehors de quelques textes suggestifs qui seront rappelés – sera de déployer les aperçus féconds de cette double dimension existentielle et ontologique de la poétique bachelardienne. Sans prétendre à une étude exhaustive et systématique de la question, nous procèderons à quelques « coups de sonde » dans la pensée de Bachelard, et à l'identification de quelques « lignes de force » de la dimension ontopoétique qu'elle recèle. Nous avons pour cela suivi, en amont de l'écriture de ce texte, une « méthode du fragment », procédant en deux temps : 1) d'abord, un temps de lectures croisées (*lecture analytique*) : confronter les textes et faire résonner des fragments, pris dans divers ouvrages à des moments différents de l'œuvre, dans lesquels Bachelard avance, à l'occasion de ses enquêtes sur les images littéraires et les textes poétiques, des propositions impliquant un positionnement métaphysique sur la nature des relations entre l'être, les images et le langage ; 2) ensuite, un temps de mise en relation des textes (*lecture synthétique*) : rassembler les fragments recueillis en dégageant les logiques qu'ils mettent en œuvre, autrement dit suivre les lignes de pensée qui les ordonnent et les foyers de convergence qui permettent de les distribuer. Nous espérons ainsi pouvoir mettre à l'épreuve, et en évidence, notre thèse plus générale concernant le pluralisme ontologique de la pensée de Bachelard. Nous en verrons une expression spécifique dans le sens d'une ontologie dispersée, on pourrait même dire une ontologie « approchée », en reprenant le terme utilisé par Bachelard pour qualifier notre connaissance scientifique du réel.

Dans cette perspective, nous rencontrons principalement trois problèmes ou difficultés, qui orienteront et distribueront nos analyses.

1) On peut identifier en premier lieu un problème d'herméneutique, dans la mesure où, comme nous l'avons suggéré, on ne trouve pas de formalisation explicite d'une ontologie chez Bachelard. Ce dernier, au contraire, suggère même à différentes reprises qu'il faut substituer une « dynamologie » à l'« ontologie » (ce serait là une « révolution ontologique »), que ce soit dans le cadre de la science contemporaine et de la désubstantialisation du réel, ou dans celui de la poétique des images, de la fonction de l'irréel et de l'expression passionnée. Par ailleurs, Bachelard ne parle pas en tant que tel d'une « ontopoétique », mais plutôt d'une

ontologie des images et d'une ontologie poétique. Cependant, cette ontologie serait peut-être mieux qualifiée par le terme d'« ontopoétique » que par celui d'« ontologie », pour au moins deux raisons : non seulement parce que le terme d'ontologie a connu des telles inflexions de sens dans la philosophie contemporaine qu'il est difficile d'en démêler clairement toutes les significations, mais aussi parce que l'être n'y est pas approché selon l'axe du *logos* rationnel, à l'aide de concepts et de catégories, plutôt selon des lignes d'images et de mots, en suivant les axes de la rêverie et du langage. Toujours est-il que l'on constate une prolifération du mot « être » dans les œuvres bachelardiennes, ainsi qu'un usage du registre sémantique associé au mot « être », que ce soit avec le substantif « ontologie » ou le qualificatif « ontologique », sans pour autant que soit produit un travail de clarification conceptuelle. Bachelard, en effet, ne donne pas de définition univoque de ces termes, mais s'en sert pour structurer son discours ou orienter sa réflexion. On essaiera donc, sans prétendre dégager la grammaire générale de ces concepts dans les stratégies argumentatives mise en œuvre par Bachelard, d'en identifier l'usage sur la question de l'être du langage et des images de l'être, en restituant les indices textuels qui nous suggèrent une telle lecture « ontologisante » de la poétique bachelardienne.

2) En second lieu, on bute sur la position ambiguë que Bachelard adopte vis-à-vis de l'existentialisme. Il ne va pas de soi, en effet, de parler comme nous le faisons d'un existentialisme de la parole, bien que la formule soit elle-même présente chez Bachelard. La difficulté, c'est que l'existentialisme subit une critique constante chez Bachelard, souvent faite d'ironie, autant dans les travaux épistémologiques que dans les recherches poétiques. Quelle valeur peut-on alors donner à l'idée d'un existentialisme parole ou à un existentialisme poétique ? S'agit-il de considérer une forme d'existentialisme spécifique, comprise comme un mode d'existence de l'être parlant, qui serait acceptable pour Bachelard ? Si tel est le cas, sur quels critères se fonde la réhabilitation poétique de l'existentialisme ? Quelles différences et quels points communs un tel existentialisme peut-il avoir alors avec les thèses existentialistes que Bachelard rejette par ailleurs ? Bachelard ne s'en prend-t-il pas en fait à une certaine « vulgate existentialiste » de son temps, plus qu'à l'idée d'une approche existentielle de l'expérience humaine, notamment de l'expérience poétique, quand il condamne certaines thèses existentialistes ?

3) Finalement, on rencontre la question du statut de l'engagement ontologique qu'implique le fait d'accorder, comme le fait Bachelard, une puissance « ontologisante » à la rêverie poétique. De quel type d'ontologie s'agit-il alors ? Bachelard nous invite-t-il à penser que la poésie nous donne un accès spécial à l'être, pendant que la science de son côté désubstantialise le réel, rend problématique l'idée de chose et réduit le réel à l'observable ? Faut-il voir dans la parole poétique la possibilité d'un dévoilement de l'être, auquel nous n'aurions pas accès dans l'expérience ordinaire et dans la conception scientifique du monde ? Mais dans quelle mesure la rêverie, liée à l'imagination et à la fonction de l'irréel, peut-elle nous mettre en présence de l'être, alors qu'elle est sensée porter sur des entités imaginaires, des mirages, des chimères sans consistance ontologique ? L'imagination poétique n'est-elle pas en effet le vecteur d'une dissolution ou d'une néantisation de l'être ? Et si tel n'est pas le cas, si l'on donne crédit aux suggestions bachelardiennes les

plus audacieuses, en envisageant une prégnance ontologique des images poétiques, quelle consistance ontologique peut-on donner à l'être du poétique ? N'est-ce pas le mot, plus précisément le verbe et l'acte langagier qui donnent consistance à l'être, par l'expression et l'écriture ? L'être ne gagne-t-il pas une permanence, une stabilité, une réalité grâce à la parole et grâce aux mots ? En ce sens, n'y aurait-t-il pas une puissance « *performatif* » de la parole poétique ? Nous ferons fond, pour avoir prise sur ces questions, sur l'infexion de la méthode bachelardienne dans les enquêtes poétologiques, qui, partant de l'être de l'image et du mot (approche phénoménologique), s'orientera ensuite vers les images et les mots de l'être (approche ontopoétique). Nous entendrons alors par l'idée d'une puissance ontologisante de la rêverie le fait de la possibilité d'un mode d'être, ni totalement déterminé ni absolument indéterminé, qui émerge de/par la rêverie, et prend corps dans les mots par la parole poétique.

### *Une ontologie relative et pluraliste ?*

Comme nous l'avons indiqué précédemment, Bachelard ne parle pas d'« ontopoétique », et ne développe pas explicitement une ontologie générale, que ce soit comme enquête sur l'être en tant qu'être ou comme méditation sur le sens de l'être. Si l'on examine les œuvres et les titres des chapitres, on ne trouve presque aucune mention du terme même d'ontologie, en dehors d'un chapitre de l'*Essai sur la connaissance approchée*, où Bachelard accorde toute son attention au thème des ordres de grandeur, intégrant dans l'intitulé de la section la formule suivante : « Ontologie et épistémologie fractionnées »<sup>3</sup>. Sans entrer dans le détail des analyses techniques que Bachelard consacre au problème de la mesure dans ces pages difficiles, nous retiendrons l'association d'une ontologie à la question épistémologique de la précision dans les mesures expérimentales, le mot ontologie servant ici, nous semble-t-il, à désigner la référence de la mesure, autrement dit une réalité objective. Il s'agit en effet de voir dans quelle mesure les résultats expérimentaux obtenus par les scientifiques peuvent, selon les ordres de grandeur et les critères d'une exactitude approchée, « se graver dans la réalité »<sup>4</sup>. La condition pour poser une réalité dans le cadre de la physique, ainsi que le souligne ensuite Bachelard, c'est de pouvoir la détecter ou en mesurer l'action :

Il est bien entendu que pour nous, c'est l'action qu'il faut poser en premier lieu. L'existence est déduite de l'action. Ce qui ne peut être décelé par aucun appareil, doit être tenu pour non-existent, en physique. Rien même ne nous permet, en physique, de proposer des propriétés à un infiniment petit, et c'est déjà un abus de séparer une théorie des moyens expérimentaux qui doivent l'éprouver<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Cf. BACHELARD G., *Essai sur la connaissance approchée*, Paris, Vrin, 1927, réédition 1987, chapitre V, pp. 69-82.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 72.

Dans cette perspective, qui semble refuser le statut de réalité à ce qui ne peut pas être mesuré ou observé – cette position serait d'ailleurs à confronter et à comparer aux thèses radicales soutenues dans les mêmes années par le positivisme logique du Cercle de Vienne – il s'agit d'établir une liaison nécessaire entre l'existence d'une réalité et la possibilité que nous avons de la connaître du point de vue expérimental : tout ce qui ne pourrait pas être l'objet d'une expérience ne pourrait prétendre au statut de réalité existante. On se trouve là confronté à une attitude de refus de la métaphysique spéculative, au sens que lui donne la philosophie dite traditionnelle, c'est-à-dire en tant que spéulation qui détermine l'être d'une chose par déduction logique, à l'aide de définitions, de raisonnements et de concepts. On voit que pour Bachelard, dans le sillage de ce que l'on peut appeler la thèse kantienne sur l'être, selon laquelle l'existence n'est pas un prédicat que l'on pourrait déduire d'un concept, rien n'autorise à poser l'existence d'une chose en dehors de sa manifestation phénoménale :

On ne peut cependant d'aucune manière détacher l'existence des prédictats qui la manifestent [...] Le physicien n'admet pas une existence sans force, sans résistance, placide, inerte [...] Si l'être semble pouvoir être pensé comme substantif pur et absolu, c'est qu'il a un attribut que lui accorde sans discuter le sens commun et qu'il n'exprime même plus : la localisation<sup>6</sup>.

