

1/2025

Bachelard Studies
Études Bachelardiennes
Studi Bachelardiani



MIMESIS

Bachelard Studies Études Bachelardiennes Studi Bachelardiani

Editors / Directeurs / Direttori

Renato BOCCALI (Università IULM, Milano), Jean-Jacques WUNENBURGER (Université Jean Moulin, Lyon III)

Editor in Chief / Rédactrice en Chef / Capo Redattrice

Aurosa ALISON (Università degli Studi di Napoli l'Orientale)

Deputy Editors in Chief / Rédacteur en Chef adjoints / Vice-Capo redattori

Riccardo BARONTINI (Università di PAU), Jacques POIRIER (Université de Bourgogne), Eileen RIZO PATRON (Binghamton University)

Comité de Rédaction / Editorial Board / Comitato redazionale

Giulia ANDREINI (Università IULM), Ambra BENVENUTO (Università IULM), Claudio D'AURIZIO (Università della Calabria), Annagiulia CANESSO (Università di Padova), Luigi GRISOLIA (Università degli Studi di Milano Statale), Gilles HIERONIMUS (Université Jean Moulin, Lyon III), Gerardo IENNA (Università di Verona), Alessandro MONTEFAMEGLIO (Università Vita-salute San Raffaele), Catarina SANT'ANNA (Universidade Federal da Bahia)

Comité Scientifique / Scientific Board / Comitato scientifico

Charles ALUNNI (École normale supérieure de Paris), Lutz BAUMANN (Johannes Gutenberg-Universität Mainz), Blanca SOLARES ALTAMIRANO (Universidad Nacional Autónoma de México), Maria Francesca BONICALZI (Università degli Studi di Bergamo)

Vincent BONTEMPS (École normale supérieure, CEA, Paris), Ionel BUSE (Universitatea din Craiova), Rodolphe CALIN (Université Paul Valéry, Montpellier III), Sarah CARVALLO (Université Claude Bernard Lyon 1), Mario CASTELLANA (Università del Salento, Lecce), Valeria CHIORE (Università l'Orientale di Napoli), Frédéric FRUTEAU DE LACLOS (Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne), Fabio FERREIRA DE ALMEIDA (Universidade Federal de Goiás), Elio FRANZINI (Università degli Studi di Milano), Gabriel KAFURE DA ROCHA (Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sertão Pernambucano), Yanping GAO (Chinese Academy of Sciences, Beijing), Kuan-Min HUANG (Academia Sinica, National Chengchi University, Taiwan), Etienne KLEIN (CEA, Paris), Marie-Pierre LASSUS (Université de Lille), Mercedes MONTORO ARAQUE (Universidad de Granada), Fabrizio PALOMBI (Università della Calabria, Arcavacata di Rende), Daniel PARROCCHIA (Université Jean Moulin Lyon III), Jean-Philippe PIERRON (Université de Bourgogne, Dijon), Marta PLES-BEBEN (Uniwersytet Śląski w Katowicach), Luis PUELLES ROMERO (Universidad de Málaga), Gaspare POLIZZI (Università di Pisa), Delia POPA (Villanova University), Hans-Jörg RHEINBERGER (Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Berlin), Ana Tais PORTANOVA (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre), – Roberto REVELLO (Università dell'Insubria), Makoto SEKIMURA (Hiroshima City University), Christian THIBOUTOT (Université du Québec à Montréal), Carlo VINTI (Università degli Studi di Perugia), Anton VYDRA (University of Trnava)

Redazione

bachelardstudies@mimesisjournals.com

This issue was made possible by the support Ce numéro a été réalisé avec le support de Questo numero è stato realizzato con il contributo

Università IULM, Milano

Association Internationale Gaston Bachelard

Mimesis Edizioni (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

Issn: 2724-5470

Isbn: 9791222325262

© 2025 – Mim Edizioni SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383

REGISTRO DI STAMPA – TRIBUNALE DI NAPOLI R.G. n. 5571/19

Proprietario: Associazione Italiana Gaston Bachelard

Legale rappresentante: Aurorarosa Alison

Direttore responsabile: Aurorarosa Alison

Autorizzazione n. 34 – del 24/07/2019

Indice

EDITORIAL – ÉDITORIAL – EDITORIALE

- 5 Jean-Jacques Wunenburger, *Varia (english)*
- 7 Jean-Jacques Wunenburger, *Varia (français)*
- 9 Jean-Jacques Wunenburger, *Varia (italiano)*

VARIA – SPECIAL SECTION – SECTION SPECIALE – SEZIONE SPECIALE

- 13 Alberto Filipe Araújo, *Penser et rêver dans une solitude silencieuse. Le regard de Bachelard*
- 37 Riccardo Barontini, *Paradoxes de la nuit active : expansion et dissolution de la subjectivité chez Bachelard*
- 47 Vincent Bontems, *Les rêveries terrestres de Gaston Bachelard*
- 59 Gilles Hieronimus, *Gaston Bachelard, Tadao Andō. Réflexions autour de la portée éco-architecturale d'une poétique de l'espace*
- 67 Marta Ples-Bęben, *Gaston Bachelard envers l'inconscient*
- 81 Gaspare Polizzi, *Per una genealogia della fenomenotecnica*
- 105 Claudia Stancati, *Temporalità e finzione secondo Bachelard*

ARCHIVES – ARCHIVES – ARCHIVI

- 117 Valeria Chiore, *Ontologia Dolce: Bachelard – Merleau-Ponty, uno scambio inconsapevole (Hommage à Bachelard)*
- 125 Julien Lamy, *L'être a-t-il besoin des mots ? L'existentialisme de la parole et le « projet onto-poétique » de Gaston Bachelard*
- 153 Maryvonne Perrot, *Bachelard, un passeur de traces*

ICONOGRAPHY – ICONOGRAPHIE – ICONOGRAFIA

- 159 Jean-Jacques Wunenburger, *Présentation «Archives Gaston et Suzanne Bachelard » Bibliothèque interuniversitaire de la Sorbonne (Paris)*

167 ABSTRACT

Editorial

Varia

After a series of nine thematic issues that offered familiar or innovative approaches, giving a voice to seasoned researchers but also to those who are often in a phase of maturation and interpretative renewal, the time has come for this 20th issue to take a break. The editorial board has decided to punctuate the biannual publication of the journal with an atypical issue, without any specific theme, which will also provide a platform for the work of researchers who, due to their responsibilities in the current issues, are unable to express themselves in accordance with editorial ethics. Readers will therefore not find the usual sections dividing the articles between «La lettre» and «L'esprit,» followed by a bibliography and an interview. The selection published also had to be restricted so as not to slow down the production of the issue or delay the publication schedule, as some authors were unable to submit their initially planned work on time. Nevertheless, this random composition of the «special» issue remains faithful to the international and multilingual character of the journal, since the studies come from two French, four Italian, one Portuguese, and one Polish authors, although we regret the absence, among others, of English-language and Brazilian texts, which are so often featured in this journal. The same unpredictable lottery meant that this sample did not distribute the studies equally between epistemology and poetics, as one might have expected in a general publication on GB.

Nevertheless, despite the unrepresentative variety of texts, this issue can help to provide a fairly accurate cross-sectional philosophical «picture» of GB's work.

Firstly, Bachelardism aims to renew, in the mid-20th century, the conception of the human mind, beyond the unilaterally committed schools of thought: realism or idealism, rationalism or imagination, reductionist conceptions of space and time or revolution in their representations. For GB, rational thought, whether constituted or constitutive, is rooted in the most immediate impulses, affects, and neuromotor networks of the body, structuring the unconscious, the will, memory, and imagination. But at the other extreme, rational thought, instead of being subordinated to formal logic or a reified psychology, is driven to a permanent dialectical reconstruction through a technicized, mathematized, and abstract science. GB thus proposes an intellectual spectrum that ranges from the obscurities of the unconscious to the permanent transformation of scientific truths (Ples Beben and Polizzi).

Furthermore, GB has, through a dual poetic and scientific approach, contributed to renewing thinking about space and time (which are, incidentally, united in the concept of rhythm), going beyond the classic theoretical bifurcations and even antinomies on the nature and functions of space and time, by synthesizing poetic and mathematical attributes. GB thus provides us with a complex understanding of these dimensions of the mind and nature, drawing both on the most ancient aesthetics (for example, architecture) and the most recent microphysical sciences (Einstein's relativity, quantum mechanics) (G. Hieronimus and D. Stancati).

Bachelard's investigations into nature and the cosmos, through images or concepts, inspire GB to make multi-philosophical considerations on the elements of nature (with two books on the chthonic, the earth) and on the alternating phases of day and night. These themes benefit from a broad culture, drawing on the latest scientific knowledge as well as romantic, Renaissance, and ancient references. (Bontems and Barontini).

A single text reminds us how all of GB's ideas are marked by brilliant and astonishing genius, but are also indebted to GB's rich dialogues, whether actual or maintained through books, with the history of philosophy and contemporary philosophy (M. Merleau-Ponty).

It is up to Alfredo Alberto Araujo to bring us back, finally, to the intimacy of the thinker, to his strong and complex personality, both engaged in the social life of the scholars and artists of his time, but also withdrawn into a creative solitude capable of defying the obstacles of life to bring forth something new, a source of happiness and wisdom (A.F. Araujo).

Thus, despite the fragmentary and unsystematic nature of the texts brought together in this issue, the various contributions, from a wide range of philosophical backgrounds, help to convey the breadth and originality of this work, its curiosities and audacity, which make it difficult to pigeonhole into established categories and whose reading continually reveals a wealth of insights, analogies, references, and anticipations.

Jean-Jacques Wunenburger
Jean Moulin Lyon III University
jean-jacques.wunenburger@wanadoo.fr

Éditorial

Varia

Au terme d'une série de neuf numéros thématiques qui ont proposé des approches familières ou innovantes, en donnant la parole à des chercheurs aguerris mais aussi souvent en phase de maturation et de renouvellement interprétatif, l'heure est venue pour ce numéro XX de faire une pause. La direction s'est proposée de ponctuer la parution bisannuelle de la revue par un numéro atypique, hors de toute thématique, qui permettrait aussi de faire place aux travaux de chercheurs que la déontologie éditoriale ne permet pas de s'exprimer du fait de leurs responsabilités dans les numéros en cours. Le lecteur ne trouvera donc pas les rubriques habituelles répartissant les articles entre « La lettre » et « L'esprit », suivies d'une bibliographie et d'un entretien. La sélection publiée a, de plus, dû être restreinte pour ne pas alourdir la fabrication du numéro, ni retarder le calendrier de publication, du fait de certains auteurs n'ayant pu rendre à temps leurs travaux initialement prévus. Il reste que cette composition aléatoire du numéro « spécial » reste fidèle au caractère international et plurilingue, puisque les études émanent de deux français, quatre italiens, un portugais et une polonaise, bien que nous regrettons l'absence, entre autres, de textes anglophones et d'origine brésilienne, si souvent présents dans cette revue. La même loterie imprévisible a fait que cet échantillon ne répartit pas équitablement les études entre épistémologie et poétique, comme on aurait pu s'y attendre dans une publication généraliste sur GB.

Il n'en reste pas moins que malgré une variété non représentative de textes, ce numéro peut contribuer à donner une « image » philosophique transversale de l'oeuvre de GB, assez fidèle.

D'abord le bachelardisme a l'ambition de renouveler, au milieu du XX^{ème} siècle la conception de l'esprit humain, par delà les écoles de pensée engagées de manière unilatérale : réalisme ou idéalisme, rationalisme ou imaginaire, conceptions réductionnistes de l'espace et du temps ou révolution de leurs représentations. Pour GB la pensée rationnelle, constituée ou constituante, s'enracine au plus immédiat dans les pulsions, les affects, les réseaux neuromoteurs du corps, structurant l'inconscient, la volonté, la mémoire, l'imagination. Mais à l'autre extrémité, la pensée rationnelle, au lieu d'être subordonnée à la logique formelle ou à une psychologie choséifiée, est entraînée à une reconstruction dialectique per-

manente, par l'intermédiaire d'une science technicisée, mathématisée et abstraite. GB propose ainsi un spectre intellectuel qui va des obscurités de l'inconscient à la transformation permanente des vérités scientifiques (Ples Beben et Polizzi).

Par ailleurs, GB a, par une double approche poétique et scientifique, contribué à renouveler la pensée de l'espace et du temps (réunis d'ailleurs dans la notion de rythme), dépassant les bifurcations voire antinomies théoriques classiques sur la nature et les fonctions de l'espace et du temps, en synthétisant des attributs poétiques et mathématiques. GB nous livre ainsi une intelligibilité complexe de ces dimensions de l'esprit et de la nature, à la fois issues des plus anciennes esthétiques (de l'architecture, par exemple) et des plus récentes sciences microphysiques (relativité d'Einstein, mécanique quantique) (G. Hieronimus et D. Stancati).

Les enquêtes bachelardiennes sur la nature et le cosmos, par l'image ou le concept, inspirent à GB des considérations polyphilosophiques sur les éléments de la nature (avec deux livres sur le chthonien, la terre) et sur les phases d'alternance du jour et de la nuit. Ces thèmes bénéficient alors d'une large culture, qui mobilise autant les savoirs les plus récents des sciences que des références romantiques, renaissantes ou antiques. (Bontems et Barontini).

Un seul texte nous rappelle combien toutes ces conceptions de GB sont marquées d'une génialité brillante et étonnante, mais sont aussi redevables aux riches dialogues, effectifs ou entretenus par les livres, de GB avec l'histoire de la philosophie et de la philosophie contemporaine (M. Merleau-Ponty).

Il appartient à Alfredo Alberto Araujo de nous reconduire, pour finir, dans l'intimité du penseur, à sa personnalité forte et complexe, à la fois engagée dans la socialité des savants et des artistes de son temps, mais aussi replié dans une solitude créatrice capable de défier les obstacles de la vie pour faire surgir du nouveau, source de bonheur et de sagesse (A.F. Araujo).

Ainsi malgré le côté fragmentaire et non systématique des textes réunis dans ce numéro, les différentes contributions, d'horizons philosophiques très variés, contribuent à rendre compte de l'ampleur et de l'originalité de cette oeuvre, de ses curiosités et audaces, qui en font une pensée difficile à enfermer dans des catégories établies et dont la lecture ne cesse de dévoiler des mines d'intuitions, d'analogies, de références et d'anticipations..

Jean-Jacques Wunenburger
 Université Jean Moulin Lyon III
 jean-jacques.wunenburger@wanadoo.fr

Editoriale

Varia

Al termine di una serie di nove numeri tematici che hanno proposto approcci familiari o innovativi, dando voce a ricercatori esperti ma spesso anche in fase di maturazione e rinnovamento interpretativo, è giunto il momento per questo numero XX di fare una pausa. La direzione ha proposto di punteggiare la pubblicazione biennale della rivista con un numero atipico, fuori da ogni tematica, che permetta anche di dare spazio ai lavori di ricercatori che la deontologia editoriale non permette di esprimere a causa delle loro responsabilità nei numeri in corso. Il lettore non troverà quindi le consuete rubriche che suddividono gli articoli tra «La lettera» e «Lo spirito», seguite da una bibliografia e da un'intervista. La selezione pubblicata ha inoltre dovuto essere limitata per non appesantire la realizzazione del numero né ritardare il calendario di pubblicazione, poiché alcuni autori non sono riusciti a consegnare in tempo i loro lavori inizialmente previsti. Resta il fatto che questa composizione casuale del numero «speciale» rimane fedele al carattere internazionale e plurilingue, poiché gli studi provengono da due francesi, quattro italiani, un portoghese e una polacca, anche se ci rammarichiamo dell'assenza, tra gli altri, di testi in lingua inglese e di origine brasiliana, così spesso presenti in questa rivista. La stessa imprevedibile lotteria ha fatto sì che questo campione non distribuisca equamente gli studi tra epistemologia e poetica, come ci si sarebbe potuto aspettare in una pubblicazione generalista su GB.

Resta il fatto che, nonostante una varietà di testi non rappresentativa, questo numero può contribuire a dare un'immagine filosofica trasversale dell'opera di GB, abbastanza fedele.

In primo luogo, il bachelardismo ha l'ambizione di rinnovare, a metà del XX secolo, la concezione della mente umana, al di là delle scuole di pensiero impegnate in modo unilaterale: realismo o idealismo, razionalismo o immaginario, concezioni riduzionistiche dello spazio e del tempo o rivoluzione delle loro rappresentazioni. Per GB il pensiero razionale, costituito o costituente, affonda le sue radici più immediate nelle pulsioni, negli affetti, nelle reti neuromotorie del corpo, strutturando l'inconscio, la volontà, la memoria, l'immaginazione. Ma all'altro estremo, il pensiero razionale, invece di essere subordinato alla logica formale o a una psicologia oggettivata, è portato a una ricostruzione dialettica permanente, attraverso una

scienza tecnicizzata, matematizzata e astratta. GB propone così uno spettro intellettuale che va dalle oscurità dell'inconscio alla trasformazione permanente delle verità scientifiche (Ples Beben e Polizzi).

Inoltre, GB ha contribuito, con un duplice approccio poetico e scientifico, a rinnovare il pensiero dello spazio e del tempo (riuniti peraltro nel concetto di ritmo), superando le biforcazioni e persino le antinomie teoriche classiche sulla natura e le funzioni dello spazio e del tempo, sintetizzando attributi poetici e matematici. GB ci offre così una complessa intelligibilità di queste dimensioni dello spirito e della natura, che derivano sia dalle estetiche più antiche (dell'architettura, ad esempio) sia dalle più recenti scienze microfisiche (relatività di Einstein, meccanica quantistica) (G. Hieronimus e D. Stancati).

Le ricerche di Bachelard sulla natura e sul cosmo, attraverso immagini o concetti, ispirano GB a riflessioni polifilosofiche sugli elementi della natura (con due libri sul chtonico, la terra) e sulle fasi alternate del giorno e della notte. Questi temi beneficiano quindi di un'ampia cultura, che mobilita sia le conoscenze scientifiche più recenti sia riferimenti romantici, rinascimentali o antichi. (Bontems e Barontini).

Un unico testo ci ricorda quanto tutte queste concezioni di GB siano caratterizzate da una genialità brillante e sorprendente, ma siano anche debitrice dei ricchi dialoghi, effettivi o alimentati dai libri, di GB con la storia della filosofia e della filosofia contemporanea (M. Merleau-Ponty).

Spetta ad Alfredo Alberto Araujo ricondurci, per concludere, nell'intimità del pensatore, alla sua personalità forte e complessa, impegnata nella socialità degli studiosi e degli artisti del suo tempo, ma anche ritirata in una solitudine creativa capace di sfidare gli ostacoli della vita per far emergere qualcosa di nuovo, fonte di felicità e saggezza (A.F. Araujo).

Così, nonostante il carattere frammentario e non sistematico dei testi raccolti in questo numero, i diversi contributi, provenienti da orizzonti filosofici molto vari, contribuiscono a rendere conto dell'ampiezza e dell'originalità di quest'opera, delle sue curiosità e audacie, che lo rendono un pensiero difficile da racchiudere in categorie prestabilite e la cui lettura continua a svelare miniere di intuizioni, analogie, riferimenti e anticipazioni.

Jean-Jacques Wunenburger
Università Jean Moulin Lyon III
jean-jacques.wunenburger@wanadoo.fr

Alberto Filipe Araújo

Penser et rêver dans une solitude silencieuse.

Le regard de Bachelard

« On s'endort devant le feu. On ne s'endort pas devant la flamme d'une chandelle. [...] On ne lit plus dès qu'une lecture sollicite un rêve »

Gaston Bachelard, *La flamme d'une chandelle*, 1996, p. 10 et p. 31.

« La page blanche impose silence »

Gaston Bachelard, *La flamme d'une chandelle*, 1996, p. 109.

Introduction

Dans *La flamme d'une chandelle* (1961), Bachelard ne traite pas explicitement de l'expérience vécue du silence, et pourtant nous pouvons sentir la présence du silence lui-même, quoique enveloppé par la solitude de la flamme. Toute sa réflexion, centrée sur la flamme, nous renvoie non seulement à la solitude silencieuse du rêveur et du penseur aussi bien qu'au symbolisme des images de la verticalité et de la lumière, parmi d'autres : un thème et un symbolisme chers à la « sagesse bachelardienne »¹.

En lisant l'œuvre, nous nous sommes demandé à plusieurs reprises si elle ne nous ramenait pas à une expérience quasi mystique du silence, sans même y faire référence. En d'autres termes, le titre de l'ouvrage pourrait bien être une « métaphore vive » (Paul Ricœur) de la paire solitude-silence elle-même. En effet, tout le récit de *La flamme d'une chandelle* met l'accent à la fois sur « la solitude du rêveur de la chandelle »² et sur la solitude de celui qui étudie et qui pense : « Avant de penser, il faut étudier »³. Tous les deux plongent dans une ambiance où le silence et la solitude jouent un rôle inspirateur en invitant à la rêverie aussi bien qu'à la réflexion en solitaire.

¹ Voir Duborgel, B., *Imaginaire et pédagogie. De l'iconoclasme scolaire à la culture des songes*, Malakoff, Dunod, 1992, pp. 246-256.

² Bachelard, G., *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1996, pp. 34-55.

³ *Ivi*, p. 55.

Dans ce contexte, il s'agit d'« écouter » comment le chant du silence est présent dans l'œuvre, non pas au sens psychologisant, mais au sens plus philosophico-herméneutique. Nous essayerons, d'une part, de comprendre comment le silence est présent dans *La flamme d'une chandelle*, et d'autre part nous chercherons aussi à dévoiler les formes que prend le silence. Autrement dit, il est de notre intention de faire une sorte de travail herméneutique archéologique pour tenter de trouver des traces du silence, même si elles sont plus indicibles, à l'intérieur de l'ouvrage cité. À vrai dire, il ne s'agit pas d'une tâche facile car tout au long de l'œuvre ces traces, à la limite des manifestations du silence, se trouvent dans les interstices, c'est-à-dire à un niveau latent, du texte. C'est pourquoi, dans la première partie, nous traiterons de l'imaginaire de la flamme à la pensée sur elle-même. Dans la deuxième partie, nous essayerons de réfléchir, d'un point de vue philosophico-herméneutique, à la solitude du silence devant la flamme d'une chandelle, qui est toujours inséparable des images qui s'en dégagent. Enfin, nous consacrerons la troisième partie à l'expérience du silence dans la pensée et dans la rêverie en compagnie de la flamme d'une chandelle ou d'une lampe. En conclusion, nous tenterons de comprendre le cheminement réflexif que nous avons développé au cours des trois parties de notre étude, en essayant de répondre à la question sur la tentative herméneutique d'équilibrer la rêverie et la raison avec le concours d'une solitude-silencieuse.

1. De l'imaginaire de la flamme à la pensée sur elle-même

Toute réflexion devant une chandelle, avec sa flamme verticale, postule une rêverie de l'imagination qui suppose toujours une entrée dans le monde symbolique sous le signe de la lumière de la flamme : celle-ci n'est plus « un *objet de perception*. Elle est devenue un objet philosophique »⁴. Et ici, l'action matérielle du feu est revêtue, dans certaines conditions et dans certaines occasions, d'une idéalité de la lumière que la flamme de la chandelle transmet comme une substance vivante, c'est-à-dire, comme une substance poétique. De cette façon, la flamme semble symboliser les énergies de l'être vivant au service de l'incandescence de la méditation.

Il semble important de nous rappeler que la flamme, en tant que feu, est un puissant symbole et par conséquent devient synonyme de vie. Par la flamme, l'être se consume, se purifie et se renouvelle dans la tentative, si souvent audacieuse, de retrouver son destin : « La flamme avait encore tant de choses à brûler. Dans la vie, il y a aussi tant de choses à réenflammer ! »⁵. Une recherche qui implique la philosophie, qui est déjà *en soi* une méditation accompagnée de rêveries éveillées.

1.1 L'imaginaire de la flamme

Gaston Bachelard considère que la flamme est l'un des grands « opérateurs de l'image » capables d'éveiller la rêverie de l'imagination : « La flamme nous force

⁴ *Ivi*, p. 33.

⁵ *Ivi*, p. 67.

à imaginer. Devant une flamme, dès qu'on rêve, ce que l'on perçoit n'est rien au regard de ce qu'on imagine »⁶. Devant une flamme, tel le phare qui illumine la nuit noire de l'immensité océanique, nous sommes amenés à imaginer et à méditer longuement sur les images qu'elle engendre. La flamme enflamme notre âme imaginative, lui donnant une vie et une nouvelle vitalité jusqu'alors inconnues. On peut dire que c'est un supplément de l'âme. Et nous nous demandons pour quoi ? Parce que la flamme, selon les mots de Bachelard, est une image vraie qui est comme un élan vital de l'imaginaire. Ainsi, elle n'appartient plus à ce monde, mais bien au contraire, car son destin est plutôt d'être accueillie dans le monde imaginé et imaginaire. Il n'est pas surprenant que le sujet devant la flamme, en tant qu'image imaginée, éprouve l'expérience de la verticalité et par conséquent touche au cœur de la rêverie qui n'est autre que la « *rêverie poétique* »⁷. La flamme, par sa magie envoûtante, active et éveille chez le rêveur toute une imagination poétique, cosmologique, onirique qui pourrait bien constituer sa raison et sa vérité d'être et même représenter un avenir pour soi-même

Le rêveur s'enflamme et brûle devant la flamme d'une chandelle en se déplaçant de rêverie en rêverie, à l'instar d'un papillon ou d'une abeille, jusqu'à ce qu'il pose son regard sur la rêverie primordiale, sur le sommet des cimes. C'est une vision immaculée de l'être et de la vie qui le reconnecte à tout un passé lointain et mythique ; on pense notamment au *prestige des origines*⁸ aussi bien que *la nostalgie du paradis*⁹. On peut donc comprendre que son admiration pour la flamme elle-même, et pour tout ce qu'elle représente, constitue une admiration innée, c'est-à-dire une disposition archétypale. L'expérience qu'il a vécue ne le concerne pas seulement, mais elle n'en est pas moins enracinée dans les profondeurs de l'âme universelle où se trouve la flamme originelle du monde. De cette façon, celui qui admire et contemple la flamme ne peut manquer de grandir psychiquement et existentiellement. Autrement dit, c'est bien son monde qui s'agrandit par la présence de la flamme illuminatrice : « La flamme est un monde pour l'homme seul »¹⁰. C'est une image vraie qui excite notre imaginaire. Nous l'envisageons comme une « image parlée » : une métaphore de la lenteur, de l'immobilité, de la contemplation, de la douceur et de la familiarité.

Quiconque vit avec le clair-obscur émanant de la petite flamme s'émerveille et est ébloui par la vision intime que cette même coexistence éveille en lui. Personne ne peut rester indifférent à l'éclat qui émane des petites flammes, car nous pensons que c'est ce même éclat qui illumine la pensée et la conscience diurne de celui qui étudie et pense. La pensée peut hiverner, elle peut se reposer, mais en ce qui concerne les images, elles ne cessent jamais de se déplacer tantôt de façon plus claire, tantôt de façon plus sombre sinon même obscure : elles veillent sur ceux qui s'y consacrent. La flamme veille sur notre conscience diurne et sur notre

⁶ *Ivi*, p. 1.

⁷ Voir Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1984.

⁸ Eliade, M., *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 198, pp. 40-59.

⁹ Voir *ivi*, pp. 78-94.

¹⁰ Bachelard, G., *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1996, p. 4.

rêverie, car devant la flamme d'une chandelle personne n'ose s'endormir, tandis qu'en face du feu incandescent d'une cheminée le sommeil devient une sorte de narcotique. La flamme, en tant qu'image, est complice de celui qui la pense et la rêve d'un mouvement d'*anima* plus que d'un mouvement de l'*animus*. Pour la savourer, il faut la voir telle qu'elle est et non comme le sens de quelque chose d'autre, comme le fait la psychanalyse lorsqu'elle analyse le rêve nocturne qui diffère de la rêverie poétique.

La flamme intime aide à mieux comprendre l'être du rêveur. Accompagné par la petite lumière, le rêveur poétique devient plus sensible à l'intimité de lui-même, de l'autre et du monde lui-même. Ce qui lui donne une plus grande sensibilité, c'est sa solitude devant la flamme de la chandelle qui est elle-même solitaire : « Grâce à la flamme, la solitude du rêveur n'est plus la solitude du vide »¹¹. La flamme d'une chandelle, au lieu de représenter une image du vide, apparaît plutôt comme « une image de la solitude »¹² qui est, d'un point de vue symbolique et même ontologique, naturellement différente. L'être qui vit avec cette image solitaire, et qui l'apprécie, est nécessairement quelqu'un qui ressent le silence comme un baume spirituel en période de bruits tortueux. La solitude et le silence sont des âmes sœurs qui fonctionnent comme des antidotes dans une société où le « croire » a remplacé la « pensée » et où le vacarme communicationnel (renforcé par Skype, Twitter, Facebook, Instagram, etc.) a inexorablement tué les espaces de silence. Ces espaces peuvent être symbolisés par les images de la chandelle dont la flamme crie d'en haut et celles du sablier qui cherche le bas. Les deux créent des conditions pour que le sujet médite paisiblement au rythme d'un temps lent.

L'image de la flamme va au-delà de la simple métaphore, même s'il s'agit d'une image qui donne non seulement matière à discussion, mais aussi à penser. Celui qui pense (le savant, le sage ou le Maître), celui qui rêve (le poète, par exemple) reçoit de la flamme une excitation hormonale de sens. En d'autres termes, la petite lumière qui sort de la flamme est psychiquement plus grande qu'elle : une petite lumière capable de rendre l'âme grande : « La flamme illustre la solitude du rêveur ; elle illumine le front pensif. La chandelle est l'astre de la page blanche »¹³. Ainsi, nous voyons que la flamme de la chandelle n'est pas seulement une image, une sorte d'allégorie, d'une solitude stérile, mais plutôt une flamme qui symbolise la solitude créatrice et lumineuse de l'être qui la jette dans l'écriture de la page blanche. En un mot, la flamme de la chandelle est un symbole créateur et transfigurant et pas seulement une métaphore de la réalité d'une flamme qui éclaire et illumine : « L'image démontre, la symbolique affirme »¹⁴. La flamme échappe ainsi à l'emprise de la métaphore parce que la flamme vécue, comme étant objet de rêverie, fait que

¹¹ *Ivi*, p. 13.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ivi*, p. 13.

¹⁴ *Ivi*, p. 30.

les plus froides *métaphores* deviennent vraiment des images. Alors que les métaphores ne sont souvent que des déplacements de pensées, en une volonté de mieux dire, de dire autrement, l'image, la véritable image, quand elle est vie première en imagination, quitte le monde réel pour le monde imaginé, imaginaire¹⁵.

Dans la citation on peut constater l'enjeu de l'imaginaire de la flamme. C'est précisément cet imaginaire qui nous fait voir au-delà du réel, c'est-à-dire qu'il nous plonge dans le réel transfiguré qui est en quelque sorte l'image imaginée. La flamme de la chandelle est à la fois matérielle et symbolique, liée à son histoire et à une tradition enracinée dans un onirisme profond qui cherche à s'exprimer et à se libérer par le biais de la verticalité : « La rêverie verticalisante est la plus libératrice des rêveries »¹⁶. C'est à travers les images de la verticalité que l'on entre dans le domaine des valeurs : « Communier par l'imagination avec la verticalité d'un objet droit, c'est recevoir le bienfait des forces ascensionnelles, c'est participer au feu caché qui habite les belles formes, les formes assurées de leur verticalité »¹⁷. Et l'imagination nous conduit naturellement à la flamme qui pointe vers le haut, à la flamme qui prend sa forme naturelle – la verticalité : « Quand on rêve un peu de forces qui maintiennent en chaque objet une forme, on imagine aisément qu'en tout être vertical règne une flamme. En particulier, la flamme est l'élément dynamique de la vie droite »¹⁸.

On comprend donc que la flamme donne la volonté de méditer, sinon même de contempler. La force verticalisante de la flamme donne toutes les clés au rêveur de chandelle aussi bien qu'à celui qui médite, inspiré par le savoir du vieux livre. Elle éveille chez le lecteur des rêveries, des rêves imprégnés de la sève de l'ascension symbolique et de la verticalité elle-même, qui l'anime et le catapulte dans un univers purifié du *logos* : « Si la chandelle éclaire le vieux livre qui parle de la flamme, l'ambiguïté des pensées et des rêveries est extrême »¹⁹. Le symbolisme de la flamme est toujours annonciateur de nouvelles visions, d'une transcendance pour tous ceux qui se laissent guider par des grands rêves éclairés par une flamme verticale annonciatrice parfois d'un destin caché : « Or le monde, dans l'intimité de son mystère, veut le destin de la purification. Le monde est le germe d'un monde meilleur, comme l'homme est le germe d'un meilleur homme »²⁰.

1.2 La pensée sur la flamme

La flamme solitaire éveille chez le sujet qui médite, chez le rêveur qui médite, une vertu d'ascension. Cette flamme fonctionne comme un guide ascendant et un guide vers le devenir, même imaginaire, qui propose une ascension imaginaire illustrée par des images de verticalité : la flamme solitaire « est un modèle de ver-

¹⁵ *Ivi*, p. 2.

¹⁶ *Ivi*, p. 57.

¹⁷ *Ivi*, p. 57.

¹⁸ *Ivi*, p. 70.

¹⁹ *Ivi*, p. 31.

²⁰ *Ivi*, p. 31.

ticalité »²¹. Une verticalité bénéfique à la psyché qui lui fait échanger les bas de l'être par les cimes contemplatives. La flamme solitaire et verticale symbolise l'accomplissement de la sagesse et de l'ingéniosité. La flamme qui donne une sorte de lumière-obscurité incite l'être à lire, à étudier et, pourquoi pas, à se souvenir de la vie familiale et de l'enfance, enfin à rêver à un destin plus doux, plus accueillant. Par la flamme, et par le silence qu'elle inspire elle-même, la pensée travaille plus dur et, par conséquent, l'âme gagne en complément poético-symbolique²².

La flamme de la chandelle, si humanisée, est un annonciateur de la petite lumière qu'elle est et à travers laquelle court le fil de la pensée, du souvenir et de la rêverie. Dans les vieilles maisons d'autrefois la faible lumière de la chandelle éclairait ceux qui s'y réfugiaient pour se consacrer à une lecture heureuse. Sous la protection vigilante de la flamme d'une chandelle, la pensée et l'écriture de l'écrivain coulent naturellement, c'est-à-dire qu'elles glissent doucement sur la page blanche, impatientes de recevoir l'encre fraîche illuminée par la flamme solitaire. En ce sens, la méditation qui naît de l'écriture est indissociable des « rêveries sur la poétique des espaces de l'intimité »²³. Si la lumière émanant de la flamme fait appel à la mémoire qui finit si souvent par se déverser dans et par l'écriture, il n'en est pas moins vrai que la mémoire se réveille aussi dans les nuits des manoirs d'antan, dans celles qui ont une âme ancestrale et inspirante, mais aussi dans les cabanes perdues des hautes montagnes : « la flamme d'une chandelle faisait penser les sages ; elle donnait mille songes au philosophe solitaire »²⁴.

Si, sur la table du philosophe, les livres qui instruisent lentement s'avèrent précieux pour la pensée, la flamme de la chandelle qui fait toujours appel à des pensées de plus en plus audacieuses accompagnées d'images également illimitées n'est pas moins importante. Le philosophe, accompagné dans sa solitude silencieuse, se sent non seulement plus proche de la pensée, mais aussi du monde. De plus, le philosophe, encouragé par le silence que porte la flamme, se sent plus proche du mystère de l'être et du cosmos, grâce aussi à sa vie tranquille. La flamme fait penser au sage, au silence des brumes que la nuit apporte toujours avec elle. Grâce à la flamme protectrice, les livres anciens résistent à une mort si souvent annoncée et toujours reportée. Un philosophe méditant a besoin d'embrasser le royaume de la grande solitude et du grand silence. C'est pourquoi il fait ce qu'il peut pour vivre une vie calme et délicate. Il sait que, dans son acte de méditation, il suffit parfois d'une distraction, d'un léger cri, même d'un léger malaise, pour que la pensée soit interrompue et s'évapore dans les entrailles de l'esprit. À la lueur de la flamme de la chandelle, le philosophe solitaire médite et se livre à l'écriture pendant des heures de tranquillité, de solitude et plongé dans un silence volontaire. La flamme ne peut guider le penseur vers les cimes et vers la destination de la verticalité que lorsque le silence se produit et se prolonge à l'intérieur du penseur. La trilogie tranquillité-solitude-silence est le fondement de la méditation et de la contempla-

²¹ *Ivi*, p. 15.

²² Voir *ivi*, pp. 70-88.

²³ *Ivi*, p. 17.

²⁴ *Ivi*, p. 19.

tion, c'est-à-dire de la pensée, sans oublier la rêverie. On sait bien que pour mieux méditer, pour mieux vivre les images sans limite, on a besoin d'une ambiance tranquille. C'est la condition pour celui qui médite, pour que celui qui étudie puisse le faire, illuminé par le travail inlassable de la flamme qui s'épanouit à chaque instant de chaque page tournée.

C'est dans ce climat, régi par la sérénité silencieuse et solitaire, que les savoirs traditionnels, favorisent des rêveries vivantes et envoûtantes. Tout au long de la lecture, celui qui lit suit le tâtonnement de la flamme et s'en imprègne jusqu'à s'enthousiasmer et s'enivrer des jets sortant de la « vie des images »²⁵. Une image est passionnante pour la pensée lorsqu'elle est à la fois onirique, cosmique et poétique. Avec ces contours, l'image enrichit la pensée et vice versa sans pour autant tomber dans le piège de la métaphore morte toujours à l'affût pour blesser la pensée afin de l'appauvrir. Aussi le Maître doit-il avoir la lenteur de l'artisan pour tisser ses pensées et ses images. Il doit savoir chercher le temps lent et vertical que symbolise la chandelle allumée en contraste avec le sablier qui représente le temps humain de manière plus lourde et plus descendante : « Flamme et sablier, dans la méditation paisible, expriment la communion du temps léger et du temps lourd. Dans ma rêverie, ils disent la communion du temps d'*anima* et le temps de l'*animus* »²⁶. Ainsi, la leçon que l'on peut tirer de la flamme de la chandelle, comme le dit Bachelard, est plus grande que la leçon que nous donne le sable qui descend du sablier. C'est une leçon qui demande au lecteur attentif de diriger son regard vers la nuit silencieuse qui l'entoure et qui l'habite, d'abandonner le temps de la lecture et de l'étude, bref, le temps de la pensée. Le temps de la flamme induit une rêverie poétique et une promenade dans les espaces mystérieux du silence intérieur : « Oui, le veilleur devant sa flamme ne lit plus. Il pense à la vie. Il pense à la mort. [...] La flamme est naissance facile et mort facile. Vie et mort peuvent être ici bien juxtaposées. Vie et mort sont, dans leur image, des contraires bien faits »²⁷.

Le sujet éveillé touche ainsi aux limites de l'existence, guidé par la lumière claire-obscur de la petite flamme. Les images de la vie et de la mort sont immenses et variées dans leurs multiples formes opposées. Ce sont ces mêmes images qui incitent les sages à jouer leurs jeux de pensée et les philosophes à commencer leur dialectique de l'être et du néant. L'équilibre entre la vie et la mort a tendance à se perdre, à devenir incontrôlable parce qu'il appartient plus au domaine du rêve (symbolisé par la flamme de la chandelle) qu'à celui de la logique et de la dialectique : « Tout rêveur de chandelle, tout rêveur de petite flamme sait cela [la flamme meurt en s'endormant]. Tout est dramatique dans la vie des choses et dans la vie de l'univers »²⁸. En compagnie de la flamme d'une chandelle, la rêverie grandit et s'amplifie, produisant des vagues de vie et de mort toujours difficiles à équilibrer, qui, à ce titre, échappent à celui qui se livre à la rêverie. Il n'y a pas qu'une flamme qui s'élève vers les hauteurs, mais deux : une blanche, bienfaisante,

²⁵ Wunenburger, J.-J., *La vie des images*, Saint-Martin-d'Hères, PUG, 2002.

²⁶ Bachelard, G., *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1996, p. 24.

²⁷ *Ivi*, p. 25.

²⁸ *Ivi*, p. 26.

qui éclaire avec une pointe bleuâtre à son extrémité, et une autre, rouge, liée au bois brûlant de la cheminée. La première flamme a pour vocation les hauteurs du ciel tandis que l'autre a pour vocation les bas-fonds de la terre. Les deux sortes de flamme brûlent, encore que différemment : l'une nous conduit à la pensée et à la rêverie, l'autre nous porte à une léthargie traînée par de petites idées et à la rêvasserie dans le sens négatif que lui accorde Bachelard. Il n'est donc pas étonnant que nous parlions du différent destin que chacune des flammes implique, car ce n'est certainement pas pareil de parler d'un destin qui crie vers le haut et d'un destin qui se laisse séduire par le bas.

Nous avons déjà parlé de la verticalité de la flamme²⁹, nous y revenons maintenant parce que cette même verticalité ouvre un horizon de valeurs : « La leçon morale est alors toute prête : la conscience morale doit devenir flamme blanche en « brûlant les iniquités qu'elle héberge. Et qui brûle bien brûle haut. Conscience et flamme ont le même destin de verticalité »³⁰. On se souvient que la verticalité pointe vers le haut³¹ et c'est pourquoi les rêveries portant sur les cimes sont assez significatives du point de vue moral et symbolique. Elles nourrissent notre désir de verticalité, les rêveries déclenchent en nous l'un de nos instincts naturels, celui de l'altitude verticale. La verticalité, avec tout ce qu'elle implique, se réincarne idéalement dans la flamme de la chandelle posée sur la table d'un sage solitaire. Une verticalité apparemment fragile, mais pas si fragile qu'il n'y paraît car elle résiste si souvent au souffle et au vent. Il semble qu'elle va s'éteindre, mais, de manière inattendue, elle s'élève héroïquement, car « une force ascensionnelle rétablit ses prestiges »³². La flamme est obstinément verticale dans sa vivacité et désireuse d'habiter l'espace de la table où elle se trouve ou même hante celui qui la contemple. Elle éprouve comme une sorte d'angoisse de ne pas décevoir l'espace où elle se trouve ou le regard qui se pose sur elle. Par conséquent, pour celui qui rêve de la flamme verticale, sa volonté devient également plus verticale, c'est-à-dire qu'elle devient plus résistante à l'adversité : « Tous les idéalistes trouvent, en méditant sur la flamme, la même stimulation ascensionnelle »³³. Une ascension nourrie par les grands rêves des cimes, motivée par la flamme verticale, suscite chez le rêveur un désir d'aller plus loin, une volonté pour aller vers au-delà : « La flamme est si essentiellement verticale qu'elle apparaît, pour un rêveur de l'être, tendue vers un au-delà, vers un non-être éthéréen »³⁴. Il n'est donc pas surprenant que la flamme illustre la transcendance en elle-même parce qu'elle, et nous le soulignons, est, en tant que lumière, « le véritable moteur qui détermine l'être ascensionnel de la flamme »³⁵. Cet être, à son tour, a son origine dans l'onirisme profond du rêveur : plus son rêve est profond, plus ses réflexions

²⁹ Voir *ivi*, p. 56-69.

³⁰ *Ivi*, p. 29.

³¹ Sur le thème de la verticalité, voir les chapitres I e IV de Bachelard, G., *L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, Le livre de poche, 2004.

³² Bachelard, G., *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1996, p. 58.

³³ *Ivi*, p. 62.

³⁴ *Ivi*, p. 59.

³⁵ *Ivi*, p. 62.

auront de qualité et d'intensité. En d'autres termes, les pensées du rêveur sont qualitativement nourries par l'intensité de son onirisme profond par la lumière duquel il est éveillé : « Il ne faut pas laisser s'endormir la lumière. Il faut se hâter de la réveiller »³⁶.

Il est important d'être conscient que chaque flamme contient en elle-même une moralité latente qui fait appel à l'attention des sages. Si celui-ci regarde la flamme blanche, céleste, du point de vue moral, il sera récompensé parce que cette même flamme lui ouvre les portes de la morale du monde. Il s'agit vraiment d'une moralité symbolisée par la flamme blanche et bleutée qui n'est pas en soi un simple phénomène mais plutôt un symbole de purification active même si c'est au prix des impuretés brûlées en même temps que la lumière blanche se produit : « Elle se purifie dans l'acte même qui donne la lumière. [...] La flamme épurée, épurante, éclaire le rêveur deux fois, par les yeux et par l'âme »³⁷. Cette flamme raffinée n'est pas seulement la lumière blanche de la chandelle qui illumine la table d'étude du survivant de la nuit, mais « le lieu naturel vers où tend la flamme est un moyen de moralité. Et c'est pourquoi la flamme et les images de la flamme désignent des valeurs de l'homme comme les valeurs du monde. Elles unissent la moralité du "petit monde" à une moralité majestueuse de l'univers »³⁸. Dans ce contexte, la flamme n'est plus un objet de simple perception, mais devient plutôt un objet philosophique de portée morale qui doit être mis en évidence. En outre, le philosophe, le sage devant la flamme se dépasse et sa vision du monde s'élargit, bref, devant le monde de la flamme s'ouvrent les mondes de l'âme et du cosmos : « La flamme est pour lui un monde tendu vers un devenir. Le rêveur y voit son propre être et son propre devenir »³⁹. Grâce à la flamme éclairante de la chandelle, la vision du monde du sujet s'ouvre à la vie et à la mort, à la paix et au bonheur, au bien et au mal, à la lumière et aux ténèbres. Devant la flamme, le philosophe, par exemple, brise les limites du savoir et même de la rêverie, c'est-à-dire que si « D'un très vieux savoir on peut donc faire de vivantes rêveries »⁴⁰ il n'en est pas moins vrai qu'à partir des « vivantes rêveries » on peut aussi déceler un « vieux savoir »⁴¹. Autrement dit si par « la rêverie on peut communiquer des images singulières »⁴² il est également possible qu'à partir de la même rêverie puisse pousser des pensées-phrases fécondes : « Quand l'image particulière prend une valeur cosmique, elle fait l'office d'une pensée vertigineuse »⁴³.

³⁶ *Ivi*, p. 69.

³⁷ *Ivi*, p. 30.

³⁸ *Ivi*, p. 32.

³⁹ *Ivi*, p. 33.

⁴⁰ *Ivi*, p. 22.

⁴¹ A cet égard, nous rappelons le passage de Georges Jean sur l'importance de "faire rêver l'intelligence" (voir Georges, J., *Bachelard, l'Enfance et la Pédagogie*, Paris, Éditions du Scarabée, 1983, pp. 123-124), ce qui implique toujours une "pédagogie du non" (voir *ivi*, 105-186 ; Wunenburger, J.-J., *Gaston Bachelard, Poétique des Images*, Paris, Mimesis France, 2012, pp. 37-54)

⁴² *Ivi*, p. 22.

⁴³ *Ivi*, p. 22.

2. La flamme d'une chandelle solitaire et silencieuse

Les images médiatisées par l'expérience du silence deviennent purificatrices du *logos*. Ainsi la flamme de la chandelle, la flamme de la lampe, dans sa qualité d'instigatrice de rêverie poétique, est inséparable de la pensée. Si la flamme crie dans sa solitude pour la rêverie et la méditation du sage, c'est grâce au silence qui l'entoure. C'est donc dans cet environnement favorable que se déroulent la méditation et la rêverie. Toute méditation devant la flamme d'une chandelle entraîne avec elle un tourbillon d'images qui convoque des pensées imprégnées d'un silence éclairant et convocateur de l'être.