Que pouvons retenir de ces premiers éléments de réflexion ? Que nous apprennent, sur la manière dont Bachelard fait usage du terme d'ontologie, les analyses consacrées au problème de la mesure ? On soulignera que la première compréhension bachelardienne de la détermination ontologique nous renvoie à la réalité d'existence d'une chose ou d'un objet, et que « être » peut en ce sens se comprendre comme un équivalent d'« existence ». Il s'agit de définir l'être comme étant ou existant, dont on peut prouver, vérifier la réalité par des faits. Telle est « la foi ontologique du physicien »<sup>7</sup> : dans le champ de la science, c'est la détection expérimentale qui permet d'établir l'existence réelle de l'objet ; ce qui pourrait nous conduire à envisager, toujours selon Bachelard, « des degrés dans l'être », qui correspondent *in fine* « aux degrés de notre connaissance expérimentale »<sup>8</sup>. Ainsi, l'ontologie « fractionnée » ou « morcelée » suggérée par l'étude de la physique disqualifie par avance toute prétention à fonder une ontologie générale, qui absolutiserait l'être. Il y a des ordres de grandeur, des secteurs de réalité, des approximations de l'être, dont nous n'avons aucune raison satisfaisante de penser que l'on pourrait les réduire à un seul type d'être. L'absolutisation de l'être par le sens commun, liée selon Bachelard à l'expérience de la localisation, nous permet par contraste de comprendre que l'ontologie commune, ancrée dans des intuitions géométriques, et accordant immédiatement la réalité à ce qui peut être localisé dans un espace euclidien

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 75-76.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 75.

et fixé dans un lieu déterminé, dépend de la surdétermination du visuel (saisie à distance) et d'un privilège accordé à un type d'expérience perceptive (la vision). Dans *La poétique de l'espace*, Bachelard développera ces thèmes en parlant d'une géométrisation de l'ontologie issue de la situation privilégiée du « là », par la préoccupation de l'« être-là ». On soulignera par conséquent que l'être ne peut avoir le sens d'un absolu, d'une réalité en soi, que du point de vue subjectif, c'est-à-dire en fonction des intuitions immédiates du sujet. Toujours est-il que la position initiale de Bachelard vis-à-vis de l'ontologie présente aux moins deux propriétés : 1) la *relativation ontologique*<sup>9</sup>, c'est-à-dire la réduction de la détermination ontologique à une position d'existence d'une chose relative à nos moyens de connaissance et de détection, mais aussi relative à d'autres phénomènes avec lesquels cette chose est en relation (thèse critico-critique). Il s'agit en somme de « prouver l'existence par la relation », ce qui suppose que « la relation affecte l'être, mieux elle ne fait qu'un avec l'être »<sup>10</sup>. Il en découle alors une « exigence ontologisante »<sup>11</sup> : prouver discursivement l'existence de l'être dont on parle ; 2) le *pluralisme ontologique*, c'est-à-dire la circonscription des déterminations ontologiques à des régions d'être, ce qui conduit à la réduction de toute ontologie à une ontologie régionale, dans un sens proche où l'épistémologie bachelardienne ne reconnaît que des rationalismes régionaux, le rationalisme général ou intégral constituant au mieux un idéal régulateur de la réflexion philosophie sur la connaissance scientifique, un horizon idéal jamais atteint.

Cependant, il convient de souligner que ces restrictions et ces exigences ontologisantes, fixant l'usage légitime que l'on peut faire des déterminations ontologiques, dont on peut raisonnablement dire qu'elles ne seront jamais démenties ou abandonnées tout au long de l'œuvre épistémologique, et dont on peut même identifier la présence dans les ouvrages consacrés au temps, dans *L'intuition de l'instant* (1931) et *La dialectique de la durée* (1936), semblent relativisées voire transgressées dans le cadre des dernières Poétiques. Si les enquêtes matérialogiques sur les éléments visent à identifier la logique propre de l'imagination poétique, les lois objectives de variation, de transformation et de composition des images matérielles, en se fondant toujours sur un matériel d'explication – les livres écrits par les poètes – on pourrait penser que Bachelard change d'orientation avec les méditations audacieuses de *La poétique de l'espace* (1957) et de *La poétique de la rêverie* (1960), où l'on constate la prolifération des mots « être »,

<sup>9</sup> La notion de « relativation », utilisée par Bachelard dans *La valeur inductive de la Relativité* (Vrin, 1929), se caractérise par l'introduction d'un relatif dans la définition d'un être, par la définition en fonction des relations.

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 210-211.

<sup>11</sup> Cette expression se trouve dans *La dialectique de la durée* (PUF, 1936, réédition 2001) : « De quel droit affirmerait-on l'être d'un bloc, en dehors et au-dessus de l'expérience? Nous réclamons la preuve ontologique complète, la preuve discursive de l'être, l'expérience ontologique détaillée [...] Nous ne nous contentons pas plus d'un signe pour croire au réel que nos adversaires ne se contentent d'un échec pour croire à la ruine de l'être. C'est de cette exigence ontologisante que nous allons faire le nerf de notre polémique » (pp.10-11).

« ontologie », « ontologique ». C'est ce que suggère Clémence Ramnoux dans son article magistral sur l'ontologie de Bachelard<sup>12</sup>. En étudiant la récurrence du mot « être » dans les dernières œuvres et la « densité ontologique » que prend le discours bachelardien, on constaterait selon Ramnoux, un « retour à l'ontologie » chez le philosophe, au point d'envisager de possibles « coïncidences entre Bachelard et Heidegger ». Mais l'auteur s'empresse de montrer que l'usage des mots traditionnels de l'ontologie ne doit pas nous induire en erreur. Si Bachelard s'engage dans une ontologie, ce n'est pas au sens de l'ontologie traditionnelle, ni dans un sens proprement heideggérien. Il s'agirait d'un essai, entre poésie et rêverie, de capter le phénomène au moment de son surgissement dans la conscience. C'est pourquoi il conviendrait d'insister sur le lien de cette ontologie avec la méthode phénoménologique, cherchant à saisir ce qui apparaît à la conscience du poète et du lecteur, indépendamment du rapport sujet-objet, vecteur de notre expérience commune. En somme, il serait question de faire advenir en conscience seconde, en « rêverie de rêverie », ce qui se joue de manière immédiate dans la conscience poétique. Position paradoxale s'il en est, étant donné que cela suppose de ressaisir de manière médiate, par l'intermédiaire des mots, l'immédiateté de l'image. Néanmoins, peut-on aller jusqu'à dire que Bachelard cherche à remonter à la « racine » de l'être, dans le sens d'une profondeur ontologique ? Dans une deuxième étude consacrée à cette question<sup>13</sup>, Ramnoux précise son propos en soulignant que les « beaux mots classiques de la philosophie traditionnelle » sont repris par Bachelard sur le plan de l'imaginaire et de l'expérience poétique, sans prétention absolutisante. Il s'agit de trouver des mots pour « dire la chose même ou l'être de la chose », afin de saisir l'émergence du verbe et son inscription bien réelle sur la page d'écriture. En ce sens, Bachelard chercherait à ressaisir, par l'acte de lecture, non des formes et des essences, mais la puissance à l'œuvre dans l'acte d'expression poétique, qui crée de l'être avec les mots. Nous souscrivons plus volontiers à cette ligne d'interprétation qu'à celle proposée par exemple par Gilbert Durand dans *L'imagination symbolique*<sup>14</sup>, dans la mesure où il nous paraît peu idoine d'appliquer des concepts tels que « hiérophanie », « théophanie » ou « angéologie », issus de l'étude de religions et de systèmes métaphysiques fondés sur l'idée d'une transcendance radicale (Dieu), à la poétique des images développée par Bachelard. S'il ne fait aucun doute que la poétique bachelardienne renouvelle de manière inattendue notre entente habituelle de ce que l'ontologie peut vouloir dire et désigner, et qu'elle constitue une « herméneutique instaurative », ménageant aux images poétiques une réalité propre et un symbolisme autonome, nous ne pouvons raisonnablement pas aller jusqu'à lui prêter la visée d'une autre réalité que celle de ce Monde de la Parole dont la consistance est faite d'images et de mots. C'est pourquoi nous souscrivons plus volontiers à la proposition, faite

<sup>12</sup> RAMNOUX C., « Monde et solitude ou de l'ontologie de Gaston Bachelard », in *Bachelard*, Colloque de Cerisy, Union Générale d'Editions, 18/18, 1974, pp. 387-403.

<sup>13</sup> RAMNOUX C., « Bachelard à sa table d'écriture », in *Bachelard*, « Revue Internationale de Philosophie », 1984, 38<sup>e</sup> année, n°150, pp. 217-230.

<sup>14</sup> DURAND G., *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964, réédition 2004, pp. 72-85.

par Georges Canguilhem en 1957<sup>15</sup> (en attendant que Bachelard nous lit « le secret de son ontologie »), d'un lien entre ontologie et rêve chez Bachelard. Et de préciser que ce n'est pas uniquement l'épistémologie bachelardienne qui est non-cartésienne, mais tout aussi bien son ontologie. En sorte que Canguilhem en arrive à soutenir la position suivante :

Nous pouvons prévoir que cette ontologie ne s'enfermerait pas initialement dans l'identité de l'être. S'il n'est de connaissance qu'approchée, par la lutte incessante contre l'hydre des obstacles épistémologiques, il faut bien que l'Être ne soit pas que l'Être. Un tel Être exclurait le rêve. Or il n'est pas de plus profonde certitude, selon M. Bachelard, que celle du rêve. Le Cogito est un cogito onirique ; en ce Cogito aussi l'infini est premier, mais c'est l'infini du possible. La possibilité est ici une notion ontopoétique, plus encore qu'ontologique et, à plus fortes raisons, plus encore que logique<sup>16</sup>.

Voilà donc, avec la mise en relation ontopoétique de l'être et du rêve, l'intuition directrice que nous souhaiterions examiner, et mettre à l'épreuve des textes, dans la suite de cette étude, en examinant dans quelle mesure la puissance ontologisante de la rêverie poétique implique un pluralisme ontologique irréductible, une approche multiple de l'être en tant qu'être rêvé et parlé, sur fond d'un existentialisme de la parole, compris comme un mode d'existence spécifique, celui de l'être imaginant et parlant.

## Variations existentialistes : vers l'existentialisme du poétique

Le point de départ de notre réflexion sur l'existentialisme de la parole réside dans une note de bas de page de *La Poétique du feu*, œuvre posthume publiée par Suzanne Bachelard, reprenant la méditation sur l'élément igné commencée avec *La psychanalyse du feu* :

« Note isolée, datée de mars 1962 : Vivre dans le langage, par le langage, pour la Parole, c'est, pour moi, le seul existentialisme possible »<sup>17</sup>.