2.1 La solitude du rêveur et du penseur devant une chandelle allumée

Celui qui rêve, celui qui médite, se nourrit de la flamme de la chandelle pour rendre ses veilles solitaires et silencieuses plus créatives et plus fructueuses spirituellement. La flamme solitaire, en tant qu'objet de rêverie et de méditation, a une sorte de personnalité onirique. Si elle risque d'aggraver la solitude du rêveur, elle peut aussi contribuer à sa consolation. Un sujet peut toujours trouver sa consolation dans la flamme de la chandelle à la fois pour méditer plus profondément et pour rêver éveillé de manière plus créative. Devant la flamme nous retrouvons nos rêves de penseurs solitaires en bonne compagnie d'une flamme qui brûle dans sa solitude silencieuse et qui aime être seule. Encouragé par la flamme, tout le sujet est un être en transformation, un être en devenir pour "devenir ce qu'il est" pour paraphraser le vers de Pindare de la deuxième ode pythique⁴⁴. De cette façon, devant la flamme, le rêveur vit avec son passé, pense à son présent et projette naturellement son avenir. En ce sens « le rêveur rêve à ce qui aurait pu être. Il rêve, en révolte contre lui-même, à ce qu'il aurait dû être, à ce qu'il aurait dû faire »⁴⁵. Cependant, c'est une révolte qui s'estompe lentement, s'apaise, s'éteint sous l'effet de souvenirs réels et de sa propre rêverie. Cependant, tout cela se déroule dans un climat de réserve solitaire et silencieuse. Il est nécessaire d'intensifier ce climat de solitude et de silence, nous dirions même, un établissement du silence, afin que l'étude puisse être faite et que la méditation puisse avoir lieu. Devant la flamme de la chandelle, ce ne sont pas seulement les souvenirs qui sont ravivés dans l'espace clair-obscur du sage, du lecteur et de l'érudit, mais aussi l'étincelle de la pensée qui, à son tour, enflammera l'inspiration et la méditation.

Rien de tout cela, cependant, n'arriverait si la flamme de la chandelle n'avait pas l'éclat d'un halo qui non seulement se contente d'éclairer la main de l'érudit, qui peut aussi être un philosophe, écrivant sur la page blanche. Une flamme, presque magique,

⁴⁴ Voir Pindare, *Pythiques*, tome II, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 131. Et c'est justement à Pindare qu'il revient d'avoir frappé d'une formule restée célèbre l'injonction à devenir soi-même, qui énonce plus précisément « γένοι' οἷος ἑσσι μαθών » : « deviens ce que tu as appris à être », ou « deviens ce que tu es, l'ayant appris », ou encore « deviens tel que tu as appris à être ». A. Puech traduit par « Sois tel que tu as appris à te connaître ».

⁴⁵ Bachelard, G., *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1996, p. 38.

qui suscite chez le penseur des éclairs lumineux de sorte que la page blanche est remplie de pensées qui nourrissent la méditation de manière imaginative. Pour que la pensée donne lieu à la méditation, tout un univers solitaire de silence intérieur doit nourrir tous ceux qui se sentent appelés à vivre avec la page blanche illuminée par la flamme de la chandelle. En d'autres termes, il ne suffit pas que la solitude se construise autour du savant, du philosophe et de sa table de travail, il ne suffit pas qu'il y ait un silence ambiant sobre et de travail intellectuel créatif, ou imaginatif, mais un autre besoin s'impose – celui du silence intérieur parce que lui seul peut faire que « Chaque être verse de l'être, un peu d'être, l'ombre de son être, en son propre non-être »⁴⁶.

Le miracle que l'on attend de la flamme scintillante, en tant que présence vivante dans les veilles de ceux qui pensent, c'est qu'elle contribue à ce que le silence intérieur devienne l'humus florissant d'idées qui font trembler, à leur tour, quiconque ose penser. Devant la flamme scintillante, l'être du sujet méditatif tremble sous l'action de son silence intérieur qui le secoue ontologiquement. Le silence, dans une hétéronymie créative, fait entendre ses voix polyphoniques et créatives afin d'établir un sentiment de dévoilement des recoins de l'être. Le silence intérieur, nourri à la fois de solitude et de silence extérieur, coule le long de toute l'intériorité du sujet, comme une rivière souterraine, pendant toute une existence, qui peut être plus ou moins longue, attendant de se révéler dans et par l'écriture de la page blanche. Une feuille qui est remplie par celui qui se perd dans ses rêveries éveillées et qui s'y donne généreusement, même s'il semble oublier le monde familier qui l'entoure. Il est comme hypnotisé par le vacillement de la flamme, il finit par oublier le monde pour redécouvrir « les simplicités premières »⁴⁷ qui nourrissent le lit de ses pensées. En ce sens, on peut dire, avec Bachelard, qu'« un rêveur de flamme devient aisément un penseur de flamme. Il veut comprendre pourquoi l'être silencieux de sa chandelle se met soudain à gémir »⁴⁸.

Tout rêveur qui fait de la flamme de la chandelle son centre d'attention y trouve un compagnon de route qui accompagne également ses états d'esprit. Il semble même, par moments, que la flamme devine les tremblements de l'âme de l'érudit, du philosophe, en somme, de celui qui se consacre à la méditation. Combien de fois l'inquiétude du sujet qui étudie, du sujet qui pense, ne s'installe-t-elle pas en compagnie de la flamme bleutée dans le clair-obscur de la pièce où il se trouve? Quand l'agitation est grande, la flamme tremble et son tremblement résonne dans toute la pièce : « La flamme est angoissée, et le souffle dans la gorge du rêveur a des soubresauts ».⁴⁹ Le vacillement de la flamme séduit le sujet pensant au point qu'il s'éloigne de la page blanche pour entrer dans un autre univers qui aura certainement tendance à l'inspirer à travers une rêverie poétique lumineuse et transfigurée : « La flamme de la chandelle révèle des présages »⁵⁰. Par la lumière qu'elle éclaire, la flamme annonce de nouveaux mondes et arrive parfois que le penseur

⁴⁶ *Ivi*, p. 40.

⁴⁷ *Ivi*, p. 43.

⁴⁸ *Ivi*, p. 43.

⁴⁹ *Ivi*, p. 44.

⁵⁰ *Ivi*, p. 44.

livre sur la page blanche pas seulement ses joies mais aussi des tristesses et des malheurs sans fin. Un silence immense s'abat sur la pièce et accompagne les présages annoncés par la flamme de la chandelle. Un silence entrecoupé par la flamme gazouillante qui conduit la pensée au plus profond d'elle-même, à une sorte de puits sans fond lié au cosmos, au rêve et au poétique.

Mais que serait la pensée sans la solitude et le silence intérieur ? Précisément ce genre de silence, et de solitude, qui interroge le penseur et l'érudit. N'est-ce pas ce genre de silence qui encourage le penseur et le savant à rechercher toujours plus profondément leur paix intérieure, leur douce quiétude ? N'est-ce pas ce même silence qui offre le monde silencieux à celui qui s'y consacre et s'y engage ? Un monde silencieux semblable à la mort, cette autre vie pleine de mystère et d'agonie qui est profondément solitaire et douloureuse, insupportable pour les sens et la conscience : « La solitude de la mort est un trop grand sujet de méditation pour le rêveur de solitude que je suis »⁵¹. Mais sans jamais oublier que toute cette immense solitude que porte la mort s'accompagne toujours d'un silence terrifiant qui perce toute possibilité de respiration pleine d'espoir. Si, comme nous le dit Gaston Bachelard, « Il faut imaginer la solitude pour la connaître – pour l'aimer ou pour s'en défendre, pour être tranquille ou pour être courageux »⁵², il en va de même pour le silence : il faut l'imaginer, le sentir, le vivre pour mieux le connaître, l'aimer ou s'en protéger. La flamme d'une chandelle qui accompagne la solitude d'un penseur, d'un érudit, d'un rêveur ne peut qu'être nourrie par un silence qui va de l'extérieur vers l'intérieur et de l'intérieur vers l'extérieur. C'est pourquoi la solitude et le silence se marient bien avec l'étude, avec la méditation qui conduit finalement à la contemplation de l'être dans le monde.

Par le silence, nous devenons courageux et calmes, mais l'inverse est également vrai. Combien de fois le silence solitaire, le silence de la solitude obscurcit l'intimité de l'être au point d'emmener le sujet, comme la barque de Charon, vers les ténèbres de la folie, vers l'anéantissement et l'obscurcissement de la conscience diurne de notre être. Solitude et silence, un couple qui se conjugue dans le clair-obscur de la conscience du sujet pensant et qui peut certainement lui procurer des rêveries poétiques et des pensées qui interrogent l'existence et le monde. Lorsque cela se produit, le sujet se sent confiant en écrivant, poussé par l'imagination réflexive, sans se rendre compte qu'une page blanche se succède et ainsi de suite : « Un homme solitaire, dans la gloire d'être seul, croit parfois pouvoir dire ce que qu'est la solitude. Mais à chacun sa solitude. Et le rêveur de solitude ne peut nous donner que quelques pages de cet album du clair-obscur des solitudes »⁵³. Il n'y a pas d'homme silencieux sans ses silences méditatifs et rêveurs à long terme, sans ses souvenirs clairs et obscurs de longues solitudes vécues. Si la solitude ne peut être racontée, historisée, il en va de même pour le silence vécu et éprouvé : « La solitude, dit Bachelard, n'a pas d'histoire. Toute la solitude est contenue dans une image première »⁵⁴.

⁵¹ *Ivi*, p. 52.

⁵² *Ivi*, p. 53.

⁵³ *Ivi*, pp. 53-54.

⁵⁴ *Ivi*, p. 54.

Nous, de notre côté, écrivons que le silence, qui n'a pas de fond en soi-même, ne peut pas être raconté par et avec des mots, mais seulement par des images qui peuvent être traduites à partir de rêves, de souvenirs et même de l'expérience du silence dans le désert, dans une forêt, sur une île, comme nous l'a écrit Sara Maitland dans son livre *A Book of Silence* (2009). D'ailleurs, l'auteur y témoigne de sa retraite en silence qu'elle a vécue pendant 40 jours où elle a pu profiter du pouvoir du silence : « J'étais venue à Wardale pour quatre raisons conscientes : pour étudier et méditer sur le silence, pour découvrir s'il était bon pour moi, pour approfondir ma vie de prière et à mieux écrire »⁵⁵.

2.2 Étudier et rêver devant une flamme inspiratrice d'une chandelle

Allumer la chandelle pour étudier, pour lire et réfléchir, c'est un programme stimulant pour tous ceux qui se consacrent, d'une part à l'activité conceptuelle (raison) et d'autre part à l'activité de l'imagination (rêverie) quoique, d'après Bachelard elles constituent deux activités antagonistes : « les images et les concepts se forment à ces deux pôles opposés de l'activité psychique que sont l'imagination et la raison. Joue entre elles une polarité d'exclusion »⁵⁶. Toutefois, nous soutenons qu'une ambiance silencieuse et solitaire est condition à la fois une d'étude authentique et laborieuse et d'une rêverie créatrice. Ces activités nécessitent d'une vie ascétique en silence et en solitude permanents, dans la mesure où on ne peut pas bien rêver ni bien penser dans le vacarme ou au milieu de la foule. Les deux activités ont besoin d'une sorte de climat propice au silence et à la solitude, afin que la pensée et l'imagination puissent s'épanouir.

L'acte même d'étudier contient déjà en lui-même une expérience du silence qui n'est pas toujours valorisée par le sujet qui étudie et encore moins par les adeptes de la « société du bruit »⁵⁷, qui est, d'ailleurs, celle qui correspond à la nôtre dans son état actuel. Lorsque le livre est éclairé par la lumière de la chandelle, ce n'est pas seulement le message qui est lu, interprété, c'est aussi le silence lui-même qui est vécu dans ce même acte d'étude et d'interprétation : le silence et la parole se rencontrent dans une étreinte interpellative. Le silence intime et fécond, qui n'est pas forcément intellectuel, convoque la parole authentique forgée dans la trilogie explication-compréhension-interprétation⁵⁸. Si le livre d'étude est considéré comme dense par celui qui le lit, c'est un microcosme qui s'ouvre sur le cosmos et toute cette ouverture se fait dans la solitude de la pensée et à la lumière de la rêverie poétique. Cet état de l'imagination, symbolisé par la flamme de la chandelle dans son clair-obscur, reconforte si souvent l'ascèse dure et solitaire de l'acte de penser. La lecture silencieuse et

⁵⁵ Maitland, S., *O Livro do Silêncio*, Alfragide, Estrela Polar, 2011, p. 257.

⁵⁶ Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1984, p. 46-47.

⁵⁷ Sarah, R., Diat, N., *A Força do Silêncio. Contra a ditadura do barulho*, Lisboa, Lucerna, 2017, (Tr. Française par l'auteur).

⁵⁸ Voir Ricoeur, P., *Do Texto à Acção*, Porto, Rés Editora, 1991, p. 141-162, p. 185-212; Ricoeur, P., *Lisbonne*, Edições 70, p. 83-99.

solitaire⁵⁹, à la lueur de la chandelle, peut fournir les conditions d'un silence enrichissant et éclairant. Mais celui-ci dépend nécessairement d'un ensemble de variables dont les contours ne sont pas toujours identifiables et précis : « Car la chandelle, compagne de solitude, est surtout compagne de travail solitaire. La chandelle n'éclaire pas une cellule vide, elle éclair un livre »⁶⁰. La flamme fonctionne comme une sorte d'île, au milieu de la nuit, pour le naufragé que le lecteur semble si souvent être lorsque, seul devant le livre, il veut atteindre la terre aride du terrain de la compréhension : « Seul, la nuit, avec un livre éclairé par une chandelle – livre et chandelle, double îlot de lumière, contre les doubles ténèbres de l'esprit et de la nuit »⁶¹.

Étudier et penser, comme nous l'apprend Bachelard, ne sont pas synonymes. Il y a ceux qui pensent, privilège de quelques-uns, sans étudier et il y a ceux qui étudient, privilège de beaucoup, sans oser penser, c'est-à-dire sans oser franchir la barrière du sens littéral et du sens évident. Pour la grande majorité, c'est une obligation d'étudier avant d'oser réfléchir. Et pourquoi ? Parce que ceux qui pensent en dehors de la tradition de la pensée et d'idées forgées au fil des siècles sont rares :

J'étudie ! Je ne suis que le sujet du verbe étudier. Penser je n'ose. Avant de penser, il faut étudier. Seuls les philosophes pensent avant d'étudier. Mais la chandelle s'éteindra avant que le livre difficile soit compris. Il faut ne rien perdre du temps de lumière de la chandelle, des grandes heures de la vie studieuse. Si je lève les yeux du livre pour regarder la chandelle, au lieu d'étudier, je rêve. Alors les heures ondulent dans la solitaire veillée. Les heures ondulent entre la responsabilité d'un savoir et la liberté des rêveries, cette trop facile liberté d'un homme solitaire⁶².

Le travail de lecture, d'étude, ne se fait pas le dos tourné aux rêveries des autres. Leurs images enrichissent les nôtres en nous aidant à mieux lire, à mieux méditer. Ces images aident à colorer les nôtres et peuvent même être inspirantes pour tout un travail de lecture en compagnie de la flamme d'une chandelle parfois même sous la complicité de la lampe. La lecture et la méditation à

⁵⁹ Le but final de la lecture silencieuse est, évidemment, la lecture idéo-visuelle. Seul ce type de lecture donne le pouvoir déchiffrer de longs morceaux de texte et d'en tirer le maximum d'information dans un laps de temps aussi court que possible. Il s'agit d'une lecture qui cherche à comprendre le sens textuel en silence par opposition à la lecture à haute voix. Cependant ce que nous voulons dire par là est que pour le lecteur saisir le sens ce qu'il lit, dans un premier moment, a besoin d'une ambiance silencieuse et solitaire, dans un deuxième moment ce n'est pas moins vrai qu'il a aussi besoin d'être plongé dans un monde de solitude et de silence pour mieux se connaître, enfin pour se redécouvrir soi-même. Sur le sujet de la lecture, où le silence et la solitude sont présents, voir, entre autres, les ouvrages suivants : Maitland, S., *O Livro do Silêncio*, Alfragide, Estrela Polar, 2011, pp. 202-210 ; Lavelle, L., *La Parole et L'Écriture*, Paris, Éditions du Félin 2005, pp. 183-208 ; Freire, P., *A Importância do Ato de Ler em três artigos que se completam*, São Paulo, Cortez Editora, 1991 ; Reboul, O., *Les valeurs de l'éducation*, Paris, PUF, 1992, pp. 13-27.

⁶⁰ Bachelard, G., *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1996, p. 54.

⁶¹ *Ivi*, pp. 54-55.

⁶² *Ivi*, p. 55.

la lueur des chandelles n'est pas un acte indifférent à tous ceux qui s'adonnent au travail intellectuel et à la rêverie poétique : « L'être rêvant s'y concentre pour se souvenir de l'être qui travaillait »⁶³. Il est réconfortant et nostalgique de revivre l'époque où les gens étudiaient et écrivaient sur une feuille de papier blanc à l'encre noire ou bleutée qui illuminait obstinément le blanc du papier avec la solitude comme une agréable compagnie : « Le véritable espace du travail solitaire c'est, dans une petite chambre, le cercle éclairé par la lampe »⁶⁴. Celle-ci a la qualité de refaire la solitude ressentie tout au long de l'étude et de l'écriture, de les imprégner d'un courage lumineux et salvateur au point que la solitude de ceux qui se consacrent à l'étude se dissipe dans un souvenir déjà lointain. Ainsi, il n'est jamais exagéré de parler du mystère de la page blanche, de la solitude qu'elle inspire si souvent et du silence même qu'elle impose. Une page blanche, ressemblant à l'image de tout un désert qu'il faut traverser et qui parfois n'est jamais franchie :

La solitude s'accroît si, sur la table éclairée par la lampe, s'étale la solitude de la page blanche. La page blanche ! ce grand désert à traverser, jamais traversé. Cette page blanche qui reste blanche à chaque veillée n'est-elle pas le grand signe d'une solitude sans fin recommencée ? Et quelle solitude s'acharne contre le solitaire quand elle est celle d'un travailleur qui non seulement veut être s'instruire, qui non seulement veut penser, mais qui *veut écrire*. Alors la page blanche est un néant, un néant douloureux, le néant de l'écriture⁶⁵.

Une page blanche appelle à l'écriture et, lorsque cela se produit, l'auteur nous dit qu'elle est trop blanche et vide pour vraiment commencer à ressentir l'existence. Il a tendance à laisser l'écriture solitaire muette et silencieuse. La solitude semble s'emparer de ceux qui veulent réfléchir et veulent écrire : « La page blanche impose le silence. Elle contredit la familiarité de la lampe »⁶⁶. Ainsi, il existe comme une sorte de tension entre le pôle de la lampe et le pôle de la page blanche, comme le souligne Gaston Bachelard, qui divise le penseur et, par conséquent, fait apparaître le silence aux yeux du penseur, également de l'écrivain qui écrit, comme quelque chose d'hostile.

⁶³ *Ivi*, p. 107.

⁶⁴ *Ivi*, p. 108. Et le thème de la chambre nous amène à parler de l'expérience vécue du silence dans des lieux les plus divers tels que le désert, l'île, la forêt, entre autres (Maitland, S., *O Livro do Silêncio*, Estrela Polar, 2011, pp. 211-256). Nous pensons que ces lieux sont une sorte de bénédiction catalytique pour faire germer une pensée imaginative et créative pour les autres, où l'étude immergée dans la solitude silencieuse joue un rôle crucial.

⁶⁵ *Ivi*, pp. 108-109. Le travail solitaire de la lecture, de l'étude, de méditation ne crée pas automatiquement un silence salvateur, mais au contraire provoque une angoisse chez un philosophe méditant. Il s'avère qu'il peut vraiment se sentir coincé dans un vide sans-fond entouré par un silence forcé, terrifiant et effrayant.

⁶⁶ *Ivi*, p. 109.

3. L'expérience vécue du silence devant la page blanche : pensée et rêverie

C'est dans l'épilogue de *La flamme de la chandelle* que Bachelard, au sujet de la solitude de la page blanche, introduit le thème du silence en affirmant : « La page blanche impose silence ». Et pourquoi elle l'impose ? Car elle « est trop blanche, trop initialement vide » car elle « contredit la familiarité de la lampe »⁶⁷. Le silence de la page blanche entraîne la solitude, d'un certain type de solitude – une solitude hostile à l'instar d'un silence aussi hostile. Celle-ci s'accroît devant la page blanche qui demeure en soi-même silencieuse. À cet égard, Bachelard s'interroge si cette page blanche « n'est-elle pas le grand signe d'une solitude sans fin recommencée ? »⁶⁸. Bref, devant la page blanche, en tant qu'un « néant douloureux »⁶⁹, celui qui écrit est confronté inéluctablement avec le pair solitude-silence : « Il faut imaginer la solitude pour la connaître – pour la connaître – pour l'aimer ou pour s'en défendre, pour être tranquille ou pour être courageux. [...] Un homme solitaire, dans la gloire d'être seul, croit parfois pouvoir dire ce qu'est la solitude. Mais chacun sa solitude. Et le rêveur de solitude ne peut nous donner que quelques pages de cet album du clair-obscur des solitudes »⁷⁰. Autour de la page blanche un être solitaire éprouve aussi le silence, la solitude silencieuse de se confronter avec soi-même dont la page blanche n'est qu'une métaphore existentielle peut-être angoissante.

Un silence qui n'a rien à voir avec la familiarité de la chandelle. La page blanche, avec son austérité, sa propre solitude, fait peur, comme elle effraie ceux qui ressentent le désir de s'y donner. Devant une feuille blanche l'aventure de l'existence devient ainsi difficile à commencer, tout comme il devient tout aussi difficile d'entamer la traversée de n'importe quel désert du monde (rappelons ici le roman *Le Désert des Tartares* de Dino Buzzati [1940]). Chaque début a toujours sa touche sacrificielle. Cela implique toujours un nouveau départ et dans ce cas, c'est un début avec l'écriture. Par l'écriture, tout au long des veillées solitaires, il y a place pour que l'être renaisse par le biais d'une méditation imaginative. L'écriture convoque non seulement les aventures de la solitude, avec l'imaginaire qui la sous-tend, et de la conscience, mais aussi du silence médiateur entre un *logos* et un *mythos*. Un *logos* qui projette l'être par écrit, à un niveau plus haut, et qui est dominé par un être qui habite au sein de la « pensée solitaire qui travaille »⁷¹. L'être de la pensée et de l'écriture se nourrit de l'être qui rêve, mais les deux ont leurs propres sphères et leur propre façon de s'exprimer. Les deux façons aident l'érudit, le philosophe, l'écrivain à renaître devant la page blanche au lieu de languir progressivement dans une sorte de halètement lancinant : « Il faudrait donc pour renaître, devant la page blanche, en pleine jeunesse de conscience, mettre un peu plus d'ombre dans le clair-obscur

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ivi*, p. 53.

⁷¹ *Ivi*, p. 110.

des anciennes images, des images fanées. En revanche, il faudrait regraver le graveur – regraver, en chaque veillée, l'être même du solitaire, dans la solitude de sa lampe, bref, tout voir, tout penser, tout dire, tout écrire en existence première »⁷².

En présence de la page blanche, posée sur la table jusque tard dans la nuit, avec la présence d'une chandelle en guise de compagnie, attentive à notre veille, on écrit au milieu du clair-obscur non seulement le fruit de nos méditations, mais aussi notre existence sur ce même page est gravée. En ce sens dans la solitude de table où je médite, où j'écris, j'ai le sentiment d'exister, bref, lorsqu'à table j'ai la liberté de tout penser, de tout écrire, guidé par la main de la pensée et de la rêverie : « Oui, c'est à ma table de l'existence que j'ai connu l'existence maxima, l'existence en tension – en tension vers un avant, un plus-avant, vers un au-dessus. Tout autour de moi est repos, est tranquillité ; mon être seul, mon être qui cherche de l'être est tendu dans l'invraisemblable besoin d'être un autre être, un plus-qu'être. Et c'est ainsi qu'avec du Rien, avec des Rêveries, on croit qu'on pourra faire des livres »⁷³.