Le contexte thématique et problématique de cette caractérisation de l'existentialisme est une réflexion critique sur le thème du vécu et de l'expérience du sujet, à l'occasion d'un développement sur le « feu vécu ». Or Bachelard précise d'emblée à propos du « vécu » qu'il s'agit d'un mot « faussement clair ». C'est pourquoi il propose un examen critique de la valorisation existentialiste du vécu, courante chez « les philosophes de notre temps », opérant dans le sens d'une critique de l'abstraction philosophique, c'est-à-dire d'une pensée détachée de l'expérience

<sup>15</sup> CANGUILHEM G., « Sur une épistémologie concordataire », in *Hommage à Gaston Bachelard. Etudes de philosophie et d'histoire des sciences*, Paris, PUF, 1957, pp. 3-12.

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 11-12.

<sup>17</sup> BACHELARD G., *Fragments d'une Poétique du Feu*, texte établi par S. Bachelard, Paris, PUF, 1988, p. 46.

concrète. Dans la mesure où il veut faire usage du même mot, Bachelard prend alors soin de préciser la compréhension qu'il en a, pour se démarquer des philosophes existentialistes. Voilà ce qu'il précise dans un passage qui restitue l'essentiel de son propos :

Un des leitmotive de la Phénoménologie appliquée est la détermination, en conscience première, des « expériences vécues ». Ce qu'on vit soi-même, en soi-même, a, pense-t-on, un privilège de conscience claire. Mais souvent cette détermination d'une conscience du vécu dit trop de choses en un seul mot. Le mot « vécu » majore trop fortement une expérience qui, comme toute expérience, doit s'affiner en d'incessantes analyses. [...] Le vécu garde la marque de l'éphémère s'il ne peut être revécu. Et comment ne pas incorporer avec le vécu la plus grande des indisciplines qu'est le vécu imaginé ? Le vécu humain, la réalité de l'être humain, est un facteur d'être imaginaire. Nous aurons à prouver qu'une poétique de la vie vit la vie en la revivant, en la majorant, en la détachant de la nature, de la pauvre et monotone nature, en passant du fait à la valeur, et, suprême action de la poésie, en passant de la valeur pour moi à la valeur pour des âmes congénères aptes à la valorisation par le poétique<sup>18</sup>.

Nous retiendrons de cet extrait que Bachelard ne procède pas à une détermination descriptive du vécu, mais à une approche plutôt évaluative et normative. Il s'agit de considérer le vécu dans sa version la meilleure, la plus intéressante, la plus consistante, non pas dans sa dimension la plus immédiate. Or la valeur philosophique du vécu, pour la réflexion sur les expériences de la conscience, semble suspendue à trois conditions d'après ce qui nous est proposé dans le texte cité : 1) première condition, la *répétition* : la possibilité de revivre ou de recommencer l'expérience lui donne une consistance, en la faisant passer de l'éphémère à un ordre durable, selon un processus qui n'est pas thématisé ici, mais dont on peut penser qu'il relève de la consolidation telle que Bachelard l'analyse à propos de la psychologie des phénomènes temporels dans le chapitre V de *La dialectique de la durée* ; 2) deuxième condition, la *valorisation poétique* : le vécu qui intéresse Bachelard ne réside pas la description ou la retranscription réaliste des faits, dont la psychanalyse de la connaissance objective a de toute manière montré le caractère problématique sinon illusoire, mais leur augmentation par l'expression, c'est-à-dire leur mise en valeur par le langage en tant qu'être parlé. Il s'agit d'amplifier et d'intensifier le vécu, en lui donnant une valeur spécifique, en tant qu'expérience particulière de la conscience ; 3) troisième condition, la *communicabilité* : le vécu doit pouvoir être partagé par plusieurs sujets pour avoir une réalité consistante, en sorte que l'intersubjectivité prime ici sur la subjectivité solipsiste. Contre la tentation du vécu privé, privilège d'expérience d'une conscience solitaire, il s'agit semble-t-il de reconduire la valeur de l'expérience subjective à sa possibilité de se communiquer, et de se partager. Bien que l'expérience poétique ne satisfasse pas aux exigences de contrôle mutuel, et de discussion rationnelle, de la communication des esprits au sein de la cité scientifique, il n'en demeure pas moins que le vécu poétique qui doit retenir notre attention, aux yeux de Bachelard, est celui

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 46-47.

que n'importe quel sujet peut également vivre en première personne, et revivre grâce au langage, notamment à l'écrit, qui dépose les images et les pensées dans des textes ayant une existence objective en tant que réalité imprimée. Dans cette perspective, nous dirons que le vécu qui retient l'attention de Bachelard, en tant qu'objet d'étude et matière à réflexion sur les puissances créatrices ou évocatrices du langage, se comprend comme une expérience intime du sujet, ayant une valeur existentielle, une importance dans sa manière d'être et de sentir, qui peut non seulement se partager avec d'autres, mais surtout être réactualisée grâce au langage.

On peut par conséquent soutenir que l'existentialisme de la parole consiste dans la modalité d'existence de l'être parlant par laquelle il peut donner une consistance et une valeur à son expérience subjective, dans et par l'expression poétique, grâce à un certain usage du langage, qui ne doit plus être envisagé dans sa fonction de signification réaliste ou objective (expression raisonnable, surveillée, disciplinée selon la norme du vrai), mais dans sa puissance d'expression et de valorisation, telle que nous pouvons en faire l'expérience en lisant les œuvres des poètes. Pour comprendre cette valeur existentielle de la parole poétique, nous proposerons maintenant une stratégie du détournement, car la position de Bachelard vis-à-vis de l'existentialisme est ambivalente et ambiguë, souvent accusatrice, voire moqueuse, mais parfois accueillante, et quelques fois soucieuse d'une réactualisation personnelle. Nous nous efforcerons par conséquent de montrer, sur la base de textes représentatifs des usages bachelardiens du champ sémantique de la pensée existentielle, que si l'existentialisme est rejeté comme doctrine ou système de pensée, notamment du point de vue de la manière de penser le rapport de l'homme au monde et la connaissance qu'il peut avoir de son existence, il se trouve néanmoins réinvesti et redéfini comme une attitude philosophique ayant une valeur, dans le sens d'une manière de poser les problèmes concernant l'expérience subjective, que ce soit dans le cadre du travail scientifique ou de la création poétique. Notre hypothèse consiste par conséquent à soutenir que Bachelard, contre une approche intellectuelle, et en dehors de toute doctrine particulière, retient du schème existentialiste en général la fécondité d'une approche concrète de l'expérience humaine, soucieuse de saisir et de restituer ce qui se joue dans l'expérience propre de l'existant singulier, notamment dans son engagement auprès des choses et des hommes.

Sur le versant épistémologique, on peut identifier comme première raison de la critique bachelardienne l'idée que l'expérience immédiate serait une source valide de connaissance. Un texte de Bachelard peut ici nous servir de point de référence. Il s'agit de l'article de 1949 intitulé « Le problème philosophique des méthodes scientifiques »<sup>19</sup>. L'un des objectifs de l'article est de reconsiderer « les valeurs de l'homme studieux », « donné comme abstrait », alors même que sa pensée est vivante, engagée, au travail. Contre le discrédit commun de la science, contre les critiques habituelles adressées à la pensée scientifique, taxée d'être abstraite, théorique voire « factice », artificielle et déconnectée de la réalité, ou alors purement pragmatique, réduite à la manipulation des choses, Bachelard veut mettre

<sup>19</sup> BACHELARD G., « Le problème philosophique des méthodes scientifiques », in *L'engagement rationaliste*, Paris, PUF, 1972, pp. 35-44.

en évidence la manière dont l'activité scientifique mobilise le sujet qui travaille au contact de questions difficiles, portant sur des problèmes spécialisés, en suivant les normes d'une méthodologique rigoureuse. Dans cette perspective, afin de marquer le contraste avec la pensée construite et socialisée du savant, Bachelard parle d'un « existentialisme immédiat », enraciné dans une « ivresse d'originalité », c'est-à-dire la volonté d'avoir une « vision personnelle du monde », dont on peut distinguer deux tendances caractéristiques : 1) valoriser la connaissance directe, intuitive, immédiate (« On finit par faire de la naïveté une vertu, une méthode »<sup>20</sup>), au détriment de la discursivité de la pensée rationnelle, qui implique quant à elle des procédures de raisonnement et des protocoles d'expérimentation technique ; 2) surdéterminer la dimension personnelle de la conception des choses, la valeur immédiate de l'expérience singulière, au détriment de l'accord social et du contrôle mutuel dont la cité scientifique est une exemplification, tout particulièrement dans le cadre de l'activité de laboratoire et de l'enseignement. Bachelard montre ainsi par-là que l'existentialisme, quand il prétend épouser la connaissance du réel dans une expérience intime, résumant « le sens de tout l'univers », n'est pas une théorie satisfaisante pour penser la connaissance, dans la mesure où elle n'est pas capable de prendre en compte la complexité des méthodes mises en œuvre par les savants afin d'obtenir une connaissance objective des différents secteurs de la réalité, ni la dimension dynamique du travail scientifique effectif, qui transforme la manière de penser et la manière d'être de celui qui la pratique. Il s'agit par ailleurs de mettre en évidence que la prolifération des existentialismes contemporains, en raison de la critique sommaire qui est faite de l'extérieur à la pensée scientifique, masque un fait que Bachelard s'efforce de mettre en valeur : la pensée scientifique engage une « promotion d'existence » pour le sujet qui se met au contact du travail réel de la science. Au point que nous est proposé, dans une approche normative, un renversement de perspective : si l'on cherche un véritable existentialisme, c'est-à-dire un existentialisme qui engage une authentique modification du sujet, une intensification de ses possibilités d'être, une augmentation de sa puissance de penser, un progrès dans son existence, c'est dans la pratique et dans l'étude de la science telle qu'elle se fait que l'on peut le trouver. Comme le dit par exemple Bachelard :

Au lieu d'une existence à la racine de l'être, dans le repos d'une naturelle persévérence à l'être, la science nous propose un existentialisme à la pointe de l'être pensant. [...] Et je vois la nécessité d'une inversion de la phénoménologie de l'être humain, de manière à décrire l'être humain comme promotion d'être, dans son essentielle tension, en doublant systématiquement toute ontologie par une dynamologie<sup>21</sup>.