Écrire sur une page blanche, immergé dans la solitude de son être, est une aventure de conscience qui se caractérise par un être qui est au-dessus et non dans les profondeurs. Un être qui habite la pensée solitaire qui travaille à écrire sur la page blanche pendant les veillées solitaires et silencieuses :

Mais, pour écrire en la solitude de son être, comme si on avait la révélation d'une page blanche de la vie, il faudrait avoir des *aventures de conscience*, des aventures de solitude. [...] L'être n'est pas au-dessous. Il est au-dessus, toujours au-dessus – précisément dans la pensée solitaire qui travaille. Il faudrait donc pour naître, devant la page blanche, en pleine jeunesse de conscience, mettre un peu plus d'ombre dans le clair-obscur des anciennes images, des images fanées⁷⁴.

La citation précédente nous montre que l'écriture est une aventure de la conscience qui nous incite à penser et à écrire devant la page blanche éclairée par la chandelle ou par la lampe : la table où se fait le travail d'écriture devient la « *table de l'existence* »⁷⁵ comme nous l'avons dit plus haut. L'écriture sur la page blanche est le fruit du rêveur éveillé entre la flamme de la conscience et le clair-obscur de la rêverie. Autrement dit, le monde de la pensée (conscience-raison) ne doit être confondu ni avec le rêve ni avec la rêverie : si le rêve et la rêverie appartiennent au domaine des profondeurs de l'inconscient collectif (régime nocturne de l'image – Gilbert Durand), la pensée appartient au royaume de la conscience (régime diurne de l'image – Gilbert Durand). L'écriture est un premier acte de conscience, d'esprit, même s'il n'y a pas d'écriture éclairante sans une inspiration vertueuse issue d'une « poétique de la rêverie » (Bachelard, 1984). Cependant, en écrivant et en pensant, mon esprit *se reconstruit* : « Tout devenir de pensée, tout avenir de pensée, est dans une reconstruction de l'esprit »⁷⁶.

⁷² *Ivi*, p. 110-111

⁷³ *Ivi*, p. 111.

⁷⁴ *Ivi*, p. 110.

⁷⁵ *Ivi*, p. 111.

⁷⁶ *Ivi*, p. 112.

Devant la page blanche, la tension grandit qui oblige presque toujours l'esprit à se construire et à se reconstruire au gré de l'écriture jaillissant de la pointe de la plume éclairée par la lampe ou la flamme d'une chandelle. Chaque pensée qui jaillit du méditant, ainsi que tout avenir de pensée, tend à enrichir l'esprit et, par conséquent, à l'aider à s'affirmer dans sa construction et sa *reconstruction*. Mais il ne semble pas indifférent à l'esprit que cet acte de reconstruction soit réalisé à la lumière d'une lampe, d'une chandelle ou même d'une lampe électrique. La relation de familiarité, de complicité qu'on établit avec les trois est de nature différente. En d'autres termes, avec la flamme de la chandelle, même avec une lampe, nous avons la tendance à leur accorder une attention plus intime, un regard plus affectueux : « On a toujours à gagner à donner aux objets familiers l'amitié attentive qu'ils méritent »⁷⁷. Avec la vieille lampe l'instant est plus dramatique et moins intellectuel : « avait plus de drame quand la lampe était plus humaine »⁷⁸; alors qu'avec la lampe, l'ampoule, électrique, tant qu'ustensile domestique, la relation est plus distante, plus froide puisque nous acceptons la mécanique et avec cette acceptation se vide toute la densité poétique et phénoménologique de l'acte d'éclairer : « En allumant la vieille lampe, on pouvait toujours craindre quelque maladresse, quelque malchance. La mèche d'un soir n'est pas tout à fait la mèche d'hier. Faute d'un soin, elle va charbonner. Si le verre n'est pas bien droit, la lampe va fumer. On a toujours à gagner à donner aux objets familiers l'amitié attentive qu'ils méritent »⁷⁹.

La flamme qui éclaire, qu'elle provienne de la chandelle ou de la lampe, en raison de l'attention familiale et amicale que le méditant lui consacre, devient, au cours des longues veilles lumineuses et obscures, une créature amicale qui, au cours du temps, devient même un complice fidèle et dévot. Dans cette ambiance propice à la réflexion, celui qui médite est tonifié psychiquement par la lampe amicale toujours vigilante : « C'est une créature créante »⁸⁰. C'est pourquoi il faut reconnaître les vraies qualités de la lampe, de la chandelle tels que la vivacité, la tranquillité, la paix, le recueillement, etc. Toutes ces qualités stimuleront certainement non seulement la réflexion, mais la rêverie poétique elle-même : « Une bonne lampe, une bonne mèche, de bonne huile, et voilà une lumière qui réjouit le cœur de l'homme »⁸¹. Autrement dit, la lumière, émanant de la chandelle, ou de la lampe, stimule et renforce la volonté de celui qui médite et l'incite à pénétrer dans le domaine de rêverie : « Il suit la pente de toutes les rêveries cosmogoniques dans lesquelles chaque objet du monde est un germe de monde. [...] Mais ces rêveries sur les cosmogonies de la lumière ne sont plus de notre temps. Nous ne les évoquons ici que pour signaler l'onirisme inconnu, l'onirisme perdu, l'onirisme qui, tout au plus, est devenu matière d'histoire, savoir de vieux savoir »⁸².

⁷⁷ *Ivi*, p. 91.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ivi*, p. 91.

⁸⁰ *Ivi*, p. 93.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ivi*, p. 93-94.

Il est tout aussi intéressant d'apprendre que lorsque la flamme s'adoucit, il semble que le silence ait tendance à s'imposer avec plus de véhémence afin de mieux coexister avec les différents savoirs traditionnels. Le paysage d'une flamme jaunie bleuâtre évoque le calme inondé de l'espace où se trouve la table de l'existence pour celui qui la médite : « Pour parler du feu de la lampe, il faut respirer en paix »⁸³ et savourer les images bonnes et simples qui en sortent. Le rêveur de la flamme, qu'elle provienne de la chandelle ou de la lampe, doit apprendre peu à peu à s'imprégner de sa saveur, de son bonheur, afin de mieux méditer paisiblement sur le clair-obscur projeté dans son cabinet de travail : « Il semble que l'évocation d'une lampe soit assurée d'une résonance dans l'âme d'un lecteur qui aime se souvenir. Un halo poétique entoure la lumière de la lampe dans le clair-obscur des songes qui raniment le passé »⁸⁴. Ce que nous voulons dire, c'est que si la lampe représente, pour ceux qui l'utilisent pour étudier et méditer, une compagnie onirique et poétique, il est possible aussi qu'elle joue son rôle de catalyseur de la pensée et, enfin, d'instigateur d'un certain silence éclairant.

Le silence est une condition de l'écoute attentive de la lecture d'une parole sensible et juste qui émerge tantôt des textes lus, tantôt des textes écrits le long de la page blanche : « La lampe est l'Être de la première page »⁸⁵. C'est donc la page blanche qui incite celui qui écrit à lancer la parole réfléchie sur cette même page. La page est ainsi chargée de l'auréole inspirante et profondément réfléchie du philosophe ou de l'érudit, c'est-à-dire de celui qui étudie, et parfois même qui rêve, avant de penser. Tant de solitudes, tant de drames, tant de silences sont en germe, ils cachent même, les lignes écrites par la nuit éveillée bien que, parfois, atténuées par une lampe lointaine, voire inattendue, qui est toujours le signe d'un autre qui étudie ou médite sur ses folios : « La lampe d'un autre dérange le repos pris près de sa propre lampe. Il y a ainsi une rivalité de solitudes. [...] Mais deux lampes de philosophe dans un même village, c'est trop, c'est une de trop »⁸⁶. Et pourquoi « c'est trop », pourrait-on se demander en compagnie de Bachelard ? À cette question, nous pouvons trouver une hypothèse de réponse empruntant le célèbre « cogito du rêveur »⁸⁷ bachelardien : « Le *cogito* du rêveur crée son propre cosmos, un cosmos singulier, un cosmos bien à lui. Sa rêverie est dérangée, son cosmos est troublé si le rêveur a la certitude que la rêverie d'un autre oppose un monde à son

⁸³ *Ivi*, p. 98.

⁸⁴ *Ivi*, p. 99.

⁸⁵ *Ivi*, p. 100.

⁸⁶ *Ivi*, p. 102.

⁸⁷ Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1984, pp. 124-147. À cet égard, l'auteur établit une différence entre le rêve nocturne et la rêverie : « Et voici pour nous, entre rêve nocturne et rêverie, la différence radicale, une différence qui relève de la phénoménologie : alors que le rêveur de rêve nocturne est une ombre qui a perdu son moi, le rêveur de rêverie, s'il est un peu philosophe, peut, au centre de son moi rêveur, formuler un *cogito*. Autrement dit, la rêverie est une activité onirique dans laquelle une lueur de conscience subsiste. Le rêveur de rêverie est présent à sa rêverie. Même quand la rêverie donne l'impression d'une fuite hors du réel, hors du temps et du lieu, le rêveur de la rêverie sait que c'est lui qui s'absente – c'est lui, en chair et en os, qui devient un « esprit », un fantôme du passé ou du voyage » (*ivi*, p. 129). Sur la différence entre le *cogito* du rêveur et le *cogito* du penseur voir *ivi*, p. 144.

propre monde »⁸⁸. Ce passage implique la nécessité pour chaque rêveur d'être seul et de ne pas être même dérangé dans sa solitude par la lampe d'un autre, même si elle est loin de la sienne. Sa solitude ne peut être troublée, elle ne peut être violée sauf si le rêveur se perd dans ses rêveries ou, pire encore, s'il est amputé, vidé, de ces mêmes rêveries. Le rêveur de la lampe méditante trouve son réconfort dans le silence de sa solitude. Tout au plus peut-il rêver de la solitude de l'autre, mais il ne peut pas l'affronter.

Ce que nous avons dit précédemment sur le rêveur est valable pour tous ceux qui méditent. En fait, toute méditation, empreinte de solitude et de silence, fait de la flamme de la lampe son point de rencontre et de concentration. Le penseur, le savant, apparaît ainsi comme veilleur de la lampe pour qu'elle ne s'éteigne pas et garde sa flamme vivante comme un phare au milieu des ténèbres océaniques : « Toute la méditation se tend vers ce désir : "Derrière la lampe, se tenait cette âme ; cette âme que j'aurais voulu être" »⁸⁹. Tout rêveur et penseur aspire à l'être et à la lumière, même si c'est par des chemins différents, que la dimension de la Hauteur symbolise : « une Hauteur qui reçoit la dignité du sacré »⁹⁰. Et nous croyons que nous sommes arrivés ici à l'un des points où l'expérience du silence nous conduit lorsque nous pensons, lorsque nous imaginons sous la protection de la flamme d'une chandelle ou même d'une lampe à pétrole. Ce type d'expérience limite, condition nécessaire, bien qu'il ne suffise peut-être pas, pour que l'acte de penser, d'imaginer, se produise de manière créative et dense, culmine dans une autre expérience de la « Hauteur » que nous identifions à la « Hauteur » du sacré⁹¹. En fait, cette idée de *hauteur* se trouve liée aux idées de *nuages et de silence*⁹², de *vol et silence*⁹³ et, enfin, à l'idée de *montagne*⁹⁴. En outre, l'idée de « Hauteur » garde un rapport étroit avec l'expérience du silence vécue par Sara Maitland :

Toute situation extrême, en particulier celle du silence, est capable de mettre en danger notre notion même d'identité, de maîtrise de soi. C'est la fréquence de ce danger saisissant qui me suggère que le silence est le lieu, le centre, de la rencontre radicale avec le divin, ce que le théologien Martin Buber décrit comme (ou même la) rencontre Je/Tu. [...] Le désir de briser le silence avec le bruit humain constant est, je crois, précisément une façon d'éviter la terreur sacrée de cette rencontre divine⁹⁵.

⁸⁸ Bachelard, G., *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1996, p. 102. L'auteur, dans son ouvrage *La poétique de la rêverie*, consacre un chapitre à la *rêverie et cosmos* (voir *ivi*, p. 148-183). « Par la cosmicité d'une image nous recevons donc une expérience de monde, la rêverie cosmique nous fait habiter un monde. Elle donne au rêveur l'impression d'un *chez soi* dans l'univers imaginé. Le monde imaginé nous donne un *chez soi* en expansion, l'envers du *chez soi* de la chambre. [...] la cosmicité essentielle qui fait grandir des images privilégiées » (*ivi*, p. 152-164).

⁸⁹ *Ivi*, p. 104.

⁹⁰ *Ivi*, p. 87.

⁹¹ Voir Eliade, M., *O sagrado e o profano. A essência das religiões*, Lisboa, Livros do Brasil.

⁹² Voir Maitland, S., *O Livro do Silêncio*, Alfragide, Estrela Polar, 2011, p. 217.

⁹³ Voir *ivi*, pp. 221-224.

⁹⁴ Voir *ivi*, p. 301 à 346.

⁹⁵ *Ivi*, p. 107.

On doit aussi souligner que la relation entre le silence et le sacré n'est pas passée inaperçue chez David Le Breton. À propos de cette relation, l'auteur observe que l'expérience du sacré est si radicale, éclairante, que celui qui la traverse reste muet face au mystère immense et fascinant que l'idée du sacré, en tant que *numineux*⁹⁶, contient. L'une des voies privilégiées d'accès au sacré et, par extension, à l'idée de transcendance, à l'ineffable⁹⁷, est en effet le silence. C'est l'une des voies privilégiées, notamment à travers l'expérience mystique chrétienne d'un Maître Eckhart, d'une Thérèse d'Avila, d'une Hildegarde de Bingen, d'un Saint Jean de la Croix, pour citer les plus connus afin que le sujet accède au sacré lui-même au sein du trouble que son expérience suscite : « Le silence est la première attitude de l'homme face à une clarté qui le dépasse et le trouble »⁹⁸. Il s'agit d'un silence intérieur qui traduit la disponibilité de celui qui souhaite accéder au domaine de l'ineffable ou même à la plénitude de la transcendance : « Le silence est une caractéristique commune de l'expérience religieuse »⁹⁹.

En guise de conclusion

Dans la première partie de notre étude nous avons essayé, d'une part, de caractériser l'imaginaire de la flamme et d'autre part de nous interroger sur le rôle de cet imaginaire chez le sujet qui s'adonne à la méditation laborieuse de la lecture. Dans la deuxième partie nous avons envisagé la flamme d'une chandelle, en tant qu'inspiratrice de la solitude et du silence, chez le rêveur et le penseur solitaire et silencieux. Concernant notre troisième partie nous avons traité de l'expérience vécue du silence devant la flamme d'une chandelle ou même d'une lampe à pétrole.

Sous-jacente aux trois parties énumérées ci-dessus, la question demeure de savoir si la solitude silencieuse du méditant en compagnie de la flamme d'une chandelle peut jouer un rôle crédible de médiateur entre la rêverie (l'imagination, la vie des images) et les idées (la raison, la vie des concepts). En lisant *La flamme d'une chandelle*, nous défendons la thèse selon laquelle le silence réfléchi et le silence attentif, qui caractérisent la rêverie et la méditation suscitées par la flamme d'une chandelle, peuvent contribuer à améliorer le « rêver les rêveries et (à) penser les pensées », quoique Bachelard souligne « que les concepts et les images se développent sur deux lignes divergentes de la vie spirituelle »¹⁰⁰. Cependant, pour atténuer cette divergence par rapport à la vie spirituelle, l'apport des silences évoqués peut jouer un rôle intermédiaire entre les rêveries et les pensées dans la mesure où celui qui vit dans la solitude silencieuse des longues nuits de la méditation et de la rêverie est le

⁹⁶ Voir Otto, R., *L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1969.

⁹⁷ Sara Maitland souligne que l'une des qualités du silence est son ineffabilité : « L'ineffabilité est la septième sensation que j'ai notée dans mon propre silence et que j'ai redécouverte chez les autres » (Maitland, S., *O Livro do Silêncio*, Alfragide, Estrela Polar, 2011, p. 108).

⁹⁸ Le Breton, D., *Do Silêncio*, Lisboa, Instituto Piaget, 1999, p. 231, (tr. Française par l'auteur).

⁹⁹ *Ivi*, p. 232, (tr. Française par l'auteur).

¹⁰⁰ Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1984, p. 45.

même sujet qui à la fois médite (le monde des concepts, *animus*) et rêve (le monde des images, *anima*). D'une part, Bachelard affirme qu'il n'y a pas de possibilité de synthèse ou de filiation entre ces deux mondes, ni qu'il n'y a pas non plus de rivalité ou de coopération entre l'activité conceptuelle et l'activité de l'imagination¹⁰¹, "les images et les concepts se formant à ces deux pôles opposés de l'activité psychique que sont l'imagination et la raison »¹⁰². Mais d'autre part, nous pensons que la figure du *cogito* du rêveur¹⁰³, envisagé comme un espace de médiations »¹⁰⁴, peut suggérer la possibilité de contribuer à réduire la rivalité susmentionnée. Autrement dit, ce « cogito » peut offrir une médiation, s'affirmer comme un véritable médiateur entre les images (imagination) et les concepts : « Le véritable médiateur n'est donc plus seulement un entre-deux, mais une réalité composée où les extrêmes se nouent, et à partir de laquelle ils apparaissent chacun unilatéralement par polarisation. Ce tiers-état, d'organe de liaison, de point-limite, de seuil transitionnel, peut devenir réellement pivot de la différence »¹⁰⁵. À cet égard, le « cogito » du rêveur peut même nuancer la polarité de l'exclusion entre le concept et l'image, sinon même de contribuer à la coexistence dynamique de polarités opposées : « Si l'engagement rationaliste de Bachelard le conduit à restaurer des concepts épurés de leur profondeur symbolique et donc référés à des significations abstraites univoques, la puissance du poétique l'amène au contraire à s'installer au cœur des bipolarités des images premières »¹⁰⁶. En supposant qu'il s'agisse de "deux disciplines difficiles à équilibrer"¹⁰⁷ le rôle que le "cogito" du rêveur peut jouer dans l'atténuation de l'antagonisme entre ces mêmes disciplines doit être pris en compte étant donné que tantôt il rêve les mots, (les concepts) tantôt médite le rêve (les images). Une atténuation qui, idéalement, vise à rétablir une sorte d'équilibre quoique complexe puisqu'il s'agit toujours d'un exercice soumis à des ruptures et d'inversions : « Autrement dit, l'équilibre ne peut être assimilé à une position simple, mais doit porter en lui son propre contraire. Il n'existe donc aucun dispositif absolument équilibré et symétrique. Les états les plus invariants et statiques comprennent déjà la possibilité de ruptures et d'inversions : seul le concept de dissymétrie positive, de passage aux extrêmes donne son sens plénier à l'équilibre »¹⁰⁸.

Il s'agit « du *cogito* de la rêverie et non pas d'un *cogito* du rêve nocturne »¹⁰⁹. Cette différence est importante pour comprendre que le « cogito » du rêveur « s'il est un peu philosophe, peut, au centre de son moi rêveur, formuler un *cogito* »¹¹⁰.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 45.

¹⁰² *Ivi*, pp. 46-47.

¹⁰³ Voir *ivi*, pp. 124-147.

¹⁰⁴ Wunenburger, J.-J., *La Raison Contradictoire. Sciences et philosophie modernes : la pensée du complexe*, Paris, Albin Michel, 1990, p. 46-63.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 52.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 106.

¹⁰⁷ Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1984, p. 152.

¹⁰⁸ Wunenburger, J.-J., *La Raison Contradictoire. Sciences et philosophie modernes : la pensée du complexe*, Paris, Albin Michel, 1990, p.123.

¹⁰⁹ Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1984, p. 128.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 129.

Le sujet en s'adonnant à la rêverie, en tant qu'une « activité onirique dans laquelle une lueur de conscience subsiste »¹¹¹, affirme son être de rêveur qui est à fois sensible aux pouvoirs de l'image et à la conscience elle-même. Toute la rêverie d'une conscience éveillée débouche sur une « ontologie du bien-être. [...] Pas de bien-être sans rêverie. Pas de rêverie sans bien-être »¹¹². C'est une sorte d'ontologie qui n'est pas du tout indifférente à l'« image imaginée [...]et rayonnante »¹¹³ et à la « conscience étincelante »¹¹⁴. Ainsi nous pouvons affirmer que les deux registres se correspondent. Ils se complètent l'un l'autre. Le « cogito » du rêveur n'est pas divisé entre le monde de l'image et le monde de la conscience ce qui lui permet d'être plus sensible à « la tonalité de l'être »¹¹⁵ envisagée différemment par le « cogito » du rêveur et par le « cogito » du penseur : « Le *cogito* du rêveur est moins vif que le *cogito* du penseur. Le *cogito* du rêveur est moins sûr que le *cogito* du philosophe. L'être du rêveur est un être diffus »¹¹⁶. Pour ce qui nous intéresse, nous soulignons que les deux « cogito » constituent, quoique de façon différente mais complémentaire, la « tonalité de l'être » dont la solitude silencieuse fait aussi partie. À cet égard, on ne peut pas non plus envisager l'activité imaginale du « cogito » du rêveur et l'activité conceptuelle du « cogito » du penseur sans faire appel à la densité légère d'un silence solitaire et en dehors de l'imagination et de la raison silencieuses.

En outre, le silence et la solitude sont des états d'âme qui appartiennent à la « tonalité de l'être » et donc ne sont pas indifférents à servir la cause de médiation entre les concepts et la pluralité des images : le silence peut exciter l'imagination autant que son hormone active, pour paraphraser Bachelard lui-même¹¹⁷, aussi bien que stimuler l'activité conceptuelle. De cette double excitation, il faut donc admettre qu'il peut y avoir au moins une sorte de réconciliation, ou au moins d'approche, entre les domaines de la pensée (des mots) et de l'imagination (des images) par le biais de la solitude silencieuse : « Le silence unit les contraires, il n'y a que lui qui supporte les chants du monde, il réconcilie en son sein le présent et le passé ainsi que l'Orient et l'Occident »¹¹⁸. Autrement dit, nous admettons que le pair

¹¹¹ *Ivi*, p. 129.

¹¹² *Ivi*, p. 131.

¹¹³ *Ivi*, p. 131.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 131.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 144.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 144.

¹¹⁷ « Nous n'avons donc pas tort, croyons-nous, de caractériser les quatre éléments [la terre, l'air, l'eau et le feu] comme les hormones de l'imagination. Ils mettent en action des groupes d'images. Ils aident à l'assimilation intime du réel dispersé dans ses formes. Par eux s'effectuent les grandes synthèses qui donnent des caractères un peu réguliers à l'imaginaire. En particulier, l'air imaginaire est l'hormone qui nous fait *grandir* psychiquement » (Bachelard, G., *L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, Le Livre de Poche, 2004, p. 19).

¹¹⁸ Vigne, J., *La Mystique du Silence*, Paris, Albin Michel, 2003, p. 352. Ce passage nous fait penser à la notion *Unitas multiplex* abordée notamment par Edgar Morin lui-même : « L'idée d'unité complexe va prendre densité si nous pressentons que nous ne pouvons réduire, ni le tout aux parties, ni les parties au tout, ni l'un au multiple, ni le multiple à l'un, mais qu'il nous faut tenter de concevoir ensemble, de façon à la fois complémentaire et antagoniste, les notions de

silence-solitude peut contribuer, quoique de façon limitée et chacun à sa façon, à équilibrer de façon créatrice¹¹⁹ les rêveries et les pensées : le silence et la solitude jouent toujours un rôle conciliant entre la rêverie et la pensée puisque pour bien rêver et bien penser nous ne nous pouvons pas le faire immergés dans le vacarme.