Dans cette perspective, nous sommes confrontés, avec la pensée scientifique en acte, à un existentialisme de « seconde position », pour reprendre une formule que Bachelard utilise souvent pour qualifier la connaissance rationnelle du savant, et plus généralement la pensée active du rationalisme scientifique. En effet,

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 36.

l'existentialisme scientifique désigne le champ d'une expérience possible du sujet, qui peut transformer son être personnel en apprenant et en comprenant des connaissances impersonnelles, par un effort continué d'étude, et par la rectification de sa manière première de penser. Il désigne une modalité d'existence spécifique, acquise par un travail patient voire obstiné, qui suppose une distanciation, au moins temporaire (le temps de réaliser les tâches spécialisées à effectuer) avec la pensée première, enracinée dans la vie dans ce qu'elle a de plus immédiat et d'élémentaire, imprégnée par les soucis quotidiens, les intérêts pragmatiques, les passions communes. Il ne s'agit alors plus de penser l'existence en tant que telle, dans ce qu'elle est supposée avoir de brut, d'originale et de fondamental, pour en saisir une vérité quelconque, mais de penser la connaissance, en revivant l'acte même qui la rend possible, en actualisant dans son propre esprit l'enchaînement des pensées rationnelles et des expériences techniques qui construisent la « pensée connaissante ». Pour le dire autrement, il est question avec l'existentialisme scientifique de repenser la pensée scientifique elle-même, ce qui implique pour le sujet d'adopter la forme d'existence seconde et artificielle que constitue l'activité scientifique, ce qui n'est possible – comme Bachelard le répète tout au long de son œuvre – que si l'on a d'abord rompu avec les préoccupations pragmatiques de la vie quotidienne, que si l'on a suspendu les attentes immédiates qui orientent et déforment notre perception usuelle. On retrouve ici un thème épistémologique bien connu de l'œuvre bachelardienne, celui de la rupture épistémologique, affirmant une discontinuité logiquement nécessaire entre la connaissance commune et la connaissance scientifique, dont Bachelard parlera dans la plupart de ses livres de philosophie des sciences, et dont il fera le thème directeur de deux chapitres de ses derniers ouvrages d'épistémologie<sup>22</sup>. Ce que l'on peut en retenir ici pour notre propos, sous l'angle de l'expérience intime du sujet épistémique, c'est que Bachelard semble conserver de l'orientation existentialiste la nécessité d'un engagement personnel du sujet dans la pensée, la valeur féconde d'une implication active du sujet dans l'acte de connaître, tout en refusant par ailleurs le présupposé, communément partagé par la plupart des existentialismes de son temps, selon lequel notre expérience immédiate et directe du monde décélèrait une vérité initiale ou originelle de notre condition humaine (la facticité, par exemple), et devrait ainsi être considérée comme plus signifiante, plus authentique, plus « vraie », que la connaissance scientifique objective, construite selon des normes méthodologiques et expérimentales impersonnelles. On voit que pour Bachelard, la « phénoménologie de l'homme studieux, de l'homme tendu dans son étude »<sup>23</sup>, doit nous conduire à comprendre que l'intentionnalité rationnelle est un engagement effectif dans un acte de pensée, que faire ou étudier la science implique l'inscription concrète du sujet dans une modalité d'existence constituée, et même instituée, par l'« étude

<sup>22</sup> Cf. BACHELARD G., *Le rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1949, réédition 1998, chapitre VI, pp. 102-118 ; *Le matérialisme rationnel*, Conclusion, Paris, PUF, 1953, réédition 2000, pp. 207-224.

<sup>23</sup> BACHELARD G., « Le problème philosophique des méthodes scientifiques », op. cit., p. 37.

quotidienne »<sup>24</sup>, l'« effort de clarté »<sup>25</sup> ou encore le « besoin de clarté »<sup>26</sup> – autrement dit une forme de vie faite de travail intellectuel, de tension cognitive et de volonté de comprendre, qui sont autant de dispositions réelles du sujet, et des manières pour lui d'agir dans le monde.

La science ne nous parle donc pas du monde pris comme un tout ou comme un horizon d'existence, ni de notre être-au-monde, mais des phénomènes et des secteurs d'expérience. Lui reprocher un tel défaut serait ne pas comprendre sa démarche ni son objet, attendre d'elle ce qu'elle ne peut offrir, ni ne pourrait prétendre légitimement fournir, alors que c'est par une toute autre démarche que l'on pourra rendre possible la saisie de notre être-au-monde, sans pour autant disqualifier la science en tant que telle. Bachelard nous semble de ce point de vue adopter une position féconde, parce que nuancée, toujours soucieuse de bien distinguer les « ordres » (pour reprendre ici un langage pascalien) et les domaines de légitimité de nos voies d'accès au réel. Sa position est d'autant plus riche qu'il nous invite à distinguer, au sein même de la connaissance scientifique : 1) d'un côté la *logique objective* des concepts et des expériences, qui font l'objectivité de la connaissance ; 2) de l'autre la *logique subjective* à l'œuvre avec l'activité pensante impliquée par la pratique scientifique effective. En sorte que Bachelard insistera de manière récurrente sur le fait que « le rationalisme est engagé »<sup>27</sup>, que « la philosophie rationaliste est essentiellement une philosophie qui travaille, une philosophie au travail »<sup>28</sup>. Pour conclure notre propos sur cette inflexion épistémologique du traitement bachelardien de l'attitude existentialiste, nous rappellerons l'acte même de comprendre une connaissance abstraite, bien qu'elle soit une connaissance impersonnelle, au sens où elle ne dépend pas du vécu immédiat ou du tempérament intime du sujet pour être une connaissance valable, met néanmoins en jeu un acte personnel de la part du sujet qui apprend ou comprend, dans la mesure où le savant « vit le progrès scientifique intimement »<sup>29</sup>. Ainsi la conscience du sujet épistémique, tendue dans son heure d'étude, mobilisée par son besoin de comprendre, dynamisée par son effort de clarté et ses progrès de culture, est soutenue, dans le temps bien délimité du travail scientifique, par une conscience de rationalité, et une énergie psychique, qui caractérisent l'existentialisme scientifique.

Cependant, qu'en est-il de la réception de l'existentialisme philosophique du point de vue des recherches bachelardien en matière de poétique et de philosophie de la littérature ? Quel traitement l'existentialisme subit-il à l'occasion des méditations consacrées aux folles images des poètes ? Là encore, on constate que Bachelard adopte une position complexe : l'existentialisme se trouve critiqué en tant que doctrine ou philosophie particulière, parce que caractérisée par une métaphysique abstraite, mais se trouve réinvesti en tant que notion dont

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> BACHELARD G., « De la nature du rationalisme », in *L'engagement rationaliste*, op. cit., p. 47.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>29</sup> BACHELARD G., *Le matérialisme rationnel*, op. cit., p. 210.

l'usage permet de mettre de l'ordre dans l'enquête sur les images et l'expérience poétique. Dans un premier temps, en effet, on notera que Bachelard critique l'existentialisme comme attitude de spectateur, signalant une passivité de l'être humain face au réel tel qu'il est, pour faire valoir par contraste un existentialisme engagé, dont la marque propre est le travail actif des matières. C'est ce que l'on observe par exemple dans le premier volume consacré à l'imaginaire terrestre, intitulé *La terre et les rêveries de la volonté*<sup>30</sup>. Bachelard y établit notamment que l'existentialisme dénote en général une métaphysique abstraite, qui installe l'homme comme spectateur du monde. Le qualificatif « abstraite », ici, ne renvoie pas à un usage excessif des concepts ou des catégories pour penser le monde, qui emporterait le sujet loin de l'existence, mais d'une mise entre parenthèse de certains aspects significatifs de notre expérience concrète, tout particulièrement ses aspects dynamiques, liés à la résistance du réel. On ne peut d'ailleurs manquer de souligner ici la teneur polémique, et même ironique, de l'analyse bachelardienne, dans la mesure où Bachelard attaque la pensée existentialiste en lui renvoyant la critique qu'elle adresse elle-même généralement aux philosophies de son temps<sup>31</sup>, à savoir leur manque de prise sur l'homme réel (celui « en chair et en os »), mais aussi en lui reprochant une fausse compréhension de l'engagement, alors qu'il s'agit là de l'un des thèmes favoris de bien des philosophes existentialistes. Mais dans quelle mesure peut-on qualifier de métaphysique abstraite une pensée soucieuse de l'existence concrète de l'homme ? Quelles sont les raisons alléguées par Bachelard pour étayer son jugement ? La critique porte essentiellement sur la dimension statique de l'« expérience existentialiste »<sup>32</sup>, telle que l'on peut la voir par exemple dans l'« étude existentialiste » du poisseux et du visqueux par Sartre dans *L'Être et le Néant*, que cite et analyse Bachelard<sup>33</sup>. On serait en fait confronté à une approche intellectualiste de l'existence, qui saisit l'expérience à tenant le monde à distance (surdétermination de l'expérience visuelle, géométrisme), et à une détermination passive de notre expérience des choses, maintenue sous la dépendance phénoménologique du donné et du perçu. Ce que nous appellerons l'existentialisme abstrait serait ainsi une philosophie contemplative (le monde pensé comme spectacle pour l'homme), incapable de saisir les « vérités » dynamiques de notre être, celles qui sont engagées dans nos actions concrètes et dans notre travail au contact du monde des réalités matérielles, par la main et non la vue. Bachelard envisage alors une « dynamologie »<sup>34</sup>. Pour résumer notre propos, nous dirons que contre cette pensée de l'homme

<sup>30</sup> BACHELARD G., *La terre et les rêveries de la volonté. Essai sur l'imagination de la matière*, José Corti, 1948, réédition 2004.

<sup>31</sup> Emmanuel Mounier, dans son *Introduction aux existentialismes* (1962), caractérisait ainsi la pensée existentialiste : une « réaction de la philosophie de l'homme contre l'excès de la philosophie des idées et de la philosophie des choses », c'est-à-dire qu'il s'agissait de poser l'existence humaine comme problème premier, ce qui relègue le monde ou les produits de l'esprit au rang de questions secondaires.

<sup>32</sup> BACHELARD G., *La terre et les rêveries de la volonté*, op. cit., p. 114.