Alberto Filipe Araújo

Université du Minho (Braga-Portugal)

afaraujo@ie.uminho.pt

Alberto Filipe Araújo

Bibliographie

- Bachelard, G., *L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, Le Livre de Poche, 2004.
- Bachelard, G., *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1996.
- Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1984.
- Duborgel, B., *Imaginaire et pédagogie. De l'iconoclasme scolaire à la culture des songes*, Toulouse, Editions Privat, 1992.
- Mircea, E., *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1981.
- Mircea, E., *O Sagrado e o Profano. A Essência das Religiões*, Lisboa, Livros do Brasil.
- Freire, P., *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam*, São Paulo, Cortez Editora, 1991.
- Jean, G., *Bachelard, l'Enfance et la Pédagogie*, Paris, Éditions du Scarabée, 1983.
- Lavelle, L., *La Parole et L'Écriture*, Paris, Éditions du Félin, 2005.
- Le Breton, D., *Do Silêncio*, Lisboa, Instituto Piaget, 1999.
- Maitland, S., *O Livro do Silêncio*, Alfragide, Estrela Polar, 2011.
- Morin, E., *La Méthode 1. La Nature de la Nature*, Paris, Seuil-Points, 1977.
- Otto, R., *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1969.
- Pindare, *Pythiques*, Tome II, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- Reboul, O., *Les valeurs de l'éducation*, Paris, PUF, 1992.
- Ricoeur, P., *Do Texto à Acção*, Porto, Rés Editora, 1991.
- Ricoeur, P., *Teoria da Interpretação*, Lisbonne, Edições 70, 1987.
- Sarah, R., Diat, N., *A Força do Silêncio. Contra a ditadura do barulho*, Lisboa, Lucerna, 2017.
- Vigne, J., *La Mystique du Silence*, Paris, Albin Michel, 2003.
- Wunenburger, J.-J., *Gaston Bachelard, Poétique des Images*, Paris, Mimesis France, 2012.
- Wunenburger, J.-J., *La Raison Contradictoire. Sciences et philosophie modernes : la pensée du complexe*, Paris, Albin Michel, 1990.
- Wunenburger, J.-J., *La vie des images*, Grenoble, PUG, 2002.

tout e parties, d'un et de divers » (Morin, E., *La Méthode 1. La Nature de la Nature*, Paris, Seuil-Points, 1977, p. 105).

¹¹⁹ Voir Wunenburger, J.-J., *La Raison Contradictoire. Sciences et philosophie modernes : la pensée du complexe*, Paris, Albin Michel, 1990, pp. 123-133.

Riccardo Barontini

Paradoxes de la nuit active :

expansion et dissolution de la subjectivité chez Bachelard

1. Implications poétiques et philosophiques du nocturne bachelardien

Quel est le philosophe qui nous donnera la Métaphysique de la nuit, la métaphysique de la nuit humaine ? Les dialectiques du noir et du blanc, du non et du oui, du désordre et de l'ordre ne suffisent pas pour encadrer le néant qui travaille au fond de notre sommeil¹.

C'est à partir de l'affirmation d'une métaphysique impossible de la nuit que Gaston Bachelard construit, dans *La Poétique de la rêverie*, un discours qui, à travers les outils de la phénoménologie, définit les caractéristiques de la conscience poétique, interroge les mécanismes de création des images littéraires et les effets qu'elles peuvent produire sur la psyché. Le nocturne de Bachelard est ainsi à la fois un imaginaire de la nuit et une nuit théorique, ramenée des cieux de la métaphysique à un plan éthique et poétique intramondain.

La nuit se retrouve tout d'abord dans la classification des images archétypales qui constituent le sujet principal de ses premiers livres "littéraires", depuis *La Psychanalyse du feu* de 1938. Cet aspect a déjà été partiellement analysé par la critique², mais il ne suffit pas à rendre compte de l'ampleur sémantique que prend la nuit dans l'œuvre de ce philosophe atypique. Bachelard approfondit l'interrogation sur la signification de la vie nocturne, en dessine une conception en tant que catégorie spécifique de la conscience et explore, grâce à elle, les frontières de la subjectivité lyrique et philosophique, à partir d'un dilemme métaphysique.

Bachelard, comme mentionné, s'intéresse d'abord aux images de la nuit dans les textes qui composent la tétralogie des éléments. Comme l'on sait, elle se compose de cinq ouvrages dans lesquels il tente une classification des images produites par la subjectivité, et en particulier par la subjectivité lyrique, à partir des quatre éléments primordiaux. Ceux-ci sont universels, car ils constituent les racines de la première expérience du réel de chaque être humain, et donc aussi de

¹ Bachelard, G., *La Poétique de la rêverie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 126.

² Cf. en particulier Bontemps, V., *Bachelard et la psychanalyse de la matière noire*, in "Altre Modernità. Rivista di studi letterari e culturali", numéro spécial "Bachelard e la plasticità della materia", Milan, 2012, p. 168-179.

son expérience imaginative. En réalité, cette subdivision par éléments primaires n'est pas rigide : plus qu'une classification exhaustive et statique, Bachelard vise à montrer le pouvoir de transformation et de renouvellement des images que la conscience poétique est capable de réaliser à partir de certaines matrices fondamentales³. Parmi celles-ci, en dehors des quatre éléments, figure par exemple la maison, qui est au centre de *La Poétique de l'espace*. La nuit apparaît elle aussi à plusieurs reprises, au point d'être définie, dans *L'Eau et les rêves*, comme un cinquième élément cosmique.

Cet article examine la nuit dans l'œuvre de Gaston Bachelard, en tant que concept central dans sa réflexion sur la subjectivité et l'imaginaire. Nous analyserons d'abord la manière dont Bachelard réinvente la nuit comme une force active et pénétrante, déstabilisant la subjectivité et remodelant la conscience poétique. Ensuite, nous explorerons la tension entre l'annihilation du sujet et sa création dans l'obscurité, à travers l'activation de la matière nocturne. Enfin, nous mettrons en lumière l'irrésolution entre la dissolution du moi et l'affirmation de l'être dans l'imaginaire bachelardien, où la poésie devient un espace de réconciliation.

La première caractéristique des représentations poétiques de la nuit est leur dimension insinuante, active et matérielle. Bachelard écrit :

La rêverie des matières est une rêverie si naturelle et si invincible que l'imagination accepte assez communément le rêve d'une nuit active, d'une nuit pénétrante, d'une nuit insinuante, d'une nuit qui entre dans la matière des choses. Alors la Nuit n'est plus une déesse drapée, elle n'est plus un voile qui s'étend sur la Terre et les Mers ; la Nuit est de la nuit, la nuit est une substance, la nuit est la matière nocturne. La nuit est saisie par l'imagination matérielle⁴.

Ainsi, pour l'imagination, la nuit ne se configure pas simplement comme une absence, comme le revers des images de lumière, mais comme une matière en expansion, capable de pénétrer le réel, dotée d'un caractère substantiel. Comme toutes les grandes images élémentaires chez Bachelard, elle possède une ambiguïté constitutive : l'annulation active qu'elle opère peut être associée à une valeur négative de mort, mais aussi à une valeur positive de pacification et de fusion cosmique.

Bachelard s'attarde en particulier, dans *L'Eau et les rêves*, sur l'union en image de la nuit et de l'eau, et il décrit la peur des eaux sombres (« stinfalisées », selon sa terminologie), présente dans plusieurs textes d'Edgar Allan Poe. Il s'agit d'une terreur qui possède un caractère propre, issu de la pénétration de l'obscurité dans l'élément liquide.

³ Bachelard explique dans *L'Air et les Songes* que la caractéristique fondamentale de l'imagination est son dynamisme : « On veut toujours que l'imagination soit la faculté de *former* des images. Or elle est plutôt la faculté de *déformer* les images fournies par la perception, elle est surtout la faculté de nous libérer des images premières, de *changer* les images », Bachelard, G., *L'Air et les Songes*, Paris, Le Livre de Poche, 2007, p. 5.

⁴ Bachelard, G., *L'Eau et les Rêves*, Paris, Le Livre de Poche, 2007, p. 118.

Bachelard cite ainsi Poe dans la traduction de Mallarmé : « Mais quand la nuit avait jeté sa draperie sur le lieu comme sur tous, et que le vent mystique allait murmurer sa musique – alors – oh ! alors, je m'éveillais toujours à la terreur du lac isolé »⁵.

D'autre part, la fusion de l'élément liquide et de la nuit peut, dans un esprit serein, engendrer une union qui réalise sa pulsion pacificatrice. Bachelard donne l'exemple des images du Claudel de *Connaissance de l'Est* (« La nuit est si calme qu'elle me paraît salée »⁶) et de René Char (« Le miel de la nuit se consume lentement »⁷), dans lesquelles la conscience poétique produit un échange d'attributs entre les différents éléments, révélant ainsi leur intime connexion.

Une valorisation des images nocturnes en tant que créatrices d'un espace de pacification intérieure revient dans le livre suivant de Bachelard, *L'Air et les Songes*. La combinaison de la nuit et de l'air est à l'origine des images des constellations, liées à une rêverie d'immensité et caractérisées par un dynamisme lent. La lenteur est en effet, dans l'analyse bachelardienne, la dimension propre aux images du ciel nocturne, dont le mouvement est à la fois majestueux et imperceptible. Celui-ci engendre dans la conscience une appréhension spécifique du temps nocturne, mis en relation avec celui de la littérature et de la musique :

Dans sa contemplation, l'être rêvant apprend à s'animer de l'intérieur, il apprend à vivre, le temps régulier, le temps sans élan et sans heurt. C'est le temps de la nuit. Le rêve et le mouvant nous livrent, dans cette image, la preuve de leur accord temporel. Le temps du jour traversé de mille tâches, dispersé et perdu dans des gestes effrénés, vécu et revécu dans la chair, apparaît dans toute sa vanité. L'être rêvant dans la nuit sereine trouve le merveilleux tissu du temps qui se repose. Vécue dans une telle rêverie, la constellation est, plutôt qu'une image, un hymne. Et cet hymne, seule "la littérature" peut le chanter. C'est un hymne sans cadence, une voix sans volume, un mouvement qui a transcendé ses buts et trouvé la véritable matière de la lenteur⁸.

Les valeurs de repos et de lenteur sont donc associées aux images nocturnes, et la littérature devient le lieu où un tel état psychique peut se réaliser. Nous assistons ainsi à une superposition entre l'espace de la littérature et celui de la nuit : nous verrons en quoi cette identification est à la fois décisive et problématique.

La nuit revient également dans les textes consacrés à la terre, en particulier dans *La Terre et les Rêveries du repos*, où sont analysés les caractères d'intimité de l'obscurité enfermée dans les profondeurs chthoniennes. Citant Joë Bousquet, Bachelard aborde la question de la correspondance entre l'univers intime et le cosmos, l'un des principes théoriques fondamentaux de la poésie romantique :

⁵ *Ibidem*, p. 120.

⁶ *Ibidem*, p. 121.

⁷ *Ivi*.

⁸ Bachelard, G., *L'Air et les Songes*, op. cit., p. 234-235.

Il semble d'ailleurs qu'une nuit intime qui garde nos mystères personnels se mette en communication avec la nuit des choses. Nous trouverons l'expression de cette correspondance dans des pages de Joë Bousquet que nous étudierons plus loin : « La nuit minérale, dit Joë Bousquet, est en chacun de nous ce que le noir intersidéral est dans l'azur du ciel »⁹.

Dans ce même texte, Bachelard évoque le caractère universel de l'histoire biblique de Jonas comme un renvoi à un imaginaire de la nuit intérieure profondément charnel. À ce propos, il fait référence à un texte de Rilke dans les *Lettres*, où la traite d'une chèvre au crépuscule produit l'image presque hallucinatoire d'un lait noir, imprégné de l'obscurité de la nuit. Tous ces exemples permettent à Bachelard de préciser la signification du parallélisme entre nuit extérieure et nuit intime. Citant encore Joë Bousquet, il écrit :

« La nuit vivante qui habite (le poète) ne fait qu'intérioriser la nuit maternelle où il avait été conçu. Pendant la période intra-utérine, le corps à venir ne buvait pas la vie, il buvait les ténèbres. » Et voilà, en passant, une preuve supplémentaire de la sincérité onirique de l'image de la noirceur secrète du lait¹⁰.

Bachelard évoque ainsi l'obscurité utérine comme l'une des virtualités de l'annulation nocturne, créant une association entre les ténèbres prénatales et celles de la mort, considérées comme les extrêmes possibles d'un imaginaire de la nuit. Toutefois, le paradoxe d'une telle association réside dans le fait que ces deux conditions impliquent toutes deux l'effacement de la conscience : elles sont les limites de l'imaginaire qui ne peuvent être expérimentées par le sujet.

2. À la recherche d'une impossible métaphysique de la nuit

Si Bachelard évoque souvent la nuit dans ses analyses des représentations imaginatives, c'est seulement dans *La Poétique de la rêverie* qu'il l'utilise pour décrire les structures mêmes de la conscience poétique. Bachelard définit la vie nocturne du sujet (y compris dans sa composante onirique) comme une négation potentielle de l'être, qui, dans son extrême limite, n'est qu'absence de subjectivité, anéantissement de l'individu, impossibilité ontologique :

Le rêve de la nuit ne nous appartient pas. Ce n'est pas notre bien. Il est, à notre égard, un ravisseur, le plus déconcertant des ravisseurs : il nous ravit notre être [...]. Dans la vie nocturne, il est des profondeurs où nous nous ensevelissons, où nous avons la volonté de ne plus vivre. En ces profondeurs, intimement, nous frôlons le néant, notre néant. Est-il d'autres néants que le néant de notre être ? Tous les effacements de la nuit convergent vers ce néant de notre être. À la limite, les rêves absolus nous plongent dans l'univers du Rien¹¹.

⁹ Bachelard, G., *La Terre et les Rêveries du repos*, Paris, José Corti, 2004, p. 32.

¹⁰ Bachelard, G., *Ibidem*, p. 199-200.

¹¹ Bachelard, G., *La Poétique de la rêverie*, *op. cit.*, p. 124-125.

Toute l'exploration bachelardienne de l'imagination reste donc en deçà d'un tel seuil de la nuit et du risque de la perte de la subjectivité, de l'unité signifiante du moi, car, écrit-il : « Le centre nocturne est un centre de concentration floue. Ce n'est pas un 'sujet' »¹².

Bachelard s'intéresse plutôt à cette zone frontalière qu'est la rêverie, un terme qu'il forge pour définir un état de conscience aux marges de la nuit, une activité onirique où subsiste cependant une lueur de conscience vigilante. La rêverie est l'état propice à la création et à la réception poétiques. Car, même lorsque le poète semble fuir hors du réel, « le rêveur de la rêverie sait que c'est lui qui s'absente »¹³. Les images poétiques de la nuit que nous avons analysées précédemment ne sont donc qu'une approximation du moi nocturne, car elles sont produites par une conscience au moins partiellement diurne, par une *rêverie*. La limite de la nuit et du rêve demeure ainsi un mystère ontologique, le lieu où la logique de la phénoménologie perd toute valeur, car la conscience s'y dissout et il devient impossible d'y tenir un discours sur la poésie, qui nécessite par définition un « je » pour exister. Il est donc insensé pour Bachelard, malgré son admiration pour le surréalisme, d'adhérer à l'appel célèbre d'André Breton aux philosophes et aux poètes dormants¹⁴.

Les recherches sur le rêve menées par la psychanalyse, bien qu'elles aient profondément influencé Bachelard, lui apparaissent comme des rationalisations a posteriori qui recherchent une unité là où une telle unité n'est pas réalisable. Elles réunissent en un discours de l'*animus* – pour reprendre la terminologie de Jung – des fragments, ou plus précisément des « fantômes d'êtres hétéroclites qui ne sont même plus des ombres de nous-mêmes »¹⁵. En somme, il n'est pas possible d'aborder les produits de la nuit avec une conscience diurne, et l'unité d'une conscience nocturne capable de les analyser reste irréalisable, car ce qui manque, selon Bachelard, c'est un « cogito nocturne », c'est-à-dire une description organique d'une subjectivité nocturne consciente d'elle-même. Aucune métaphysique de la nuit ne semble capable de retrouver « le cogito perdu, un cogito radical qui ne serait pas le cogito d'une ombre »¹⁶. Face à cette impasse philosophique, Bachelard en appelle à la sensibilité métaphysique du poète qui, dit-il, « nous aide à nous approcher de nos abîmes nocturnes », et il s'appuie sur les réflexions de Paul Valéry, qui écrit que les rêves sont créés par « quelque autre dormeur, comme si dans la nuit, ils se trompaient d'absent »¹⁷. L'intuition

¹² *Ibidem*, p. 127.

¹³ *Ibidem*, p. 129.

¹⁴ Dans le *Manifeste du surréalisme*, après avoir théorisé la création de techniques d'automatisme psychique permettant d'écrire de la poésie en dormant, André Breton lance en effet une nouvelle provocation : « À quand les logiciens, les philosophes dormants ? Je voudrais dormir, pour pouvoir me livrer aux dormeurs, comme je me livre à ceux qui me lisent, les yeux bien ouverts. » (Breton, A., *Manifeste du surréalisme*, in *Œuvres complètes*, tome I, édité par Bonnet, M. avec la collaboration d'Hubert, É.-A., Bernier P., et Pierre J., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 317.)

¹⁵ Bachelard, G., *La Poétique de la rêverie*, op. cit., p. 124.

¹⁶ *Ibidem*, p. 126.

¹⁷ *Ibidem*, p. 125.

poétique semble ainsi être capable d'approcher un espace qui, par définition, est inatteignable pour le sujet. On reconnaît ici les échos d'une réflexion romantique qui, dès l'élaboration théorique du cercle d'Iéna, a attribué au poète un pouvoir d'intuition cognitive¹⁸. Cette idée refait surface, avec des mutations significatives, dans la pensée heideggérienne.

Toutefois, si Bachelard estime impossible d'élaborer une métaphysique de la nuit, il en va de même pour la poésie : elle ne peut produire une connaissance du réel, rôle qu'il réserve à la science. Son romantisme est donc, en un sens, irréalisable. Ce principe est réaffirmé dans *La Poétique de la rêverie*, à travers l'usage, une fois de plus, de la métaphore de l'alternance jour/nuit. Bachelard revient alors sur son propre parcours intellectuel et introduit une nouvelle déclinaison de l'espace nocturne dans son œuvre : « Trop tard, j'ai connu la bonne conscience dans le travail alterné des images et des concepts, deux bonnes consciences qui seraient celle du plein jour, et celle qui accepte le côté nocturne de l'âme »¹⁹. Bachelard fait ainsi référence aux deux volets distincts qui structurent son œuvre : d'une part, la réflexion diurne, issue de sa spécialisation universitaire, où il revêt les habits de l'épistémologue et s'interroge sur le destin de la science contemporaine et de ses concepts ; d'autre part, la réflexion nocturne, où il élabore une pensée sur le dynamisme de l'imagination et sur le rôle de l'image poétique dans l'élaboration d'un humanisme moderne. L'association entre la nuit et la poésie est donc primordiale et se situe à un niveau macrostructurel dans la perception que Bachelard a de sa propre pensée théorique. Dans ce cadre, loin d'être un espace de perte totale du sujet, la nuit contient l'intégralité du domaine poétique.

Bachelard refusera toujours avec fermeté d'établir des connexions entre ces deux domaines – l'épistémologie d'un côté, la philosophie des images de l'autre – affirmant que leurs objets d'étude et leurs méthodes d'investigation sont trop différents. En effet, en contradiction avec les principes novaliens, Bachelard nie que l'on puisse extraire un contenu de connaissance objective de l'activité poétique. Il assigne à la poésie un rôle de dynamisation du psychisme, considérant qu'elle répond à un besoin fondamental de l'esprit. À ce titre, la poétique bachelardienne devient une éthique²⁰, dans la mesure où elle définit un équilibre dans les vingt-quatre heures de la vie humaine et envisage une éducation de l'esprit visant à la réalisation d'une vie bonne, par la création d'un espace de libération intérieure à travers les images.

Cette séparation stricte au sein de son œuvre l'empêche cependant de bâtir un système philosophique pleinement cohérent²¹. Elle a suscité d'innombrables dé-

¹⁸ Cf. sur ce point Lacoue-Labarthe, P., Nancy, J.-L., *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du Romantisme allemand*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, et Le Blanc, C. Margantin, L., Schefer, O., *La Forme poétique du monde. Anthologie du romantisme allemand*, Paris, José Corti, 1993.

¹⁹ Bachelard, G., *La Poétique de la rêverie*, op. cit., p. 47.

²⁰ Cf. sur ce point Wunenburger, J.-J., *Gaston Bachelard, poétique des images*, Mimesis, Paris, 2012, et en particulier le chapitre XIV *Imagination et éthique*.

²¹ Bachelard écrit, dans l'un de ses derniers ouvrages : « Sans doute, deux moitiés de philosophe ne feront jamais un métaphysicien », Bachelard, G., *Fragments d'une poétique du feu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 33.

bats critiques cherchant à établir s'il n'existe pas, malgré tout, une possible osmose entre ces deux domaines et les principes qui les régissent²².

Mon point de vue sur la question, que je n'ai pas la possibilité de développer ici, est que, par cette césure brutale, Bachelard cherche à préserver un espace d'autonomie épistémologique pour la littérature, un espace qui ne soit pas soumis au positivisme caractérisant les études littéraires académiques de la Troisième République, contre lesquelles s'élèveront les Nouveaux Critiques²³, à la suite même de Bachelard.

Cependant, il me semble que la tension entre ces deux usages concurrents de l'image de la nuit mériterait un examen plus approfondi. D'un côté, Bachelard associe la nuit à la poésie, mais dans ces mêmes pages, il affirme aussi qu'elle est le lieu où la subjectivité, de plus en plus raréfiée, risque de se perdre. Si la poésie agit sur le versant nocturne de l'esprit, elle semble en quelque sorte frôler son propre contraire: la perte du "je", le néant de l'être.

3. La poésie et le nocturne aux limites de la subjectivité

La définition de la rêverie bachelardienne est, pour ainsi dire, sauvée de la nuit où la subjectivité se dissout, précisément parce qu'elle est construite en contraste avec une impossible métaphysique de la nuit. Il existe une ambiguïté à ce sujet qui mérite d'être explicite et analysée : quelles sont les connotations que prend, chez Bachelard, l'annulation de la subjectivité à laquelle la poésie touche ? Existe-t-il chez lui une valorisation du silence qu'elle implique, de la frontière qu'elle représente, et peut-être même du néant dont elle est porteuse ?

Dans un article écrit en 1952 en hommage au philosophe de l'art Étienne Souriau, Bachelard se livre à une méditation lyrique et philosophique où il se met lui-même en scène face à la nuit, s'attardant sur la possible correspondance entre ténèbres extérieures et ténèbres intérieures, entre obscurité physique et solitude du *rêveur* :

Pour donner un exemple de méditation rêveuse qui construit un monde en creusant les impressions de solitude d'un rêveur, essayons de surprendre ensemble les doutes de l'âme nocturne et les attrait cosmiques de la nuit. Voyons comment la solitude dans la nuit organise le monde de la nuit, comment un être noir s'anime en nous quand, en nous, la nuit prend conscience d'elle-même. Nous aurons ainsi un premier dessin de l'homographie entre la solitude humaine et le cosmos d'un désert²⁴.

²² Cf. sur ce point Wunenburger, J.-J., *Gaston Bachelard, poétiques des images*, op. cit. et en particulier le chapitre 2, *Visages de la dialectique*. Pour un panorama critique de la question, cf. Julien Lamy, *Le dualisme bachelardien, un "faux problème?"*, in "Cahiers Gaston Bachelard. Sciences, imaginaire, représentation : le bachelardisme aujourd'hui", avril 2012, n° 12, p. 105-134.

²³ Je me permets de renvoyer, à cet égard, au chapitre consacré à Bachelard dans Barontini, R., *L'Imagination littéraire. Le modèle romantique au défi des sciences humaines (1924-1948)*, Paris, Classiques Garnier, 2020.

²⁴ Bachelard, G., *Les premières pages d'un Manuel de la solitude*, in *Le Droit de rêver. Écrits esthétiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2024, p. 282.

Le silence et l'harmonie de la nuit, le sentiment de repos qu'elle procure, semblent se conjuguer parfaitement avec la solitude du sujet, suggérant la possibilité d'un accord entre l'individu et le cosmos, une authentique correspondance qui pourrait ouvrir la voie à une intuition cognitive.

Mais cette intuition est aussitôt remise en question : dans la nuit, une voix se fait entendre, révélant l'impossible harmonie. Cette voix marque alors le retour de la subjectivité diurne et de la conscience de son altérité par rapport au cosmos. Bachelard écrit :

D'où sort-elle, cette voix qui, du fond de la nuit, murmure posément : "Pour tout cet univers, tu n'es qu'un étranger !" Quoi ! s'associer simplement à la nuit envahissante, égaler lentement les ténèbres de son être aux ténèbres de la nuit, apprendre à ignorer, à s'ignorer, oublier un peu mieux d'anciennes peines, de très anciennes peines dans un monde qui oublie ses formes et ses couleurs, est-ce là un trop grand programme ? Ne voir que ce qui est noir, ne parler qu'au silence, être une nuit dans la nuit, s'exercer à ne plus penser devant un monde qui ne pense pas, c'est pourtant la méditation cosmique de la nuit apaisée, apaisante. Cette méditation devrait unir facilement notre être minimum à un univers minimum²⁵.

Un parallélisme s'établit ainsi entre l'objectivité de la nuit naturelle et la tendance à la diminution de l'être que peut produire l'abandon de la subjectivité. Cette disparition ouvre l'espoir d'un accord entre l'univers nocturne et les profondeurs du "je" qui se dissout en lui-même.

On retrouve ici l'écho de l'idée romantique d'une correspondance organique entre subjectivité et cosmos, mais cette fois déclinée dans une perspective schopenhauerienne : elle s'accomplit par une diminution de l'être, portée par le désir d'être « une nuit dans la nuit », d'unir « notre être minimum à un univers minimum ».

Une fois dévoilée l'impossibilité de poser la question sur un plan métaphysique, il ne reste qu'un volontarisme imaginatif qui se situe sur le plan de la projection, de la représentation, et qui concerne exclusivement le sujet. Bachelard évoque la possibilité d'une « nuit active », qui n'est cependant qu'un simple acte de l'imagination, une disposition de la conscience, une tentative d'harmonisation du "je" avec le monde extérieur par la rêverie :

Sois donc actif dans l'acte de ton néant. Le monde et ton être, sache les diminuer avec intensité. Comprends que la vie peut diminuer d'être en augmentant d'intensité. La nuit active, la nuit projetée, ce sera donc un peu de mon être obscur et profond qui va noircir les arbres. Deux êtres noirs dans l'existence noire : un même néant qui respire²⁶.

Ce texte, marqué par une forte tension lyrique, exprime à la fois la volonté de générer une correspondance entre l'annulation propre aux ténèbres naturelles et le détachement de sa propre subjectivité. Cependant, à l'ère post-freudienne et

²⁵ *Ibidem*, p. 284.

²⁶ *Ibidem*, p. 285.

post-positiviste, une telle opération ne peut plus exister que comme une représentation de la subjectivité elle-même, sans qu'un véritable lien ontologique puisse être établi, comme dans les célèbres correspondances baudelairiennes, générées par cette reine des facultés qu'est l'imagination.

La nuit, en tant que limite extrême de l'union entre le sujet et le monde, peut devenir un horizon désirable, une forme d'ascèse que la poésie favorise. Bachelard doit reconnaître l'impossibilité d'une métaphysique de la nuit, précisément parce qu'elle renvoie à une éclipse du "je", qui ne peut plus se perdre dans une fusion cosmique accomplie. Il reste cependant l'idée d'une subjectivité capable d'absorber l'univers entier dans ses propres représentations : celles-ci n'ont toutefois de validité que dans le champ de la psyché individuelle, qui relâche ses contraintes grâce aux images poétiques, sans pour autant pouvoir se dissoudre totalement.

C'est ainsi que se justifie l'oxymore avec lequel Bachelard décrit cet état spirituel : celui du dormeur éveillé. La nuit devient, dans cette configuration, l'emblème d'une zone frontalière infranchissable entre subjectivité et absence de subjectivité, aux marges de laquelle se situe la poésie. Une poésie qui conserve la possibilité d'accorder le sujet avec le monde, de susciter une modalité différente et eudémonique du rapport au réel.

En conclusion, l'étude de la nuit active dans la pensée de Gaston Bachelard révèle une dynamique complexe entre la dissolution de la subjectivité et son affirmation dans l'imaginaire. La nuit, loin d'être une simple négation, se manifeste comme une force active, capable de redéfinir les contours de la conscience, tout en mettant à l'épreuve les limites du sujet. À travers cette exploration, il apparaît que la rêverie bachelardienne permet d'accéder à cette tension intrinsèque entre l'absence et l'émergence de l'être. Ainsi, Bachelard propose une réflexion sur la subjectivité qui, tout en se confrontant à l'obscurité, trouve dans cette expérience un terrain d'affirmation et de transformation. La nuit active devient, dès lors, non seulement une métaphore, mais un espace conceptuel au sein duquel le sujet poétique se construit et se déconstruit.

Riccardo Barontini

Université de Pau et des Pays de l'Adour
riccardo.barontini@univ-pau.fr

Bibliographie

- Bachelard, G., *Fragments d'une poétique du feu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.
 Bachelard, G., *La Poétique de la rêverie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005 [1960].
 Bachelard, G., *L'Eau et les rêves*, Paris, Le Livre de Poche, 2007 [1942].
 Bachelard, G., *L'Air et les songes*, Paris, Le Livre de Poche, 2007 [1943].
 Bachelard, G., *La Terre et les Rêveries du repos*, Paris, José Corti, 2004 [1948].
 Bachelard, G., *Les premières pages d'un Manuel de la solitude*, in *Le Droit de rêver. Écrits esthétiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2024.
 Barontini, R., *L'Imagination littéraire. Le modèle romantique au défi des sciences humaines (1924-1948)*, Paris, Classiques Garnier, 2020.

- Bontemps, V., *Bachelard et la psychanalyse de la matière noire*, in “Altre Modernità. Rivista di studi letterari e culturali”, numéro spécial “Bachelard e la plasticità della materia”, Milan, 2012, p. 168-179.
- Breton, A., *Manifeste du surréalisme*, in *Œuvres complètes*, tome I, édité par Bonnet, M. avec la collaboration d’Hubert, É.-A., Bernier P., et Pierre J, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988 [1924]. Lacoue-Labarthe, Ph., Nancy, J.-L., *L’Absolu littéraire. Théorie de la littérature du Romantisme allemand*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.
- Le Blanc, Ch., Margantin, L., Schefer, O., *La Forme poétique du monde. Anthologie du romantisme allemand*, Paris, José Corti, 1993.
- Lamy, J., « Le dualisme bachelardien, un “faux problème”? », in *Cahiers Gaston Bachelard. Sciences, imaginaire, représentation : le bachelardisme aujourd’hui*, avril 2012, n° 12.
- Wunenburger, J.-J., *Gaston Bachelard, poétique des images*, Paris, Mimesis, 2012.

Vincent Bontems

*Les rêveries terrestres de Gaston Bachelard**

Après le feu, l'eau et l'air, la terre semble clore le cycle des études entreprises par Gaston Bachelard sur la poétique des éléments. Ce cycle était, au demeurant, le fruit de l'improvisation. En écrivant *La Psychanalyse du feu*, en 1937, Bachelard n'en avait certainement pas encore le projet. Il avait simplement découvert, chemin faisant, que les images ignées étaient douées d'une dynamique propre qui méritait son attention. Il s'est ensuite laissé séduire par la danse des flammes et, ne se satisfaisant pas de les traiter seulement comme des obstacles à la claire intellection des phénomènes de combustion, il s'attacha à rendre justice à leur beauté flamboyante. Ce fut ainsi que fit irruption sous sa plume une nouvelle veine d'écriture, nocturne, célébrant la poésie, l'imaginaire et les rêveries à demi-éveillées. Durant l'Occupation, n'ayant plus accès à l'information scientifique, Bachelard s'est consacré à ce nouveau filon et a livré les belles pages de *L'Eau et les Rêves*, en 1942, puis de *L'Air et les Songes*, l'année suivante. Au fur et à mesure qu'il approfondissait son étude des images hydriques et aériennes, il se départit de plus en plus de l'appareil psychanalytique initial. Il lui substitua des références à la phénoménologie en même temps qu'il développait la « rêverie » comme une méthode qui consiste à méditer sur l'élément imaginaire, à en identifier des variantes particulières, puis à en suivre les métamorphoses en puisant dans les rêves d'enfance, les mythes ou les citations de poètes, pour en saisir les coordinations et les ambivalences. C'est une exploration qui procède par association d'images assez libres tout en demeurant méthodique, puisqu'elle vise à restituer la dynamique de l'imaginaire et que la structure qu'elle dévoile à travers les différentes thématiques n'est point arbitraire. Elle possède des opérations récurrentes et même certains invariants trans-élémentaires. Bachelard insista ainsi toujours sur la dualité fondamentale des éléments, qui sont à la fois substances et mouvements, ainsi que sur l'ambivalence des images. Il élabore, en outre, une « loi de l'isomorphie des images », qui fixe le parallélisme entre la variation de l'image élémentaire au sein du rêve ou du poème et de l'état d'âme du rêveur ou du lecteur.

* Cet article reprend et enrichit le texte d'une conférence prononcée le 3 août 2016 dans le cadre des « Jardins de Musique » organisé par notre ami Jean-Yves Le Guerrey.

Et c'est fort de toutes ces expériences qu'il aborda, en 1947, la terre, l'élément le plus riche et foisonnant ou même « fourmillant », pour reprendre une image à laquelle Bachelard consacre un chapitre entier, et pour cette raison le moins évident à cerner par la méthode qu'il s'était donnée. Une rêverie s'attache, en général, à révéler d'abord l'unité intuitive et primitive d'un élément, et à fixer ses qualités les plus fondamentales : l'ardeur du feu, la fluidité de l'eau ou la légèreté de l'air. Or la terre paraît avoir perdu cette simplicité élémentaire puisqu'elle se disperse immédiatement en différentes substances ou matériaux ; elle manifeste tout de suite des aspects trop différents pour qu'on les embrasse d'un seul coup d'œil : elle peut être, tour à tour, sable, humus, limon, gravier, roche, cristal, charbon ou métal. Bachelard n'hésite pas à adjoindre à cette liste les bois et les gommages. En outre, il ne se contente pas de l'examen de ces terres-matières, il étudie pareillement les terres-paysages, qui sont tout aussi paradoxales. Car l'étude de l'imaginaire dynamique de la terre pourrait être entravé par l'immobilité foncière des images terrestres. Il n'en est rien. Dans une perspective qui doit beaucoup au romantisme, les paysages terrestres qu'étudie Bachelard sont tout sauf statiques : avec l'élancement des montagnes, l'ensevelissement des cavernes, l'égaré des labyrinthes, l'entrelacement des racines, la protection des abris rocheux et même, par extension, des maisons, le paysage est une multiplicité d'opérations. Comme il le précise à propos de l'image du « fourmillement » : *la multiplicité est agitation et l'agitation est multiplicité*¹.

Dépourvue de l'unité évidente des autres éléments, la terre est agitée de métamorphoses et de dynamisme contraires, mais reste polarisée par la même ambivalence axiologique fondamentale que les autres éléments, se révélant, alternativement, nourricière ou mortifère. En revanche, et cette innovation est le signe que Bachelard ne cesse de perfectionner sa méthode, elle est parcourue par une tension inédite entre des images archaïques et d'autres plus contemporaines. Alors que les images du feu, de l'eau et de l'air conservaient une certaine intemporalité, les images « terreuses » de l'alchimie, autrefois très contemporaines de la culture paysanne, paraissent périmées, non seulement parce qu'elles tombent sous le coup d'analyses épistémologiques (celles qu'on trouvera notamment exposées dans *Le Matérialisme rationnel* en 1953), mais aussi parce qu'elles sont aussi imaginaires dépassées par d'autres images qui ont su se renouveler. Ainsi les analyses liées à la spatialité terrestre annoncent plutôt les développements de *La Poétique de l'espace* (1957) sur la maison ou sur la sphéricité, et certes Bachelard préfère rêver dans une maison à la campagne que dans son appartement parisien, mais l'image du logis garde une valeur symbolique dans la vie contemporaine que n'ont plus les sels de l'alchimiste. Le dispositif est donc plus complexe que dans les ouvrages précédents.

Alors, quelle sera la propriété commune qui symbolisera la terre par-delà la diversité et les tensions qui font trembler l'imaginaire terrestre ? Il semble, paradoxalement si l'on considère la dispersion de ces images, qu'elle tient à une forme de *stabilité* : la terre est l'élément consistant, celui qui résiste parfois obstinément à

¹ Bachelard, G., *La Terre et les Rêveries du repos*, Paris, José Corti, 1948, p. 72.

notre volonté, mais qui se laisse aussi façonner durablement ; celui dont les prises de forme ne sont pas condamnées à l'éphémère ; il est aussi, du point de vue des valeurs, celui qui pèse et nous emprisonne le plus lourdement, mais qui nous protège aussi le plus sûrement des agressions quand il nous entoure. C'est à partir de l'image d'une matière stable, substrat persistant au travers de ses métamorphoses, donc « substance » par excellence, et selon que l'homme lutte contre elle ou, au contraire, y prend appui pour s'élever ou se réfugier en ses profondeurs, que s'organisent les rêveries bachelardiennes. Réalisant pour la première (et unique) fois son projet méthodologique d'une étude parallèle du même élément en tant que substance et mouvement, Bachelard ne consacre donc pas un, mais deux livres à la terre : *La Terre et les rêveries de la volonté* et *La Terre et les rêveries du repos* – soit plus de 730 pages – sans parvenir à épuiser son sujet. Dans le premier tome, la terre se manifeste par les résistances que la matière oppose à notre volonté et par les orientations qu'elle suggère à travers des paysages qui sont toujours aussi des dispositions existentielles, des valeurs et des variations de notre force d'âme. Dans le second, la terre est davantage l'objet d'une méditation face à la substantialité des choses, qui se double de la prise de conscience que celui qui médite ainsi « descend » dans les profondeurs de la Terre et y trouve un lieu où se lover et se reposer. Cette stase n'est pas pour autant dénuée de toute dynamique, car le repos se révèle une activité cruciale, celle de la maturation et de la régénération.

Voilà deux voyages intérieurs auxquels Bachelard nous convie : d'un côté, la rencontre avec la résistance des matériaux et l'impulsion des reliefs et, de l'autre, la recherche, dans les tréfonds de la Terre et de notre for intérieur, d'une stabilité douce et réconfortante. Mais, avant de parcourir ces deux ouvrages, revenons brièvement sur quelques aspects marquant de l'existence de Gaston Bachelard qui éclaire sa relation intime à l'imaginaire de la terre.

1. Le séjour terrestre de Bachelard

Bachelard est né à Bar-sur-Aube en 1883, dans « le Vallage, un pays ainsi nommé en raison du grand nombre de ses vallons », écrit-il dans *L'Eau et les rêves*, soulignant la sensualité de ce paysage natif. Bien que cette confidence soit faite sous le signe de l'élément hydrique, force est de constater que c'est le vallonnement, ce plissement sinueux de l'écorce terrestre, qui domine la toponymie du lieu originel. Bachelard est indéniablement un fils de la terre, du point de vue philosophique comme du point de vue du caractère, et il est même un « terrien » dans la mesure où sa trajectoire se déroula entièrement dans et sur les terres. Songeons qu'il n'a probablement pas eu l'occasion de prendre l'avion, ni prit la mer (et peut-être ne l'a-t-il jamais vu, ce qui expliquerait pourquoi il n'a pas consacré un ouvrage à l'imagination dynamique de l'eau). À vrai dire, ses périples n'ont guère débordé les frontières de notre pays. On sait qu'il allait, dans sa jeunesse, en train à Heidelberg pour emprunter des livres à la bibliothèque, en Hollande pour accompagner son maître et ami Léon Brunschvicg, en Suisse pour visiter son ami Ferdinand Gonseth, à Prague où il sympathisa avec le sémillant Roger Cailliois dans les caves

des *pivnices* et à Varsovie en compagnie du sérieux Jean Cavaillès pour des colloques où il représentait la philosophie française. Cependant il n'a jamais, à notre connaissance, franchi d'océan, ni visité d'autres continents. La sensibilité du philosophe baralbin s'enracine dans un terroir.

Toutefois Bachelard n'a pas le caractère immobile du paysan. Il fut le penseur du progrès, de la science en marche, comme il fut un grand marcheur. Il a raconté ses randonnées dans la forêt du Bois-des-Dames, aux alentours de son village, lors de promenades dont les circuits marquaient des haltes inévitables à chaque troquet. Il a témoigné du plaisir qu'il y a à gravir « sa » colline pour « la grimpette de Sainte-Germaine », seul, avec sa fille ou avec ses élèves. Son père cordonnier possédait quelques arpents de vigne et l'on sait la fierté des champenois pour leur terroir. Durant toute sa vie, on observe ses réticences à s'éloigner de sa terre natale ; il lui a fallu se faire violence pour se déraciner. D'abord durant son service militaire à Pont-à-Mousson, puis quand il fut nommé « ambulant » des Postes et Télégraphes à Paris. Il raconte alors qu'il y passait ses dimanches à arpenter les rues pour en apprendre les noms avec méthode, cherchant à retrouver la familiarité des déambulations villageoises. Il ne s'est jamais vraiment habitué à la vie sédentaire en appartement.

Puis, ce fut la guerre et les tranchées, pendant 37 mois, avec le contact quotidien de la glaise et de la boue, la vision de paysages lunaires, le son de la mitraille et des obus, les odeurs de mort, la terre abreuvée de sang et de métal. Un passage de sa vie sur lequel, comme beaucoup d'autres, il n'a jamais voulu revenir. En revanche, il a relaté le plaisir de retrouver la vie civile, la poésie, et l'amour : la joie de quitter de bon matin la mesure de son épouse, institutrice au village voisin de Voigny, d'en contourner la colline, de franchir l'Aube et d'entendre au loin le marteau du maréchal ferrant frappant l'enclume, rendant un son rythmé qui, curieusement, lui rappelait le chant du coucou. Il y a un artisan, un poète de la matière, qui sommeille et qui songe en lui.

Bachelard possédait un lien encore plus intime avec la terre, celui de l'épicurien : il aimait goûter aux fruits de la terre ! On sait combien il appréciait les longues balades avec Gaston Roupnel discourant sur le flanc des coteaux bourguignons, quand ce dernier lui racontait les grands crus de Chambertin à travers l'histoire des paysages avant de les lui faire déguster. Avec sa fille, ils participaient même aux vendanges. Son ami helvète, Ferdinand Gonseth, rapporte comment, invité dans sa maison de Dijon, il fut initié à la dégustation des escargots. Même sous l'occupation, à Paris, il se préoccupait de faire bonne chair et réclamait des victuailles à ses amis provinciaux. Sur la fin de sa vie, c'est encore au marché de la place Maubert que Bachelard se sentait le plus chez lui : « c'est mon village, autour il y a Paris, me dit-on ». Il a prisé, plus que tout, le bon vin. Et je pense qu'il a goûté à ces joies terrestres avec l'innocence et la reconnaissance d'un disciple de Lucrèce, celle d'un homme qui pense que les dieux, s'ils existent, ont bien mieux à faire que de s'occuper de nous juger, et qu'il faut se consacrer à profiter des plaisirs de la vie sans nuire à personne. Son éditeur José Corti disait qu'il faisait preuve d'un athéisme souriant. Quand il fut temps de descendre en terre, il a choisi de se faire enterrer par le curé de son village, comme tous les gens du coin. Cependant, le ci-

metière de Bar-sur-Aube ne compte qu'une seule tombe qui ne porte pas de croix, celle de Gaston et Suzanne Bachelard. Ce qui couvre la terre où il repose, c'est une table de pierre, un peu pareille aux dolmens des anciens celtes. Un dernier asile qui, sobrement, fait encore signe d'hospitalité.

2. Les Rêveries de la volonté²

Reprenant la notion du complexe de l'agression thématise dans son *Lautréamont* (paru en 1939), Bachelard caractérise la volonté comme une agressivité vitale qu'il convient d'éduquer. Il illustre cette dynamique primitive par des visions énergiques où l'homme s'imagine aux prises avec la matière, tantôt pour la brutaliser, tantôt pour la caresser. C'est donc le sens du toucher qui domine ces premières analyses. Avec la terre, c'est la main qui rêve, et ce rêve est donc polarisé entre la matière dure et la matière molle. Bon connaisseur de la psychanalyse, Bachelard se garde bien de nous préciser laquelle aurait ses préférences. Il préfère insister sur la dialectique qui se noue entre l'homme et ces matières, c'est-à-dire sur le travail, qu'il magnifie : « Le travail est – au fond même des substances – une Genèse. Il recrée imaginativement, par les images matérielles qui l'animent, la matière même qui s'oppose à ses efforts »³.

Face à la matière dure, c'est le travail habile et rythmé qui s'impose. Bachelard évoque, certes, notre joie sauvage à briser la craie ou à faucher les herbes folles, mais c'est la technique qui surmonte véritablement les résistances de la matière et lui confère une forme civilisée. Il évoque ainsi l'art de percer, c'est-à-dire de faire proprement un « trou » dans la terre, rond et droit. Non seulement la technique est ainsi efficace matériellement, mais elle l'est aussi psychiquement, en refoulant les rêveries sexuelles et anales qui émergent spontanément à l'image d'un orifice : « le travailleur se débarrasse des rêveries oiseuses et lourdes par trois moyens : le travail énergétique lui-même, la maîtrise évidente sur la matière, la forme géométrique durement réalisées »⁴. De telles analyses se prolongeront au travers de sa collaboration avec le graveur Albert Flocon.

Avec la matière molle, avec la pâte (consistance à laquelle il avait déjà consacré un long développement dans *L'Eau et les Rêves*), il faut apprendre à malaxer et à modeler. Il cite alors un passage de *Moby Dick* où Melville décrit comment le malaxage décharge nerveusement et dissipe la colère : « Tandis que je me plongeais dans ce bain, je me sentais divinement libéré de toute aigreur, de toute impatience et de toute espèce de malice »⁵. Voilà une parfaite illustration de la loi de

² L'auteur tient à exprimer sa dette à l'égard de l'ouvrage de Michel Mansuy, *Gaston Bachelard et les Éléments* (Paris, José Corti, 1967) pour cette seconde section.

³ Bachelard, G., *La Terre et les Rêveries de la volonté*, Paris, José Corti, 1947, p. 31.

⁴ *Ivi*, p. 50.

⁵ Melville, H., *Moby Dick ou la Baleine blanche*, Paris, Gallimard, 1941, p. 512. Cf. la pertinente analyse que consacre à ce passage (et à son traitement par Bachelard) Renato Boccali dans *L'éthique et la main in Wunenburger, J.J., Gaston Bachelard. Science et poétique, une nouvelle éthique ?*, Paris, Hermann, 2013, pp. 211-232.

l'isomorphie : l'action sur la matière ouvree est parallèle à l'action sur la psyché, comme si le sujet se pétrissait lui-même. Bachelard évoque à ce sujet un « Cogito du pétrisseur » : « Tout m'est pâte, je suis pâte à moi-même, mon devenir est ma propre matière, ma propre matière est action et passion, je suis vraiment une pâte première »⁶. Le contact de la pâte à pain donne naissance à une rêverie quasi-universelle. Elle devient gourmande quand Bachelard évoque la matière poisseuse de la préparation des confitures (opération à laquelle il consacra une digression improvisée lors de sa première conférence publique après la Libération). La valeur de l'image se renverse toutefois quand elle devient la boue visqueuse dans laquelle s'engluie la conscience de Roquentin dans *La Nausée* de Sartre.