<sup>33</sup> *Ivi*, pp. 112-118.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 114.

inactif (privé de sa volonté de travail), qui est « une vue superficielle, une attitude qui nous empêche de comprendre activement l'univers »<sup>35</sup>, Bachelard fait jouer l'activité concrète du travailleur, la « réactivité de l'existence humaine »<sup>36</sup>, ou encore « l'action, sous ses formes prolongées »<sup>37</sup>. C'est l'un des aspects de la « dynamologie du contre », opposée à la « phénoménologie du vers »<sup>38</sup>. Dans cette perspective, on peut reconduire l'existentialisme commun – ou existentialisme abstrait – à sa matrice métaphysique, en l'occurrence une pensée de l'existence qui se fonde sur une compréhension de l'homme jeté comme spectateur devant un monde inerte, et lui opposer un « existentialisme engagé dans le travail »<sup>39</sup>, c'est-à-dire une métaphysique qui tient compte de la résistance du réel, de l'énergie que l'homme doit déployer pour agir contre/sur les choses, de la volonté active de transformer le réel donné pour lui imposer des formes voulues – autrement dit une philosophie qui pense l'existence humaine comme étant plongée dans un univers de forces, où « l'être humain se révèle comme le contre-être des choses »<sup>40</sup>, armé d'une « volonté humaine de seconde position »<sup>41</sup>, qui lui permet de réagir et de répondre aux attaques des êtres du monde.

Néanmoins, on se tromperait en pensant que Bachelard disqualifie l'existentialisme sur le terrain direct de l'expérience positive du monde. En effet, l'un des intérêts des analyses qu'il consacre aux images poétiques réside dans la mise en évidence de ce que nous appellerons une « prégnance onirique », informant et imprégnant de sens l'existence humaine. On pourrait dire, pour expliciter plus avant notre propos, que l'existentialisme poétique implique une certaine manière de comprendre l'expérience sensible, comme étant conditionnée tout autant par des images, des rêves et des affects, que par des perceptions et des *sens data*. C'est selon nous ce que Bachelard cherchait déjà à montrer dans le cadre de son analyse de l'imaginaire du travail et des rêveries de la volonté : sans un onirisme du travail, porté par des images actives, sans une dynamisation de nos dispositions à agir et une mobilisation des puissances de la volonté par l'imagination des forces (anticiper l'action et jouir à l'avance de son effort), il ne peut y avoir un réel engagement dans l'action, ni de consolidation de l'action dans le temps. On comprend par-là que l'existence concrète, immédiate, première, est imprégnée d'imaginaire, que l'action de l'homme dans le monde, au contact des choses, contre elles, est configurée par des images et des rêveries. En ce sens, on peut parler avec Bachelard d'un « existentialisme de la nuit », d'un « existentialisme de l'être imaginant », qui nous renvoient *in fine* à la puissance ontologisante de la rêverie, dans la mesure où l'existentialisme poétique conjugue une ontologie de l'être parlant et une ontologie de l'être parlé.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 114.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>38</sup> *Ivi*, chapitre II.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

## Variations ontologiques : les mots, les images, l'être

Dans une conférence consacrée au thème « De la nature du rationalisme » prononcée le samedi 25 mars 1950 à la Société française de Philosophie, alors qu'il propose d'exposer ses vues sur l'homme rationaliste et la phénoménologie de l'homme studieux, Bachelard nous livre cette confidence :

Si j'avais à faire le plan général des réflexions d'un philosophe à l'automne de sa vie, je dirais que j'ai maintenant la nostalgie d'une certaine anthropologie. Et s'il fallait être complet, il me semble que j'aimerais à discuter d'un thème qui n'est pas celui d'aujourd'hui, thème que j'appellerais « l'homme de vingt-quatre-heures ». Il me semble, par conséquent, que si l'on voulait donner à l'ensemble de l'anthropologie ses bases philosophiques ou métaphysiques, il faudrait et il suffirait de décrire un homme dans vingt-quatre heures de sa vie.

Qu'est-ce que nous aurions à discuter alors, devant cette totalité humaine ? Nous aurions d'abord à discuter l'homme de la nuit. Nous aurions là des thèmes existentialistes que j'aimerais bien discuter un jour ! Il est sûr que c'est du côté nocturne que l'existence a ses grandes sécurités [...] Je laisserai de côté toute cette section d'un lyrisme profond, tout ce qui fait que l'homme appartient à des générations antécédentes, tout ce qui fait que l'homme n'a pas toujours contact avec la vie éveillée, avec la vie claire.

Il est sûr que cet homme nocturne dont je refuse l'examen dans cette conférence laisse des séquelles ou des héritages dans le cours de la journée. Nous dormons ; nous dormons longtemps ; nous dormons à la moindre rêverie ; nous dormons par conséquent dans des fractions de la vie solaire<sup>42</sup>.

On peut, en première lecture, être surpris à l'idée d'un « existentialisme de la nuit »<sup>43</sup>, dans la mesure où la vie nocturne se présente avant tout comme un temps de l'inaction, comme une privation de conscience et de volonté – autrement dit comme le temps par excellence de la passivité du sujet. Mais ce serait là associer trop vite le « nocturne » à l'expérience réelle du sommeil de la nuit, et accorder trop d'importance à notre intuition première du mot, à ce que nous suggère immédiatement ici le langage. Car chez Bachelard – nous n'y insisterons pas tant le thème est notoire – la plupart du temps, et en dehors quelques exceptions qui sont par ailleurs explicitées par l'auteur, où la nuit constitue un thème d'étude littéraire, cette dernière désigne la dimension onirique et inconsciente du psychisme humain, l'ancre de l'activité psychique naturelle de l'homme dans un ensemble d'images primordiales constituant autant de conditions transcendantales de l'imaginaire, et non pas la période du cycle circadien associée au sommeil. D'ailleurs, on comprend assez vite en relisant le passage cité ci-dessus que Bachelard fait jouer à plein les significations symboliques et métaphoriques du sommeil et de la nuit, quand il oppose à « l'homme nocturne » la vie éveillée, qui se présentera comme une caractéristique essentielle de l'homme rationaliste, de « l'homme éveillé » (voire « sur-éveillé »), qui ne peut pas être réduit au physicien,

<sup>42</sup> BACHELARD G., « De la nature du rationalisme », op. cit., pp. 47-48.

<sup>43</sup> Cette formule « existentialisme de la nuit » sera notamment utilisée par Bachelard quelques pages plus loin. Cf. BACHELARD G., « De la nature du rationalisme », op. cit., p. 76.

au mathématicien ou à l'homme de science en général, mais désigne tout homme vigilant, attentif, tendu dans un effort conscient et contrôlé en vue de réaliser une tâche déterminée, spécialisée (Bachelard évoque le technicien, l'ingénieur, le chirurgien, etc.). En ce sens, on peut dire que la « nuit » dont parle Bachelard est en nous. Dans cette perspective, la dimension nocturne de l'âme humaine, ce à quoi nous renvoie Bachelard en parlant d'un « existentialisme de la nuit » et d'un « existentialisme nocturne », désigne une modalité spécifique de l'existence de l'homme (distincte de la vie éveillée, rationnelle), une certaine manière d'être qui caractérise l'homme de vingt-quatre heures dans des circonstances bien déterminées de son existence, dans des moments et des temps différents de la vie quotidienne, que l'on peut distribuer selon nous en deux sous-catégories<sup>44</sup> : 1) la *nuit de la nuit*, c'est-à-dire le sommeil réel, caractérisé par le *rêve nocturne*, rêve sans activité propre du sujet, à l'occasion duquel le sujet est même dépossédé de son être par des forces psychiques inconscientes, et dans lequel les images viennent à lui plus qu'il ne les produit vraiment<sup>45</sup> ; 2) la *nuit du jour*, c'est-à-dire la conscience détendue – que Bachelard désigne parfois aussi comme « clair-obscur du psychisme » – qui s'exprime par/dans la *rêverie diurne*, que l'on peut elle-même découper selon deux axes : a) celui de la *rêverie ordinaire* ; b) celui de la *rêverie poétique* ; rêverie où le sujet se trouve dans un état mésomorphe, intermédiaire entre la conscience claire et l'absence de conscience. Ainsi, selon Bachelard, nous dormons même en plein jour, alors que nous sommes censés être pleinement éveillés, à partir du moment où nous nous laissons emportés par la rêverie. Mais avec la rêverie diurne, dont les poètes sont en quelque sorte les « experts », se joue une expérience particulière pour le sujet humain, dont les enquêtes bachelardiennes sur la phénoménologie de la parole et sur l'être de l'image permettront de révéler la puissance de révélation ontologique.

Mais que faut-il comprendre ici par révélation ontologique ? S'agit-il d'envisager une révélation ou un dévoilement de l'être en tant que tel ? Bachelard envisage-t-il, même sans la développer de manière conséquente, la possibilité d'une ontologie qui chercherait à atteindre le sens de l'être ? Ou alors faut-il plus modestement circonscrire cette dimension ontologique à l'être de l'homme ? Bien que Bachelard ne donne pas, ainsi que nous l'avons déjà dit, d'explication sur le sens des termes « être » et « ontologie » quand il les emploie, on peut raisonnablement penser qu'il ne s'agit pas pour lui de mettre en œuvre une ontologie fondamentale, une doctrine de l'être en tant qu'être ou une enquête sur l'être en général. Tout nous donne plutôt à penser que c'est l'être de l'homme qui intéresse Bachelard. S'il y a « révélation de l'être »<sup>46</sup>, si une expérience peut être « révélatrice d'être »<sup>47</sup>,

<sup>44</sup> Sur la distinction entre le rêve nocturne et la rêverie diurne, et la perspective d'une Méta-physique de la nuit, on consultera BACHELARD G., *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1960, réédition 1999, l'ensemble du chapitre IV, intitulé « Le cogito du rêveur », pp. 124-147.

<sup>45</sup> Comme le dit Bachelard dans la conférence citée précédemment : « Dans les images que l'on prend dans la vie nocturne, ce sont des réalités de cette vie nocturne ; vous ne formez pas les images, elles se forment en vous » (« De la nature du rationalisme », op. cit., p. 70).

<sup>46</sup> BACHELARD G., *La terre et les rêveries de la volonté*, op. cit., p. 62.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 112.

il semble que ce soit avant tout dans le sens d'une ontologie de l'être humain. C'est ce que nous suggère la thématique de l'existentialisme de l'être imaginant, dont on trouve l'exposition dans les analyses consacrées à « L'immensité intime » dans *La poétique de l'espace*. Voilà ce que dit par exemple Bachelard, à l'occasion de sa réflexion sur la rêverie de l'immensité et les images de la grandeur :

En fait, la rêverie est un état entièrement constitué dès l'instant initial. On ne la voit guère commencer et cependant elle commence toujours de la même manière. Elle fuit l'objet proche et tout de suite elle est loin, ailleurs, dans l'espace de l'ailleurs. [...] Dès lors, dans cette méditation, nous ne sommes pas « jetés dans le monde » puisque nous ouvrons en quelque sorte le monde dans un dépassement du monde tel qu'il est, tel qu'il était avant que nous le rêvions<sup>48</sup>.