La volonté se heurte donc aux résistances diverses de la matière, mais elle est aussi saisie et impressionnée par la force des paysages terrestres. Elle se laisse guider et canaliser par les rêveries vitales et alchimiques de la croissance des pierres, c'est-à-dire de la rêverie sur les arbres métalliques qui se développent lentement mais inexorablement dans les entrailles de la terre. Elle se sent parfois agressée à distance par le rocher qui, bien qu'immobile, menace farouchement de nous écraser. Citant Ruskin, qui exprime le désir de rochers assez grands pour donner le frisson du danger (« il faut qu'il puisse se dire : s'il se détachait, je serais écrasé net »), Bachelard commente cela plaisamment : « A cette condition, la contemplation est un courage et le monde contemplé est le décor d'une vie de héros »⁷. Bachelard montre aussi qu'il comprend assez bien la psychologie ascensionnelle des alpinistes quand il observe qu'à la vue d'une haute montagne se révèlent deux sortes d'hommes, ceux qui se sentent écrasés et imaginent déjà la chute et ceux, plus rares, qui sont envahis d'un tonus musculaire vigoureux, d'un impératif ascensionnel, d'une exigence intime de surpassement. Bachelard rapproche cependant cette volonté de domination d'un penchant sadique à l'égard des hauteurs de la terre, le complexe de Xerxès (déjà analysé à propos de l'eau). Mais cette pulsion dominatrice se sublime quand le désir vaniteux de rabaisser les sommets se mue en respect pour leurs beautés et leurs dangers. Il cite en ce sens Samivel (nom de plume de l'écrivain alpiniste Paul Gayet-Tancrède) : « Ces montagnes couchées en cercle autour de moi, j'avais cessé peu à peu de les considérer comme des ennemies à combattre, des femelles à fouler au pied ou des trophées à conquérir afin de me fournir à moi-même et de fournir aux autres un témoignage de ma propre valeur »⁸.

Nous n'allons pas entrer autant dans le détail des autres impressions que la terre fait à la volonté humaine, mais citons tout de même le « complexe de Méduse », quand l'imagination s'angoisse devant certains paysages que hante le spectre de la pétrification, et encore le « complexe d'Atlas », qu'éprouvent celles et ceux qui se sentent l'obligation de porter le poids du monde sur leurs épaules, dont la volonté endure une responsabilité écrasante, dont la conscience est pleine de gravité et qui, soudain, ressentent le désir irrépessible, si bien évoqué par Nietzsche, de jeter à bas leur fardeau ou de ployer sous le faix. Ce « complexe » exprime si bien

⁶ Bachelard, G., *La Terre et les Rêveries de la volonté*, op. cit., p. 80.

⁷ *Ivi*, p. 91.

⁸ *Ivi*, p. 373.

le sentiment d'aliénation qu'on peine à croire qu'il ait un versant positif, mais il est aussi ce qui pousse l'enfant à réclamer sa part de la pesante charge de ses parents pour les soulager, et il invite à célébrer la vaillance de l'effort des humbles, c'est d'ailleurs lui qui nous fait admirer la vaillance de la fourmi. Bref, la volonté trouve avec la terre l'occasion de s'exercer, de façon fruste quand il ne s'agit que d'épuiser notre colère noire, mais de manière hautement spirituelle quand la patience des gestes ennoblit l'application maîtrisée de la force à la matière. Du point de vue de la philosophie morale, nous caractériserions volontiers cet ouvrage comme un dépassement de la morale antique qui concevait l'existence comme l'occasion de se « sculpter » intérieurement. Au-delà du symbole de la statue intérieure, Bachelard montre que l'individuation gagne à respecter les différentes textures de la terre, voire la tendresse des pierres que célébrait Romain Gary, car elle symbolise la matière même de son existence dans toute sa diversité.

3. Les rêveries du repos

Telles sont les rêveries volitives, souvent agressives, qui s'affirment *contre* la terre. Voyons maintenant celles qui, au contraire, épousent la tendance au repos de l'élément terrestre, et qui sont souvent des rêveries qui s'infiltrèrent dans les strates et les anfractuosités de la Terre. L'humanité redoute assez universellement d'être ensevelie dans les entrailles terrestres, mais, tout autant, elle espère un refuge dans les profondeurs, et en cela célèbre les mythes de la naissance autochtone⁹. Bachelard relève la noirceur évidente de l'abîme, les ténèbres qui nous attendent sous terre, mais il souligne aussi que cette nuit souterraine est un symbole d'apaisement et que, bien souvent, sous la plume des poètes, les ténèbres de cet « en bas » prennent des teintes colorées plus ou moins réconfortantes. *La Terre et les rêveries du repos* est donc la contrepartie douce, passive, obscure et envoûtante du très actif tome précédent. Dans ce livre, Bachelard délaisse l'Animus volontaire et se familiarise avec l'Anima, la personnalité secrète. L'Anima se cache sous l'Animus et a part liée avec les profondeurs, car l'imaginaire souterrain est étroitement lié à la représentation des forces inconscientes. Selon Carl Jung, ce n'est qu'en assumant la part d'ombre de la psyché que l'on peut accéder à l'individuation complète, c'est-à-dire parvenir à la réconciliation avec l'entière de notre personnalité et accepter, en même temps que sa complétude, sa finitude. Il faut donc apprivoiser la nuit terrestre et apprendre à s'y resourcer, s'immobiliser pour reprendre des forces.

C'est pourquoi Bachelard privilégie avant tout les images de refuges souterrains. Plutôt qu'une résistance, la stabilité de la terre constitue désormais une protection élémentaire, telle que les parois des grottes, les anfractuosités accueillantes, les solides murailles des forteresses et les coquilles de colimaçons : la terre est d'ailleurs parsemée d'involutions, qui sont autant d'invitation à « l'enroulement sur soi-

⁹ Bachelard anticipe sur ce point la conclusion des analyses aussi profondes qu'érudites de Jean-Loïc Le Quellec, *La Caverne originelle. Art, mythe et premières humanités*, Paris, La Découverte, 2022.

même »¹⁰. Ce besoin de se pelotonner, que la psychanalyse identifie comme le désir d'un « retour à la mère », Bachelard en élargit la portée pour en faire une aspiration cosmique à regagner le centre des choses. La maison bien pensée est pleine de creux rassurants, elle baigne dans le repos paisible et les souvenirs d'un autrefois, c'est la maison de notre enfance, la maison où l'on retourne immanquablement lorsque nous éprouvons le besoin nocturne d'être rassuré. Une autre application de la loi de l'isomorphie des images consiste alors à comparer la variation de l'état d'âme du rêveur aux variations de son environnement onirique : quand il habite des images de forme équivalente mais d'intensité différente, comme la maison, le ventre, la cornue, la grotte et, finalement, le centre de la Terre.

Si l'on s'en tenait à leur forme, on serait ramené à la topologie du cercle. Celui-ci est bien une forme géométrique sublimant un désir de protection. Si on dessine sa circonférence et qu'on la ferme soigneusement, on éprouve la joie d'être soi-même enfermé en une enceinte : « Enclore, voilà un grand rêve humain. Retrouver la fermeture des premiers repos, voilà un désir qui renaît dès qu'on rêve de tranquillité. (...) Il semble donc que l'inconscient lui-même connaisse, comme symbole de l'être, une sphère de Parménide. Cette sphère n'a pas les beautés rationnelles du volume géométrique, mais elle a les grandes sécurités d'un ventre »¹¹. Et, au-delà de la forme close, c'est l'intensité des diverses images de l'intimité qu'il faut comprendre à travers l'élément terrestre qui leur donne appui. Plus l'image s'enfonce dans la Terre, plus l'élément terrestre procure de stabilité.

La maison est l'archétype de la protection, mais son fantasme est la carapace de la tortue : l'identification parfaite entre le corps et l'habitation. Pour Bachelard, il est évident que descendre en rêve les marches d'un escalier, c'est aller au fond de soi-même : « Descendre, en songeant, dans un monde en profondeur, dans une demeure qui signe à chaque pas sa profondeur, c'est aussi descendre en nous-mêmes. Si nous prêtons un peu d'attention aux images, aux lentes images qui s'imposent à nous dans cette descente ... nous ne pouvons manquer d'en surprendre les traits organiques »¹². Cette aspiration à une descente infinie vers le repos, à retrouver un centre protégé, c'est ce que Bachelard appelle le complexe de Jonas (et dont il avait déjà donné un aperçu dans *La Formation de l'esprit scientifique* en 1938) : « dès qu'on analyse le complexe de Jonas, on le voit se présenter comme une valeur de bien-être. Le complexe de Jonas marque ensuite toutes les figures des refuges de ce signe primitif de bien-être doux, chaud et jamais attaqué. C'est un véritable absolu d'intimité, un absolu de l'inconscient heureux »¹³. Sa plus évidente incarnation est, comme le rappelle la psychanalyse, le ventre de la mère, le plus doux et le plus fort symbole de sécurité et de finitude réconfortante. L'originalité et l'intérêt de l'analyse de Bachelard tiennent au fait d'étendre l'enquête sur la valeur de protection aux autres symboles et de ne pas les réduire à cette pulsion régressive. Le ventre de la mère n'est en somme qu'une figure de la Terre-Mère.

¹⁰ Gaston Bachelard, *La Terre et les Rêveries du repos*, Paris, José Corti, 1948, p. 5.

¹¹ *Ivi*, p. 149-151.

¹² *Ivi*, p. 124.

¹³ *Ivi*, p. 149.

Le mouvement de descente dans les profondeurs de la Terre est l'image d'une pénétration plus intime encore que la pénétration sexuelle, car c'est la pénétration de la terre-élément, c'est-à-dire de l'intimité elle-même. La régression est aussi un mouvement de réassurance, un désir de se blottir dans un tout petit monde, rond et d'aplomb, comme le puits bien creusé, comme l'archétype du logis que le philosophe identifie chez Kafka rêvant de s'installer dans une noix, chez Michaux désireux d'habiter dans une pomme, et chez certains des malades auxquels le psychanalyste Robert Desoille fait suivre des trajets imaginaires souterrains jusqu'à atteindre un lieu de confort. Certains tempéraments dilatent les limites de ce monde clos et en magnifient le contenu : Georges Sand veut croire à une Terre creuse emplie de splendides cristaux et fait dire à Nasias que « notre petit globe était une grosse géode »¹⁴. C'est une rêverie enfantine fort commune dont Bachelard se fait l'écho : « Je me disais en moi-même que je ferais des voyages à travers la terre. Je m'imaginais encore que, dans ces égouts, il y avait des trésors enfouis, que j'irais faire des excursions, je creuserais la terre et un jour je reviendrais chez mes parents, chargé d'or et de pierres précieuses... »¹⁵. Les cristaux et les pierres précieuses ne sont pas des symboles de richesse financière, ils constituent une variété précieuse de l'élément terrestre, celle de l'hybridation entre la terre et la lumière. Elles n'ont pas de valeur, elles *sont* la valeur ; elles s'opposent à la noirceur du charbon et des gouffres menaçants.

Les descriptions bachelardiennes de cavernes ont donc peu à voir avec la réalité contemplée par les spéléologues. Il ne s'attarde pas sur les sentiments des explorateurs qui rampent dans les goulots, ni sur la contemplation des stalagmites et des stalactites. Son analyse suit plutôt des pistes imaginaires ouvertes par la verve de Victor Hugo sur la bouche d'ombre ou l'imagination de Jules Verne sur le centre de la Terre. L'écorce du globe renferme des richesses secrètes, la trace de civilisations perdues et d'inavouables obscurités. Elle recèle aussi des dangers. Car, comme toute image, la descente dans les profondeurs de la terre est ambivalente. Dans les délires alchimiques, le sel de vie y côtoie par conséquent le mercure de mort. Aller au fond du gouffre, ce peut être une descente aux enfers. Toutefois, avant d'atteindre les affres infernales, il faut traverser l'angoisse labyrinthique : en descendant sous terre, notre crainte est d'abord de nous perdre à jamais et de ne plus jamais regagner l'air libre. Toute descente aux enfers « est un événement psychologique, une réalité psychique normalement attachée à l'inconscient. Au-dessous de la haute maison psychique, il y a en nous un labyrinthe qui conduit à notre enfer »¹⁶. La descente devient tortueuse et l'enfer terrestre est tapi sous nos pieds, il n'est d'ailleurs peut-être rien d'autre que cette errance angoissée.

À la fin de *La Terre et les rêveries de la volonté* se trouve une autre figure de la descente, encore plus sombre, celle de la chute fatale, de la descente violente : le gouffre nous aspire selon un dynamisme inverse à l'ascension aérienne décrite dans *L'Air et les songes*, le rêve de vol et de liberté trouve sa contrepartie en le

¹⁴ Sand, G., *Laura. Voyage dans le cristal*, Paris, Calmann-Lévy, 1881, p. 80.

¹⁵ Bachelard, G., *La Terre et les Rêveries du repos*, op. cit., p. 255.

¹⁶ *Ivi*, p. 231-232.

cauchemar d'Icare foudroyé. Ce mouvement-là, terrible, marque le renversement final et inéluctable de la finitude heureuse en une chute finale dans la profondeur de la terre absolument ténébreuse : « Elle est un espace-temps du gouffre-chute. Plus loin, dans une chute accomplie, le poète trouvera le noir. Alors le noir et le vide sont inséparablement unis. La chute est finie. La Mort commence »¹⁷. Comme nous l'avons écrit avec Roland Lehoucq, dans *Les Idées noires de la Physique*, cette noirceur infiniment sombre et grave caractérise aussi très bien la connotation de la noirceur propre aux « trous noirs » : plus aucune lumière ne peut s'en échapper. Mais ce n'est pas sur cette note funèbre que s'achève *La Terre est les rêveries du repos*. Le dernier livre consacré aux éléments aboutit en effet à une ode aux bienfaits de la vigne : « Et qui nous chantera, par exemple, les vins du regard : tendresse et malice, vins qui taquinent en aimant, ô vin de mon pays ! Vin qui unit les provinces et qui ferait, dans une douce ivresse géographique, un confluent de l'Aube et de la Loire »¹⁸.

Voici donc les deux leçons que livre Bachelard à propos de la terre : de sa substance, il faut retenir qu'elle se cultive avec patience ; et c'est pourquoi il faut respecter la sagesse du vin, du vin qui se bonifie au fond des caves et nous apprend ainsi à vieillir sereinement ; et de son mouvement, si grave que nul n'y résiste, il ne faut jamais oublier que celui qui se réfugie dans une enceinte ne doit pas le faire pour se soustraire au monde mais au contraire pour s'y recentrer ; les murs du foyer sont un symbole d'hospitalité, ils ne sont bâtis que pour mieux accueillir l'autre. Tout comme la maison onirique est la vérité de la maison natale, dont Bachelard trouve l'archétype dans la maison de campagne au bord des vignes sous la plume du citadin Franz Kafka, l'amour véritable du terroir se moque des frontières. L'attachement bachelardien à l'élément terrestre n'a rien de commun avec les idéologies de la terre et du sang, il est celui qui nous lie à la terre généreuse et hospitalière, à sa stabilité à la fois résistante et reposante, et c'est elle qu'il faut cultiver dans nos rêveries.

Vincent Bontems

Directeur de recherche au CEA, professeur à l'Université Paris-Saclay,
Co-directeur du master 2 « Management de la Technologie et de l'Innovation » à PSL.
vincent.bontems@cea.fr

Bibliographie :

- Bachelard, G., *La Psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1938 ;
Bachelard, G., *Lautréamont*, Paris, José Corti, 1939 ;
Bachelard, G., *L'Eau et les Rêves*, Paris, José Corti, 1941 ;
Bachelard, G., *L'Air et les Songes*, Paris, José Corti, 1943 ;
Bachelard, G., *La Terre et les Rêveries de la volonté*, Paris, José Corti, 1947 ;

¹⁷ *Ivi*, p. 402.

¹⁸ *Ivi*, p. 369.

- Bachelard, G., *La Terre et les Réveries du repos*, Paris, José Corti, 1948 ;
 Bachelard, G., *Paysages. Étude pour quinze burins d'Albert Flocon*, Paris, Presses universitaires de France, 1950 ;
 Bachelard, G., *Matérialisme rationnel*, Paris, Presses universitaires de France, 1953 ;
 Bachelard, G., *La Poétique de l'espace*, Paris, Presses universitaires de France, 1957 ;
 Boccali, R., *L'éthique et la main* in Wunenburger, J.J., *Gaston Bachelard. Science et poétique, une nouvelle éthique ?*, Paris, Hermann, 2013 ;
 Bontems, V., *Bachelard*, Paris, Les Belles Lettres, 2010 ;
 Bontems, V. ; Roland Lehoucq, R., *Les Idées noires de la physique*, Paris, Les Belles Lettres, 2016 ;
 Le Quellec, J., *La Caverne originelle. Art, mythe et premières humanités*, Paris, La Découverte, 2022 ;
 Mansuy, M., *Gaston Bachelard et les Éléments*, Paris, José Corti, 1967 ;
 Melville, H., *Moby Dick ou la Baleine blanche*, Paris, Gallimard, 1941 ;
 Sand, G., *Laura. Voyage dans le cristal*, Paris, Calmann-Lévy, 1881.

Gilles Hieronimus

Gaston Bachelard, Tadao Andō

Réflexions autour de la portée éco-architecturale d'une poétique de l'espace

Je souhaiterais initier ici une réflexion sur la portée éco-architecturale de la poétique bachelardienne, en croisant brièvement les perspectives du philosophe et de l'architecte japonais contemporain Tadao Andō (1941-). Faisant probablement référence à *La poétique de l'espace*, ce dernier écrit, dans ses *Pensées sur l'architecture et le paysage* :

Il se peut, comme l'a dit Bachelard, que toute architecture soit au fond un espace poétique, mais qu'il ne soit pas possible de la matérialiser. Cependant, si je tends résolument vers la construction de tels espaces, c'est parce qu'aujourd'hui l'environnement dans lequel nous vivons me semble détraqué, et que nous ne prenons conscience que confusément de notre propre existence ; j'espère qu'ainsi l'architecture elle-même donnera la sensation d'exister, en établissant un contact avec ce qu'il y a de plus profond en l'homme¹.

Sans préjuger de l'influence du philosophe sur l'architecte (qui à ma connaissance ne mentionne guère Bachelard en dehors de ce court passage), il me paraît intéressant de pointer certaines convergences et analogies entre leurs approches respectives, afin de (re)découvrir (avec un regard bachelardien) les créations d'Andō et d'interroger la portée éco-architecturale de la poétique de l'espace.

– Premièrement, il apparaît que l'architecte s'efforce d'articuler de façon inédite les trois dimensions formelle, matérielle et dynamique de l'imagination créatrice, si bien étudiées par Bachelard (bien qu'il ne reprenne pas explicitement cette triple distinction). Le recours méthodique à des formes géométriques épurées (carré et rond notamment) et à un matériau compact (béton), qui pourrait d'ailleurs heurter une certaine sensibilité bachelardienne, s'avère en effet indissociable d'une approche dynamiste de l'esprit et, plus généralement, du lien entre l'homme et la nature. Un lieu, un site, un paysage se caractérisent en effet, selon Andō, par un *genius loci* (esprit des lieux) pen-

¹ Andō, T., *Pensées sur l'architecture et le paysage*, édition établie par Yann Nussaume, Paris, Arléa, 2014, p. 22.

sable, selon une analogie physique, comme un « champ de forces » ou, selon une perspective poétique marquée par un animisme d'inspiration shintoïste, comme un « courant de forces » élémentaires, invisibles et insaisissables, toujours mobiles, qui s'entrechoquent ou se fondent². L'architecte doit en capter et en relayer le dynamisme, parfois au prix d'une certaine violence, sans jamais prétendre l'arraisonner : « Arrêter les mouvements du *genius loci* signifie le tuer [...] Pareil au vent, il est imperceptible. Pareil à l'eau, il est insaisissable »³. En s'insérant avec art dans un lieu dont l'esprit l'interpelle, le convoque et le provoque, l'architecture « crée un nouveau paysage », qui exhausse et manifeste un dynamisme latent, en attente de son expression : « Un lieu n'est pas l'espace absolu de la physique de Newton – un espace universel – mais un espace dense et hétérogène porteur de sens, un *shintai*. [...] Lorsque l'on se tient sur un site encore vierge de toute construction, il arrive que l'on entende la voix de la terre réclamant un bâtiment. Autrefois, les gens appelaient cette voix l'âme de la terre ou *genius loci* »⁴. On en trouve une belle illustration à travers le musée d'Art contemporain de Naoshima, ou *Chichū Museum* (littéralement « musée d'art dans la Terre ») :

J'ai cherché à produire un lieu émanant de la volonté forte de la nature et de l'architecture. Naoshima est une petite île de la mer Intérieure. La montagne, la mer et le ciel y tissent la trame d'un magnifique paysage. Afin de choisir le site, j'ai fait le tour de l'île, et j'ai d'abord essayé de la décrypter en profondeur. Stimulé par le contact de la nature, j'ai mentalement ébauché la forme de ce musée tel qu'il devait être. Puis j'ai renvoyé cette image à la nature, en répétant le même procédé. Finalement, l'image s'est fixée sur un cap avançant sur la mer, à l'extrémité sud de l'île. Il y a là un espace liminaire où la montagne, la mer et le ciel sont en prise directe. Afin de mettre en relief un tel espace, j'y ai tracé des lignes géométriques. Celles-ci ont pris la forme d'un cylindre géométrique enfoui dans la terre et d'un parallélépipède rectangle émergeant de la pente. Le parallélépipède rectangle met en relief la montagne et la mer, le cylindre relie la terre et le ciel. Ces deux solides deviennent des voix d'échange mutuel entre les éléments naturels. À l'intérieur du bâtiment, ces éléments, filtrés et rendus abstraits par la forme géométrique, sont pris dans la mouvance d'allées et venues permanentes. Cette architecture intègre les éléments spécifiques au site, pour les disperser à nouveau, purifiés, vers l'extérieur. Par ce processus, j'ai cherché à reconstituer une rencontre vivante entre les différents éléments de la nature, et entre ces éléments et les hommes⁵.

² *Ivi*, p. 97 sq, *Shintai et espace* ; et *Genius loci*, p. 183sq.

³ *Ivi*, pp. 183-184.

⁴ *Ivi*, p. 98. Le *shintai* désigne à la fois cet espace porteur de sens, liant matière et esprit, et l'homme comme être vivant, ou union d'un esprit et d'une chair.

⁵ *Ivi*, p.164.



Gaston Bachelard, Tadao Andō

Musée de Naoshima

Et de préciser le sens de sa démarche éco-architecturale : il ne s'agit « ni d'une simple préservation de la nature, ni d'une recomposition artificielle », ni encore d'une « fusion ambiguë » à la manière japonaise traditionnelle, mais d'une véritable « recreation de la nature telle qu'elle résonne avec les sensibilités humaines »⁶, produisant ce que Bachelard aurait pu appeler une surnature.