On peut remarquer tout d'abord que Bachelard, ici, reprend de nouveau pour son propre compte un thème existentialiste courant, en l'occurrence celui de la transcendance, comprise comme capacité de l'homme à se détacher du moment présent pour se tourner vers ce qui n'est pas encore, et projeter ses possibilités d'être. La rêverie, telle qu'elle nous est présentée, semble bien se caractériser par ce mouvement d'échappement, vers autre chose que ce que ne nous avons présent sous les yeux. Cependant, on constate que Bachelard ne présente pas ici ce mouvement de transcendance uniquement selon l'axe temporel (présent/avenir), mais aussi selon une détermination spatiale (ici/ailleurs). La transcendance, ce serait aussi un ailleurs. S'agit-il pour autant d'un ailleurs radical, c'est-à-dire d'une transcendance au sens théologique ou métaphysique traditionnel du terme ? Rien ne donne à le penser, dans la mesure où Bachelard n'évoque pas la possibilité d'une autre réalité, séparée de la nôtre, à laquelle nous pourrions avoir accès en nous détournant de la réalité terrestre. Ses enquêtes sur les images sont toujours circonscrites au domaine de la parole des poètes, et au matériel documentaire des œuvres produites pas les écrivains, en évitant le plus souvent de s'appuyer sur les grands récits mythiques ou les textes religieux. Bachelard cherche en effet à démêler le sens des images que tout individu peut (re)vivre en première personne, presque « naturellement », sans que soit requise une préparation culturelle ou l'adhésion à une conviction religieuse. Il s'agit donc plutôt, dans le texte qui nous occupe, d'une transcendance dans l'immanence, si l'on se permet ce genre d'expression, c'est-à-dire d'un mouvement d'échappement à l'ici et au maintenant, qui se traduit concrètement dans l'expérience du sujet par une libération vis-à-vis de son ancrage spatio-temporel immédiat. C'est ce que précise d'ailleurs Bachelard à la fin du chapitre sur la rêverie d'immensité, en soulignant que cette rêverie nous permet en fait de « délier les liens ordinaires du temps et de l'espace »<sup>49</sup>. Méditant sur les pages d'un livre de Philippe Diolé consacré au désert, Bachelard va même jusqu'à dire qu'on peut extraire de cette lecture « une technique psychologique pour être ailleurs, dans un ailleurs absolu

<sup>48</sup> BACHELARD G., *La poétique de l'espace*, op. cit., pp. 168-169.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 187.

qui fait barrage aux forces qui nous retiennent dans la prison de l'ici »<sup>50</sup>. Et de préciser aussitôt que cette évasion rendue possible par la rêverie poétique s'appuie sur des images fondamentales, qui ne sont pas produites par le sujet rêvant lui-même, qui ne dépendent pas de sa volonté, mais se présentent plutôt comme des conditions transcendantales de la rêverie :

Diolé nous transporte dans l'ailleurs d'un autre monde. Il ne se sert, pourrait-on dire, que d'une machinerie psychologique mettant en action les lois les plus sûres, les plus fortes de la psychologie. Il n'a recours qu'à ces fortes et stables réalités que sont les images matérielles fondamentales, les images qui sont à la base de toute imagination. Rien là qui relève de chimères et d'illusions. Le temps et l'espace sont ici sous la domination de l'image. L'ailleurs et le jadis sont plus forts que le *hinc et nunc*. L'être-là est soutenu par un être de l'ailleurs. L'espace, le grand espace, est l'ami de l'être<sup>51</sup>.

Nous comprenons ici que l'intérêt de Bachelard porte moins sur le produit ou sur l'objet de la rêverie de l'ailleurs (dans quel lieu elle nous transporte, quel est cet ailleurs), que sur l'acte de conscience que cette rêverie met en jeu (expérience subjective de l'échappement). On a l'impression que Bachelard s'efforce de rendre compte de cet instant décisif où le sujet, se détachant de ce qui se donne à lui dans l'expérience perceptive, tout en partant de cet objet ou de ce spectacle, se trouve emporté par des images qui le détachent de la réalité immédiate. De ce point de vue, il faudrait sûrement procéder à une confrontation détaillée et documentée entre la *rupture poétique* avec l'être-là de la perception présente et la *rupture épistémologique* qui conduit le sujet connaissant à se détacher de son expérience première. Nous nous contenterons de souligner que l'existentialisme de l'être imaginant, d'une façon qui nous semble ici similaire à celle de l'existentialisme de l'être pensant du point de vue de la détermination psychologique de l'expérience subjective, conduit également à une expérience qu'on peut qualifier de « seconde position », non plus épistémologique et rationnelle comme dans la science, mais esthétique et poético-sensible. Ce qui spécifie cette expérience poético-onirique, c'est la dimension créatrice de l'expression, qui peut être envisagée : 1) soit du point de vue du poète qui écrit ses vers ; 2) soit du point de vue du lecteur qui se confronte au poème et en accueille les images – ce qui ne constitue pas, en fait, une différence radicale pour Bachelard, dans la mesure où la lecture féconde est celle qui nous conduit à nous placer dans les mêmes dispositions que celles qui ont conduit le poète à écrire les images qui naissent dans son esprit<sup>52</sup>. C'est ce qui est en jeu avec l'approche phénoménologique de l'image, présentée comme un évènement de la conscience, comme un phénomène à part entière, dont il s'agit de revivre l'avènement dans l'esprit afin d'en comprendre la réalité spécifique. Or l'expérience qui retient spécialement Bachelard semble être celle de la libération de l'homme par la parole poétique, au moyen d'un usage du langage délié des

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Sur ce thème, on relira avec profit les introductions de *La Poétique de l'espace* et de *La Poétique de la rêverie*.

contraintes utilitaires de la vie commune (où le langage est réduit au statut d'outil de communication), et des exigences de rigueur de l'activité scientifique (où le langage est surveillé).

Mais de quoi l'homme, l'être parlant, peut-il se libérer grâce à l'expression poétique ? Et dans quelle mesure cette expérience spécifique de la conscience peut-elle nous conduire à une détermination ontologique des images poétiques, et de l'expérience qu'elles mobilisent ? En ce qui concerne la première question, on peut dire que la libération dont il s'agit touche à l'ensemble de nos expériences mondaines, à décliner selon trois axes : l'environnement (rapport aux choses), la société (rapport aux autres), le moi (rapport à soi). C'est une piste de réflexion qui nous est suggérée par Bachelard dans le cadre des pages qu'il consacre à la *Daseinsanalyse*, dans quelques pages de *La terre et les rêveries du repos* :

Si nos efforts pouvaient être poursuivis, on aurait la possibilité d'examiner, comme un monde autonome, l'univers de l'expression. On verrait que cet univers de l'expression s'offre parfois comme un moyen de libération à l'égard des trois mondes envisagés par la Daseinsanalyse : Umwelt, Mitwelt, Eigenwelt – monde environnant – monde interhumain – monde personnel. Du moins, trois mondes de l'expression, trois sortes de poésie peuvent ici trouver leur distinction<sup>53</sup>.

On peut retenir deux éléments intéressants de cet extrait. Premièrement, on voit que Bachelard ne fait pas de l'expression poétique une puissance totalement déliée, *sui generis*, dans la mesure où il s'agit de se défaire de l'expérience première. On trouve semble-t-il ici un écho de ce qui était déjà établi dans l'avant-propos *L'air et les songes*, à savoir que le travail de l'imagination créatrice n'est pas de reproduire les images issues de la perception et de les transposer dans un nouveau domaine, mais déformer les images perçues elles-mêmes, en sorte de suivre de nouvelles lignes d'images, qui soient autonomes. On comprend par-là que les images poétiques naissent à l'occasion d'une expérience positive (perception) ou du souvenir de la réalité perçue (mémoire), sans pouvoir s'y réduire pour autant. L'imagination, en reprenant cette fois-ci les termes de l'avant-propos de *L'eau et les rêves*, est la puissance de dépasser la vie réelle, pour inventer de la vie nouvelle. L'expression poétique, qui donne corps aux images par la parole et les mots, présente alors selon nous un double aspect : 1) le processus réel qui donne naissance à l'image dans l'esprit d'un individu se produit de manière contingente, à l'occasion de perceptions ou de souvenirs concernant les choses et les objets du monde, y compris les autres hommes ou moi-même. C'est ce que nous proposons d'appeler, en prenant le risque de transposer ici une terminologie issue de l'épistémologie contemporaine, le « contexte de découverte » de l'image, à savoir l'ensemble des conditions, biographiques, psychologiques et contextuelles, qui accompagnent la production de l'image à un moment donné, chez un sujet particulier. Bachelard en fera le champ privilégié d'enquête de la psychologie et de la psychanalyse ;

<sup>53</sup> BACHELARD G., *La terre et les rêveries du repos. Essais sur les images de l'intimité*, Paris, José Corti, 1948, pp. 91-92.

2) l'être propre de l'image dispose d'une consistance ontologique, indépendante de son origine contingente dans la conscience individuelle et dans un contexte particulier, à partir du moment où l'image se fixe dans une expression, qui lui donne une réalité à en tant qu'œuvre. Ce sera l'objet d'étude de la Poétique.

Comment nous faut-il comprendre alors l'image poétique, selon Bachelard, dans le contexte de la Poétique ? Il s'agit principalement d'envisager l'expression poétique comme étant liée à un monde autonome d'images, dans le sens, paradoxalement à première vue tant Bachelard récuse le réalisme dans le champ des études littéraires, d'un *réalisme des images*. Parler ici de réalisme des images, ou de réalisme de la parole, ne signifie pas que le contenu de l'image poétique soit la reproduction d'une réalité préalable, dont l'image serait la simple copie ou représentation. Dans cette perspective, on renouerait avec une forme d'empirisme et de psychologisme, qui réduirait l'image poétique à une simple image mentale dérivée de l'expérience réelle. Bachelard refuse une telle compréhension de l'image, qui ne nous apprend rien du caractère à proprement parler poétique de l'image. Si l'on peut parler de réalisme de la parole poétique chez Bachelard, c'est au sens où les images poétiques, exprimées et déposées dans des textes écrits, renvoient à un monde d'images disponibles à l'expérience du sujet. Une autre confusion doit ici être évitée. Il s'agirait de penser ce monde d'images dont parle Bachelard dans le sens où l'on parle parfois d'un Monde des Idées chez Platon, c'est-à-dire une réalité intelligible séparée de la réalité sensible, constituant le fondement ontologique de tout ce qui existe. Outre qu'une telle interprétation de la métaphysique platonicienne peut être considérée comme superficielle, simplificatrice voire falsificatrice, nous insisterons sur le fait que rien n'indique, dans les textes bachelardiens, que les images primordiales soient à comprendre comme des entités séparées, ayant une réalité d'une autre nature que les images qui naissent dans la conscience. En l'absence de raisons sérieuses pour adhérer à une telle détermination maximale des images chez Bachelard, nous choisissons d'opter pour une interprétation minimale du réalisme des images poétiques, dont la réalité effective dépend en fait de leur expression dans un texte écrit ou imprimé. Dans un autre contexte, celui de l'épistémologie de la physique contemporaine, Bachelard parle pertinemment à ce propos de « bibliomène », et souligne que l'existence d'une chose par le livre doit être considérée comme une modalité d'existence à part entière, qui donne une valeur ontologique à la chose. Voilà ce qu'il dit par exemple de l'électron, en guise de réponse à une objection sceptique possible à propos de la réalité de cette particule dont l'existence n'est attestée que dans des appareils de détection, construits par les hommes, et dans des livres de diffusion ou d'enseignement de la science : « Exister par le livre, c'est déjà une *existence*, une existence si humaine, si solidement humaine »<sup>54</sup>. Dans cette perspective, à la redoutable question du statut ontologique des images primordiales, et des archétypes dont Bachelard nous dit qu'ils constituent un fond commun d'images inscrites dans l'esprit humain, nous proposons de répondre modestement par l'argument suivant : bien qu'il s'agisse

<sup>54</sup> BACHELARD G., *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, PUF, 1951, p. 7.

de réalités non-observables directement, nous pouvons en constater l'existence et la permanence dans les textes poétiques. Ainsi, Bachelard ne nous semble pas outrepasser l'« exigence ontologisante » citée plus haut : en s'appuyant sur un matériel documentaire fait de textes divers, issus d'époques, de lieux et de contextes différents, pour aborder le domaine des images élémentaires, primordiales ou originaires de l'inconscient, on n'affirme pas l'être « en dehors et au-dessus de l'expérience ». Au contraire, on s'efforce de déceler l'être de l'image, sa consistance et son sens, par l'expérience de lecture des images déposées dans les livres.

Il semble par conséquent justifié d'accorder à Bachelard que « la Poétique est un véritable règne du langage »<sup>55</sup>, et que le monde de l'expression existe par la parole, et surtout par les livres. Ontologiquement parlant, l'être des images est donc consistant, par ce qu'elles sont parlées et surtout écrites, jamais seulement par ce qu'elles sont vécues par un sujet dans le cadre de son expérience intime. Une image qui n'adviendrait que dans le cadre d'une expérience privée, dans un psychisme particulier, ne pourrait pas être considérée comme une réalité consistante. On peut d'ailleurs ici rebondir sur l'un des textes cités précédemment, où Bachelard disait que le vécu doit être revécu pour avoir une valeur. C'est bien le cas des images dont nous parlons ici : dans la mesure où elles sont écrites, elles peuvent être revécues à loisir, en lisant et en relisant les œuvres des poètes. Nous sommes ainsi conduits à changer de méthode pour accéder à l'être de l'image. Il ne s'agit plus d'examiner uniquement le sujet individuel, l'existant singulier animé par des passions et des désirs, empêtré dans des relations sociales et des soucis quotidiens (ce serait là une enquête empirique, psychosociologique), mais plus fondamentalement les images elles-mêmes, précisément les images littéraires, qui donnent corps à l'image poétique par l'acte d'écriture. On passe dès lors de la recherche de la signification psychologique de l'image à sa détermination poétique, voire ontologico-poétique, ce qui implique de saisir son être propre, et son régime spécifique d'émergence en tant qu'évènement langagier. Pour reprendre et prolonger les termes mêmes de Bachelard, il s'agit d'abandonner le langage de la signification – qu'elle soit utilitaire ou cognitive – pour aborder à ce qu'il appelle parfois le « Monde la Parole »<sup>56</sup>. Toutefois, qu'est-ce qui fait de l'image poétique un évènement du logos, tout particulièrement d'un logos poétique ? Pour Bachelard, cette dimension ontologique de l'image réside dans le fait qu'elle est bien un « nouvel être du langage »<sup>57</sup>, jamais un simple produit de la perception, ni un simple produit de la culture. Il y a, en ce sens, ontologie dans la perspective étymologique du mot, par l'association intime de l'être et du langage. Comme le dit explicitement Bachelard, pour définir le niveau ontologique où se placent ses méditations :

En thèse générale, nous pensons que tout ce qui est spécifiquement humain dans l'homme est *logos*. Nous n'arrivons pas à méditer dans une région qui serait avant le langage. Mais si cette thèse paraît refuser une profondeur ontologique, on doit nous

<sup>55</sup> BACHELARD G., *Fragment d'une Poétique du Feu*, op. cit., p. 54.

<sup>56</sup> Cf. BACHELARD G., *La poétique de la rêverie*, op. cit., p. 160.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 3.

l'accorder, pour le moins, comme hypothèse de travail bien appropriée au type de recherches que nous poursuivons sur l'imagination poétique<sup>58</sup>.

Bachelard va même jusqu'à dire, dans le cadre de l'expérience de lecture par sympathie et participation, qui nous fait accueillir l'image du poète comme si nous avions pu la créer nous-mêmes, que « l'expression crée de l'être », « un être nouveau de notre langage<sup>59</sup>. Or si en quittant le plan du *langage-instrument* (langage ordinaire et langage signifiant), le langage poétique conduit au *langage-réalité*, il faut se défaire à la fois des attentes pragmatiques et des références objectives pour saisir l'être de l'image. C'est pourquoi Bachelard insiste dans les deux Poétiques sur la nécessité de recourir à une méthode phénoménologique, elle-même indissociable d'une détermination ontologique. Dans cette perspective, l'ontologie poétique, que l'on nommera une ontopoétique, présente une double dimension : 1) premièrement, il s'agit de ressaisir et de revivre les actes créateurs de l'être parlant, surtout ceux de ces « grands parlants » que sont les poètes. L'existentialisme de la parole, dans son sommet de langage, c'est le mode d'existence de « l'homme de la parole nouvelle »<sup>60</sup>, avec qui se jouent une émergence et un avenir de langage, une libération de la puissance créatrice du langage. Comme le dit encore Bachelard, « l'image poétique nous met à l'origine de l'être parlant »<sup>61</sup>. On peut dire également que par-là elle nous conduit « à l'origine du langage, à ce point initial où le silence de l'être s'ouvre sur l'humanité du langage »<sup>62</sup>. On aborde ainsi avec l'image poétique à la naissance du langage, aux origines du langage ; 2) deuxièmement, il s'agit par ailleurs dans le cadre de l'explication de l'ontopoétique bachelardienne de suivre les lignes de développement d'une *ontologie approchée*, qui se présente comme une enquête en direction de l'être parlé. L'existentialisme de la parole (être parlant) se double d'un *existentialisme du poétique* (être parlé). Comme l'indiquait déjà la citation en exergue de cette étude, pour Bachelard « le poète parle au seuil de l'être ». Nous avons un indice de cette ligne d'interprétation de l'ontologie des images dans une confidence faite par Bachelard à la radio en novembre 1961, lors d'une interview suivant la publication de *La poétique de la rêverie*<sup>63</sup>. A la question de savoir s'il a le projet d'écrire un nouveau livre, Bachelard répond alors au journaliste qu'il voudrait faire un « livre de métaphysique », ce que tout philosophe devrait faire selon lui à un moment donné :

– Il serait temps à mon âge de faire de la philosophie vraie, et alors j'ai un autre livre, comme tout le monde [...] Ce serait sur l'être.

<sup>58</sup> BACHELARD G., *La poétique de l'espace*, op. cit., p. 7.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> BACHELARD G., *La poétique de la rêverie*, op. cit., p. 3.

<sup>61</sup> BACHELARD G., *La poétique de l'espace*, op. cit., p. 7.

<sup>62</sup> BACHELARD G., « Dormeurs éveillés. La rêverie lucide », in *Causeries (1952-1954)*, a cura di V. Chiore, Genova, Il Melangolo, 2005, p. 102.

<sup>63</sup> Pour consulter et télécharger ces archives radiophoniques, on consultera le site de l'INA : <http://www.ina.fr/>

— Pour une fois, vous laisseriez de côté un peu les mots, pour parler de l'être ?

— Pas tout à fait ! Parce que l'être a besoin de beaucoup de mots. [...] Ce serait sur l'être parlé<sup>64</sup>.

La question se pose alors de savoir pourquoi l'être aurait-il besoin de mots ? Pourquoi faudrait-il passer par l'intermédiaire des mots, alors même que Bachelard désigne par ailleurs l'ontologie des images comme une

« ontologie directe »<sup>65</sup>, et la méthode phénoménologique comme une voie de l'immédiateté, indépendante d'une préparation culturelle et d'un savoir ? Une première hypothèse serait de faire référence à l'ancrage rationaliste de l'œuvre bachelardienne, qui n'est jamais démenti par le philosophe, même si à la fin de sa vie Bachelard renoncera, pour des raisons selon nous justifiées, à poursuivre le difficile travail d'explicitation et d'interprétation philosophique des progrès scientifiques. Il s'agirait de penser que l'*ethos* rationaliste, demeurant comme une « pensée de derrière » permanente chez Bachelard, l'empêcherait de tomber, ou de sombrer indûment, dans l'intempérance de ce qu'il appelle une « ivresse de l'insondable »<sup>66</sup>, dont il fait la caractéristique des philosophies irrationalistes. Dans cette perspective, au lieu d'être un obstacle aux déterminations ontologiques, le rationalisme bachelardien permettrait, par une sorte de surveillance de soi, que l'enquête ontopoétique n'outrepasse pas certaines limites et certaines prétentions, par exemple celle d'atteindre à une profondeur ontologique, antérieure au langage. Il s'agirait alors de penser que c'est une fois que l'on a bien séparé ce qui relève du réel objectif, déterminé par la science, et de la réalité poétique, existant sur le plan de l'imaginaire, que l'on pourrait se lancer dans une ontopoétique sans risquer de mélanger les genres. Le problème de cette interprétation, qui est séduisante, dans la mesure où elle pourrait donner des raisons à la résistance de Bachelard devant la tentation de passer au plan de la profondeur ontologique, c'est qu'elle n'explique pas vraiment le rôle ni la nécessité des mots pour saisir l'être, se contentant d'une lecture externe et indirecte de la question ontopoétique. Par ailleurs, rien ne nous permet de penser que Bachelard accepterait de faire un tel lien entre les versants épistémologique et poétique de son travail, tant la séparation normative des deux ordres de recherche constitue un axiome – voire un dogme ? – de son œuvre. C'est pourquoi une deuxième interprétation nous semble plus vraisemblable : elle consiste à considérer que c'est pour des *raisons de méthode*, à l'intérieur même du champ de l'enquête poétique, que Bachelard associe l'être et les mots dans la réflexion ontologique. Si l'on se réfère notamment aux introductions de *La poétique de l'espace* et de *La poétique de la réverie*, où Bachelard prend bien soin de justifier sa méthode, et les inflexions subies par sa méthode poétique, qui des outils de la psychanalyse freudienne puis jungienne s'est tournée vers une réappropriation très personnelle de la phénoménologie, on constate que la communicabilité de l'ex-

<sup>64</sup> La retranscription a été faite par nos soins, sur la base de l'enregistrement disponible sur le site de l'INA.

<sup>65</sup> BACHELARD G., *La poétique de l'espace*, op. cit., p. 2.

<sup>66</sup> BACHELARD G., *Le matérialisme rationnel*, op. cit., p. 96.

périence est une exigence constante. Il s'agit de partir d'une expérience du sujet, plus précisément de la naissance de l'image et de l'émergence du langage dans la conscience créante du poète, et d'en mettre au présent la prise de conscience par le biais de la lecture. Bachelard semble se méfier de la tentation, que l'on pourrait qualifier de « mystique », d'en appeler à une intuition, insondable et inexprimable, qui ne trouverait pas à se mettre en forme dans des mots, et nous condamnerait alors au silence solipsiste d'une expérience totalement privée. Or Bachelard n'a de cesse d'en appeler à une communication des consciences, par le biais d'une expérience poétique transposée sur le plan du langage, c'est-à-dire à une inter-subjectivité indirecte, médiatisée par les mots et les images, qu'il appelle parfois « transsubjectivité ». Cette interprétation nous semble plus satisfaisante dans la mesure où elle concorde avec les exigences bachelardiennes de ne recourir qu'à des expériences communicables, que chacun peut (re)faire lui-même au contact des œuvres, sans devoir disposer au préalable de compétences techniques particulières, d'une culture érudite ou de connaissances spécifiques – à condition néanmoins de se mettre dans une certaine disposition d'accueil vis-à-vis des mots et des images des poètes, disposition qui n'est rien d'autre que la rêverie elle-même.

L'être a-t-il besoin des mots ?

## Conclusions

En guise de conclusion, nous soulignerons que l'ontopoétique bachelardienne pose la primauté de l'imagination et de la rêverie dans l'ontologie et la métaphysique concrète. L'image poétique est peut-être une création de rêveurs, mais elle est communicable, on peut revivre l'actualité de son émergence dans la conscience grâce à la lecture, et à partir du moment où on peut en repérer des récurrences et des variations dans différentes œuvres, rien n'empêche d'en accepter la réalité, fut-elle langagière et expressive – autrement dit la réalité poétique. Les images poétiques sont des réalités d'expression et, comme le dit Bachelard, elles tirent leur être même de l'acte d'expression, modulé par la parole et consolidé par l'écriture. Envisager une *onto-poétique* en lieu et place d'une *onto-logie*, au sens habituel, n'implique pas de considérer la métaphysique concrète comme une chimère sans intérêt, ni de reléguer la visée métaphysique au rang subalterne de divertissement ludique ou de discipline peu sérieuse au regard de l'esprit de sérieux qu'impliquerait la connaissance objective, comme ont été tenté de le faire certains représentants de l'empirisme logique ou du logicisme. Bachelard nous semble de ce point de vue d'une grande actualité, et d'une fécondité inaperçue, pour (re)penser les différentes modalités des rapports entre le langage, les images et l'être au sein de l'existence humaine. Son approche nuancée, déclinée selon deux axes de recherches, séparés du point de vue de la méthode mais indissociables du point de vue de la compréhension de la totalité humaine, rend selon nous possible une voie inédite entre deux excès récurrents dans la philosophie contemporaine : 1) la *conception technoscientifique* du monde, qui réduit la puissance du langage à dire les choses à des significations objectives, cognitives et rationnelles, ou alors simplement psychologiques et passionnelles. Contre un tel réductionnisme, Bachelard

ouvre l'accès à une possible détermination ontologique du langage, dans le cadre de la rêverie et de l'expérience poétique : la réalité poétique, existant sur le plan de l'imaginaire et du langage, se phénoménalisant par la parole et se matérialisant par l'écriture, peut être « approchée » ; 2) d'un autre côté, une *approche transcendante* du langage, ontologiquement instaurative, qui ferait de la parole poétique le vecteur exclusif d'un dévoilement de l'être, inaccessible par d'autres moyens. Contre une telle approche de type plutôt heideggérien – en simplifiant ici à l'excès une question qui mériterait de plus amples développements – approche qui escamote peut-être finalement la valeur du poétique en le réduisant à n'être que l'occasion d'une expérience d'un autre ordre, Bachelard évite la tentation d'une totalisation ou d'une absolutisation de la question du sens de l'être. Il nous convie plutôt à une ontologie pluraliste mais cohérente, dispersée et approchée.

Dans cette perspective, l'ontopoétique bachelardienne peut se définir *in fine* comme une approche sensibilisée de l'être parlant et de l'être parlé. Elle nous conduit sur les traces d'une métaphysique concrète, associant le conscient et l'inconscient, le langage et la rêverie, afin de nous acheminer de l'être des images vers les images de l'être. Il ne s'agit alors plus de vouloir « fixer l'être » dans des concepts ou des catégories, de prétendre « transcender toutes les situations pour donner une situation de toutes les situations »<sup>67</sup>, mais de donner un sens à « l'étude de l'être » en suivant « tous les circuits ontologiques des diverses expériences d'être »<sup>68</sup>. Dès lors, en multipliant les expériences poétiques par une diversification des situations sensibles (la vue, le toucher, l'audition, l'odorat, etc.) augmentées par l'expression, ainsi que par l'actualisation des départs concrets d'image et les émergences de l'être au langage, on serait conduit à prendre chez les poètes, et à revivre, des images qui nous invitent à transcender, sans les absolutiser, nos expériences sensibles, afin d'en faire des lignes de force de méditations ontopoétiques, qui font signe vers une origine ou une émergence de langage, et peut-être, par l'exploration des possibilités d'être, vers une « métaphysique de tous les au-delà de notre vie sensible »<sup>69</sup>.

Ces pistes étant ouvertes, il convient pour finir d'identifier quelques questions laissées en suspens.

Tout d'abord, il serait nécessaire d'approfondir cette dimension ontologique de la poétique bachelardienne, en examinant dans quelle mesure on peut trouver des traces ou des indices de cette métaphysique concrète dans les œuvres antérieures aux Poétiques, celles qui sont consacrées aux éléments matériels. Il s'agirait notamment de voir si Bachelard y aborde des images permettant de dire et d'approcher les valeurs d'être, et de non-être. Des pistes sérieuses se dessinent ici selon nous, si l'on constate par exemple que Bachelard parle des voix des éléments, de la parole de l'eau ou des paroles de la terre, et que ses enquêtes le conduisent à méditer sur le silence et l'invisible, l'immémorial et l'oubli, la nuit et le sommeil. De notre point de vue, Bachelard a posé les jalons de sa métaphysique concrète tout au long

<sup>67</sup> BACHELARD G., *La poétique de l'espace*, op. cit., p. 192.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 193.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 167.

de son travail poétique et de ses méditations sur les images, sans pour autant la systématiser. Il s'agirait alors d'en reconstruire les grands axes et les lignes de force.

Par ailleurs, une deuxième question serait voir dans quelle mesure une ontologie dispersée ne risque-t-elle pas de reconduire à un éclatement de l'être, à une « dissémination » telle qu'il serait difficile d'envisager une ontologie plurielle cohérente. Une piste est peut-être donnée par Bachelard lui-même, au terme de *La poétique de l'espace* : il y aurait des images primitives de l'être, qui permettraient de « vivre l'être en son immédiateté », images dont il aurait souhaité faire le catalogue ou le rassemblement en « une vaste imagerie ». Il serait alors question d'alterner l'*approche ontopoétique*, consistant à saisir et à prendre les images chez les poètes en suivant l'axe de la rêverie, et l'*approche ontologique*, consistant à comprendre la rêverie elle-même, par une sorte de rêverie de rêverie qui conduit à une expérience de seconde position.

Finalement, afin de donner un poids proprement philosophique à la dimension métaphysique de la poétique bachelardienne, ne faudrait-il pas mettre en œuvre une confrontation systématique des options philosophiques prises par Bachelard sur les questions ontologiques et métaphysiques avec celles des « grands » philosophes de son temps, et aussi du nôtre aujourd'hui ? Ainsi, par exemple, on gagnerait sans aucun doute à mener une enquête détaillée, appuyée sur les textes, autour de Bachelard, Heidegger et Merleau-Ponty d'un côté, et pourquoi pas Russell et Wittgenstein de l'autre, afin de montrer que l'aspect ordinaire et modeste des analyses bachelardiennes recèle en fait des possibilités insoupçonnées pour renouveler notre manière de poser certains problèmes concernant l'être, le réel, le langage, l'existence et plus globalement l'homme, dont Bachelard dit dès *La psychanalyse du feu* qu'« on a bien fait de [le] définir un geste et un langage ». Mais il s'agit bel et bien là d'un vaste dossier, voire d'un chantier, qui devrait être prolongé et traité dans la perspective d'un travail collectif, fait de patiente lecture et de réflexion continuée.

Nous dirons simplement pour finir, à propos de la reconnaissance de la valeur proprement philosophique de la pensée et de l'œuvre bachelardiennes, au-delà du découpage académique et trop souvent condescendant en philosophie des sciences et en philosophie de la poésie, en épistémologie et esthétique, sans cesse rappelé par certains lecteurs trop pressés, que nous faisons confiance aux paroles d'un Nietzsche, quand il nous invitait à ruminer, à considérer que les pensées les plus fécondes arrivent souvent sans faire grand bruit, à pas de colombes...