– Deuxièmement, on peut ainsi soutenir que l'imagination éco-architecturale telle qu'elle s'exerce chez Andō possède, à l'instar de l'imagination en général, deux versants opposés et complémentaires : un versant géo-pathique, porté à la recherche sinon d'une symbiose, du moins d'une syntonie avec la nature, d'une vibration à l'unisson avec ses forces élémentaires (orientation nocturne ou *in anima*, selon un vocabulaire bachelardien) ; un versant géo-polémique, impliquant l'exercice d'une certaine violence formelle et matérielle contre la nature, passant en premier lieu par l'usage de matériaux compacts aux formes géométriques épurées, qui font irruption en blocs dans le paysage, y introduisent des déformations surprenantes, des dissonances stimulantes (orientation diurne, ou *in animus*). Cette offensivité créatrice, qui exhause les lignes de force du paysage et permet l'expression renouvelée du *genius loci*, est clairement revendiquée par l'architecte : « Confronter la logique de la nature à celle de l'architecture ne consiste pas à inclure l'une dans l'autre, ni à les fusionner [...], mais à poursuivre la recherche d'un état dans lequel les deux logiques coexistent, tout en se *confrontant violemment* (nous soulignons) ». Et, plus loin : « La géométrie appliquée à l'architecture met en lumière la spécificité du site

⁶ *Ivi*, pp. 164-156.

et, tout en la soumettant à un *violent dialogue*, elle la sublime et lui confère une existence nouvelle ». Enfin : « L'essence même de leur matière est traduite avec éclat lorsque la lumière ou le vent viennent *heurter* leur surface rugueuse. Chaque bloc de de béton absorbe la lumière et l'exprime en retour, comme cristallisée »⁷. En vertu de cette orientation polémique, « l'architecture forme le champ magnétique de la confrontation de l'homme avec la nature »⁸, et engage ce que l'on pourrait nommer avec Bachelard (s'inspirant ici de Minkowski) un « conflit anthropo-cosmique ». L'homme s'y engage en mobilisant non seulement sa raison, mais aussi des « rêveries de la volonté » polémiques et constructives, vivant la nature comme « un milieu dynamique qui répond à la dynamique de nos offenses ». Bachelard évoque en l'occurrence l'héroïque corps-à-corps du nageur contre les flots chez Swinburne, faisant de l'eau « un adversaire qu'on cherche à vaincre » et donnant à imaginer dynamiquement « la lutte avant les lutteurs »⁹. Andō, si sensible au jeu des forces, ne pourrait-il pas faire sienne l'idée exprimée ailleurs par le philosophe, selon laquelle « le monde est ma provocation » ? Boxeur professionnel dans ses jeunes années, l'architecte a affûté sur le ring cette ardeur combative que Bachelard voyait à l'œuvre dans les rêveries du travail (le *neikos*, complémentaire de la bienveillante *philia*...) ; il connaît les règles et les vertus de cet espace carré où les adversaires ajustent leurs positions à la faveur d'un corps-à-corps dynamique, au gré de déplacements circulaires laissant fuser d'imprévisibles attaques. Comme chez Bachelard, l'imagination (éco-architecturale en l'occurrence) implique le sujet corps et âme, mobilise une affectivo-motricité affûtée : assignant à l'architecture la tâche de réveiller les sensibilités, Andō insère volontiers dans ses constructions (maisons notamment), entre les espaces fonctionnels, ce qu'il nomme des « espaces fondamentaux des émotions », propices à une rêverie incarnée, tantôt reposante, tantôt stimulante (on songe à ce que Bachelard nommait « l'espace affectif » et à ses multiples variations oniriques) ; ses constructions mobilisent le corps, non seulement dans sa dimension organique (ainsi souligne-t-il l'importance du contraste vécu entre la froideur du béton et la chaleur de la chair), mais aussi motrice : il accorde une importance essentielle aux couloirs, escaliers, seuils et paliers, distribués selon une perspective labyrinthique inspirée de Piranèse et d'Escher, qui surprend le visiteur et l'invite à l'exploration (Bachelard l'aurait peut-être compté parmi ceux qu'il appelle, dans le remarquable chapitre de *La terre* consacré au labyrinthe, les « âmes bien labyrinthées »). Il bouscule volontiers non seulement notre tendance à l'immobilité, mais aussi nos habitudes de confort, en faisant circuler au sein de ses constructions des forces élémentaires parfois hostiles : la *maison Azuma* s'organise ainsi autour d'une cour centrale ouverte au ciel et aux intempéries, obligeant nuit et jour ses habitants à la traverser pour circuler d'une pièce à l'autre. Dans *l'Eglise de Lumière* d'Ibaraki, une croix creusée dans la nef laissait entrer avec une force démultipliée le vent d'un Saint-Esprit glaçant, à tel point qu'une vitre fût finalement ajoutée à demande de fidèles et de visiteurs.

⁷ *Ivi*, voir respectivement p.136, p. 163, p.67.

⁸ *Ivi*, p.181.

⁹ Bachelard, G., *L'eau et les rêves*, Paris, José Corti, 1942, p. 225.



Église de Lumière d'Ibaraki

Gaston Bachelard, Tadao Andō

– Troisièmement, on ne s'étonnera pas de retrouver chez Andō le jeu réglé des polarités qui structurent et mobilisent chez Bachelard l'imagination dynamique (haut-bas, dedans-dehors, ouvert-fermé, grand-petit), et jusqu'à la recherche de cette « verticalité dynamique »¹⁰ qu'il tenait pour si essentielle, et même axiomatique. Ceci s'illustre notamment à travers la *maison Soseikan*, classiquement construite sur trois niveaux (voir la maison onirique du chapitre I de *La poétique de l'espace*), et dont l'étage supérieur ouvre sur un dôme de verre permettant de contempler, depuis le microcosme de la maison, le macrocosme étoilé. Il s'agit alors d'adjoindre à la verticalité son corrélat onirique, la cosmicité, autrement dit de faire rentrer le dehors dans le dedans et le dedans dans le dehors, selon cet art des renversements dans lequel Bachelard voyait une des marques de l'imagination dynamique. On en trouvera une expression exemplaire dans *l'Église sur l'eau* d'Hokkaido qui, ouverte de plain-pied sur un bassin abritant en son centre une croix d'acier, donne à contempler à travers l'élément liquide le miroitement du ciel, le reflet inversé des arbres et les mouvantes empreintes de la pluie, de la neige et du vent.

¹⁰ Andō, T., *Pensées sur l'architecture et le paysage*, op.cit., p. 136. Sur l'importance de cette notion chez Bachelard, voir notamment *L'air et les songes*, ainsi que *La poétique de l'espace*.



Église sur l'eau d'Hokkaido

– Quatrièmement, et selon un autre renversement caractéristique, on assiste chez l'architecte à un dépassement revendiqué de l'alternative entre abstrait et concret. Andō entend en effet rendre la nature abstraite, la lumière, l'eau et le vent se trouvant comme architecturalement épurés *et* rendre l'architecture concrète, en faisant d'elle le support et le vecteur d'un rapport au monde vivant et incarné, auquel participe jusqu'au béton, prenant chair par son inscription dans le dispositif architectural et sa participation à la dynamique du paysage¹¹. Cette circularité dynamique, en forme de chiasme, par laquelle abstrait et concret passent l'un dans l'autre et se soutiennent mutuellement à la manière du Yin et du Yang, ne fait-elle pas écho au dynamisme de la « rêverie abstraite-concrète »¹² pratiquée par Bachelard et, plus généralement, à l'idée d'une esthétique « abstraite-concrète », qui réaliserait « une incarnation de l'homme intelligent dans la nature résistante »¹³ ?

Quoiqu'il en soit, ces réflexions montrent – sur le terrain architectural – la possibilité de dépasser l'alternative pointée à l'occasion de notre entretien avec Jean-Phi-

¹¹ Le matériau n'en est pas moins lui-même épuré : « Le béton que j'emploie n'a ni rigidité plastique ni poids. Au lieu de cela, il doit être homogène et léger, et créer des surfaces. Lorsqu'ils entrent en accord avec ma vision esthétique, les murs deviennent abstraits et s'approchent de la limite ultime de l'espace. Leur présence objective est dissoute et seul l'espace qu'ils entourent leur confère une réelle existence », op. cit., p. 63.

¹² Bachelard, G., *La poétique de l'espace*, op. cit., p. 44.

¹³ Esthétique mise en œuvre notamment à travers la gravure de Flocon. Voir *Le droit de rêver*, Paris, Puf, 2013, p. 102. Il y aurait sans doute lieu de confronter la gravure telle que la comprend Bachelard et l'art japonais de l'estampe.

lippe Pierron¹⁴ entre une « écologie de préservation » tributaire d'un imaginaire nocturne (privilégiant un rapport symbiotique à une nature sanctuarisée) et une « écologie de pilotage » tributaire d'un imaginaire diurne (privilégiant un rapport polémique à une nature toujours à transformer). Peut-être Bachelard n'aurait-il guère apprécié l'allure géométrique et la texture bétonnée des créations d'Andō, lui dont la maison rêvée est bien plus proche de l'élémentaire chaumière que de l'habitat et du style architectural propres à la modernité (avec ses plans en damier, ses tours, ses appartements semblables à son « alvéole bétonnée » parisienne). On sait quelle fut sa déception lorsque Flocon, à qui il avait demandé une gravure de sa maison rêvée, lui dessina un « cabinet d'architecte » froidement géométrique en lieu et place de son intime chaumière. Relevons toutefois qu'il sut aussi apprécier le géométrisme épuré de ses gravures, leur aptitude à mettre formellement en relief les matières et les forces élémentaires, et à offrir de la sorte un « bon dynamomètre pour l'œil »¹⁵. Et, également, qu'il sut reconnaître dès *La terre et les rêveries de la volonté* les vertus poétiques des formes géométriques et des matières dures, qui stimulent d'autant plus l'imagination qu'elles lui opposent leur résistance galvanisante. Ne pourrait-on pas dès lors imaginer Bachelard heureux d'arpenter oniriquement le *Chichū Museum* de Naoshima ? Après avoir contemplé la beauté élémentaire de ce paysage liminaire – entre mer, montagne et ciel – puis descendu une rampe cylindrique plongeant sous terre, foulé un chemin de marbres blancs flottant sur des pierres, n'aurait-il pas apprécié que se profile enfin – comme en un de ces rêves labyrinthiques qu'il sut décrire avec génie – une ouverture lumineuse s'élargissant jusqu'à donner à voir, entre quatre murs, *Les Nymphéas* de Monet, dont il avait jadis chanté la « douce verticalité »¹⁶ ?

Gilles Hieronimus
Université Jean-Moulin Lyon3
gilles.hieronimus@gmail.com

Pour aller plus loin :

Andō, T., *Pensées sur l'architecture et le paysage*, édition établie par Yann Nussaume, Paris, Arléa, 2014 ;
Bachelard, G., *L'eau et les rêves*, Paris, José Corti, 1942 ;
Bachelard, G., *Le droit de rêver*, Paris, Puf, 2013 ;
Bachelard, G., *La poétique de l'espace*, édition établie par Gilles Hieronimus, Paris, Puf, 2020 ;
Bachelard, G., *Le droit de rêver*, Puf, Paris, 2024 ;
de Witte, M., (lauréate du prix AIGB), *Enquête autour d'une déception : la maison rêvée de Gaston Bachelard* : <https://gastonbachelard.org/enquete-autour-dune-deception-la-maison-revee-de-gaston-bachelard/> ;

¹⁴ Voir *Bachelard Studies*, n°1/2020, *Gaston Bachelard, penseur de l'environnement ?* sous la direction de Jean-Philippe Pierron, Soins des images, soins des mots, soins de la nature : Conversation autour de Prendre soin de la nature et des humains (Paris, Les Belles Lettres, 2019).

¹⁵ Bachelard, G., *Le droit de rêver*, Paris, Puf, 2024.

¹⁶ *Ibidem*.

Bachelard Studies, n°1/2020, *Gaston Bachelard, penseur de l'environnement ?* sous la direction de Jean-Philippe Pierron, *Soin des images, soin des mots, soin de la nature : Conversation autour de Prendre soin de la nature et des humains* (Paris, Les Belles Lettres, 2019) ;
Site officiel de l'agence de T. Andō : <http://www.tadao-ando.com/> ;

Marta Ples-Bęben

Gaston Bachelard envers l'inconscient*

« L'inconscient » est une catégorie extrêmement problématique. Les difficultés qui y sont associées ne sont pas seulement de nature psychologique, mais relèvent d'un contexte beaucoup plus large : de philosophie, d'art, de religion¹. En soi, le concept d'inconscient est problématique. Est-ce que l'inconscient est la sphère du psychisme qui précède la conscience (en tant que le sort de la pré-conscience) soumise aux mêmes mécanismes que celle-ci²? Ou plutôt : est-il une structure autonome, radicalement différente de la conscience, subordonnée à d'autres lois que la conscience³? Ces questions suscitent des doutes subséquents, par exemple : quelle est l'influence de l'inconscient sur le sujet conscient? Faut-il parler ici d'une partie active du psychisme ou plutôt d'une ressource passive à laquelle « d'une manière ou d'une autre » (mais comment ?) se rapportent les autres parties de la personnalité qui fonctionnent de manière dynamique ? Qu'est-ce qui parvient à la conscience de la part de l'inconscient, et avec quelle déformation ? Enfin, interrogeons-nous sur la possibilité de décoder les contenus inconscients : quelles conditions doit remplir une méthode interprétative pour être considérée comme ayant atteint les résultats de ce qui est « étranger-en-moi »⁴ et les avoir interprétés correctement? Une telle méthode, est-elle vraiment possible?

L'inconscient est un concept problématique et en ce sens – métaphysique. Il se réfère à la fois au biologique et au culturel⁵. Il n'est pas possible de l'enfermer

* L'article est un fragment du livre: Ples-Bęben M., *Wyobrażenia i nieświadomość. Nie-psychoanaliza Gastona Bachelarda*, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2025.

¹ La complexité de la question de l'inconscient dans l'histoire de la culture occidentale résulte à la fois de la multiplicité des phénomènes cachés sous ce terme et du désaccord terminologique entre les chercheurs. D'une part, ce manque d'unanimité obscurcit l'image de la sphère inconsciente du psychisme, mais d'autre part, il témoigne de la multiplicité des traditions au sein desquelles elle a été considérée. Cf. Dobraczyński B., *Ciemna strona psychiki. Geneza i historia idei nieświadomości*, Kraków, Uniwersytet Jagielloński, 1993.

² Cf. Wróbel S., *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2012, p. 14-15.

³ Cf. *ibidem*, p. 15.

⁴ Kapusta A., « Genealogia nieświadomości », in: *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, A. Motyka, W. Wrzosek (ed.), Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 2000, p. 142.

⁵ Cf. *ibidem*, p. 142.

dans une seule définition. Freud l'a également remarqué. « Tout au long de sa vie créatrice, Freud a hésité sur la nature de l'inconscient »⁶, écrit Szymon Wróbel, en indiquant les deux approches freudiennes de l'inconscient. Selon la première, il est un élément immanent de la conscience : « Les contenus inconscients sont des contenus qui ont été autrefois refoulés de la conscience et qui doivent y être ramenés au cours d'une thérapie psychanalytique »⁷. Selon la deuxième approche qu'on trouve chez Freud, l'inconscient est transcendant à la conscience : « il constitue un système psychique (ou physique) (...) fondé sur ses propres lois, primaires et indépendantes de la conscience »⁸. Les deux approches, radicalement différentes, conduisent à des conclusions opposées, tant au plan anthropologique qu'ontologique.

Lorsqu'on tente d'analyser le sens de cette notion dans la pensée de Gaston Bachelard, il faut prendre en compte sa nature multi-niveaux et multi-contextuelle. Les difficultés d'interprétation résultent de la multiplicité de ses inspirations, ainsi que de l'évolution qui marque sa pensée. On ne peut pas oublier la double nature de la pensée de Bachelard, dans laquelle la philosophie des sciences coexiste avec la philosophie de la rêverie. Les thèses présentes dans les textes de Bachelard constituent un concept original selon lequel l'inconscient devient un médium qui relie l'individu non seulement au collectif, mais aussi à la matière pulsante de l'univers. Comme je le montrerai, le philosophe considérait l'inconscient sur les trois niveaux : individuel, collectif et cosmique. Les deux premiers niveaux sont présents aussi bien dans sa psychanalyse de la connaissance objective que dans sa philosophie de la rêverie, qu'il s'agisse de la période où Bachelard était sous l'influence dominante de Freud ou de l'étape où la psychologie analytique de Jung est devenue sa principale inspiration. Le troisième niveau de l'inconscient – le niveau cosmique – résulte des racines matérielles de l'imagination et se réalise dans la rêverie qui relie le rêveur et le monde.

L'inconscient de l'esprit scientifique

Pour examiner la conception bachelardienne de l'inconscient, commençons par la psychanalyse de la connaissance objective. Dans *La formation de l'esprit scientifique* on peut trouver un tel fragment :

Sans la mise en forme rationnelle de l'expérience que détermine la position d'un problème, sans ce recours constant à une construction rationnelle bien explicite, on laissera se constituer une sorte d'*inconscient de l'esprit scientifique* qui demandera ensuite une lente et pénible psychanalyse pour être exorcisé⁹.

⁶ S. Wróbel S., *op. cit.*, p. 34.

⁷ *Ibidem*, p. 35.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Bachelard G., *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1938, p. 40.

Le fragment cité (c'est le premier fois que le mot « inconscient » apparaît dans le livre) est à la fois intrigant et surprenant. D'après ces mots, l'inconscient de l'esprit scientifique n'est pas tant une réalité qui existe indépendamment de la conscience et qui en est la source, mais un élément de celle-ci qui surgit à la suite d'erreurs cognitives. Un élément qui peut être constitué ou non, selon le type d'actions entreprises par le sujet. L'inconscient ainsi compris, rempli de contenus indésirables, c'est-à-dire d'obstacles épistémologiques, doit être purifié et donc soumis à la psychanalyse. Bachelard utilise ici le mot « exorciser »¹⁰, en indiquant clairement la nécessité d'éliminer ce qui est dangereux, nuisible, inutile.

Dans d'autres passages du livre, Bachelard souligne que les contenus nocifs qui remplissent l'inconscient de l'esprit scientifique sont des croyances communes, des désirs, des rêveries, des mythes (entendus ici comme des croyances communes), des valorisations, des images et des métaphores. Notons que l'inconscient de l'esprit scientifique d'un individu se constitue comme un résultat de sa participation à l'inconscient collectif, donnée, par exemple, dans les mythes et les symboles inscrits dans l'ordre culturel. Cette conception de l'inconscient rapproche Bachelard de Carl Gustav Jung. L'influence de sa psychologie analytique sur sa psychanalyse de la connaissance de Bachelard est l'un des problèmes analysés par Teresa Castelão-Lawless, qui souligne que tant dans la psychologie de Jung que dans la philosophie de Bachelard, l'inconscient se développe sur les deux niveaux : individuel et supra-individuel (collectif). La rêverie, qui selon Bachelard est l'un des éléments les plus importants de l'inconscient, est pour lui « une combinaison d'éléments personnels et collectifs d'un inconscient »¹¹. Donc les contenus individuels n'épuisent pas l'inconscient. L'enchaînement entre l'inconscient individuel et l'inconscient collectif est constamment présent dans la philosophie de Bachelard, quels que soient ses points de référence déclarés. Que le philosophe fasse explicitement référence à Freud, à Jung ou à d'autres psychanalystes, il se réfère toujours aux deux niveaux de l'inconscient.

Bachelard ne voyait aucun aspect positif de l'inconscient scientifique : d'après lui il n'apporte aucun contenu utile à la connaissance (par exemple des germes d'idées ou des mécanismes qui organiseraient la connaissance). On ne trouve pas chez Bachelard la perspective décrite par Alina Motycka, qui accentue l'importance des structures et des contenus inconscients pour la constitution de la science et qui souligne dans ce contexte : « l'inconscient (...) n'est pas chaotique dans sa structure, et la connaissance archétypique (...) sert à organiser le chaos qui existe dans la matière de l'expérience »¹². Selon Bachelard l'inconscient de l'esprit scientifique n'est qu'un ensemble de blocages cognitifs, inutiles et nuisibles.

¹⁰ Ce mot apparaît à plusieurs reprises, chaque fois en rapport avec l'inconscient. Cf. *ibidem*, p. 101, 106, 145.

¹¹ Castelão-Lawless T., « La présence de la psychologie analytique de C.G. Jung dans l'épistémologie de *La formation de l'esprit scientifique* et de *La psychanalyse du feu* », in: *L'imaginaire du feu. Approches bachelardiennes.*, M. Courtois (ed.), Dijon, Jacques André Editeur, 2007, p. 33-34.

¹² Motycka A., *Nauka a nieświadomość. Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*, Wrocław, Leopoldinum, 1998, p. 27.

Ainsi compris, l'inconscient constitue une barrière qu'il faut constamment surmonter, tandis que l'objectivité de la recherche (la conscience) devient une idée presque inaccessible. Est-il possible de se libérer complètement de l'influence des préjugés, des idées et des images ? Cela exige un travail continu, une vigilance constante et la volonté de prendre du recul par rapport aux résultats déjà obtenus. Teresa Castelão-Lawless souligne :

La rêverie constitue pour Bachelard un des obstacles épistémologiques au développement de la science. Donc, une expérience neutre, qui écarterait du sujet toutes les traces d'ancestralité, est pour lui difficile à atteindre (...) ¹³.

La difficulté résulte de ce que « Psychiquement, nous sommes créés par notre reverie. Créés et limités par notre rêverie, car c'est la reverie qui dessine les derniers confins de notre esprit » ¹⁴. La rêverie constitue donc le point de départ indélébile mais en même temps nécessaire à surmonter (ou plutôt à surmonter continuellement) sur le chemin de la connaissance scientifique.

L'inconscient et la rêverie

Ce qui perturbe l'inconscient scientifique devient la source de l'imagination poétique. L'inconscient a donc son côté positif. Comme on le lit dans *La psychanalyse du feu* : « Ce qui est purement factice pour la connaissance objective reste donc profondément réel et actif pour les rêveries inconscientes. Le rêve est plus fort que l'expérience » ¹⁵. Les contenus inconscients ne peuvent avoir aucune utilité en science car ils sont « purement factices » pour l'esprit scientifique. Ils appartiennent à un autre ordre, donc ils ne peuvent pas devenir une source d'inspiration pour des chercheurs. Notons encore une fois : pour Bachelard, « le rêve est plus fort que l'expérience ». L'inconscient, si on ne le contrôle pas constamment et si on ne cherche pas à affaiblir son influence, prévaudra toujours sur l'expérience et sur son objectivation.

Le chercheur doit réfréner sa nature poétique, tandis que le rêveur lui donne libre cours et se tourne vers l'inconscient et vers la rêverie originelle. Dans les années 1930, Bachelard analysait dans ce contexte le complexe – en tant que le source de la rêverie et de sa vérité. Plus tard, il fera référence à la théorie des archétypes, en écrivant sur le réconfort dans l'*anima* des rêveries, « qui se nourrit d'elle même, qui s'entretient comme la vie s'entretient » ¹⁶.

Concentrons-nous sur le problème de la vérité des rêveries, qui – selon la thèse de Bachelard – ne peut être atteinte qu'en examinant le noyau inconscient (complexe, archétype) qui les sous-tend. Cette thèse constitue le cœur de sa méthode

¹³ Castelão-Lawless T., *op. cit.*, p. 33.

¹⁴ Bachelard G., *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 181.

¹⁵ *Ibidem*, p. 40.

¹⁶ Bachelard G., *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1968, p. 56.

de recherche sur l'imagination poétique. En analysant les textes littéraires, ainsi que ses propres associations et souvenirs, le philosophe cherche la raison qui les explique et qui les fonde. Il s'agit de leur source inconsciente : l'image primordiale, le rêve originel, le complexe, l'archétype. Comme chez Freud, on ne peut comprendre du conscient qu'en rationalisant l'inconscient.

Après avoir déchiffré le principe inconscient, cette source des rêveries et des images littéraires, on peut découvrir que l'interprétation psychanalytique de l'œuvre rejette ses autres lectures qui commencent à apparaître comme superficielles et incomplètes (parce qu'elles n'atteignent pas le noyau inconscient du texte).

Par exemple dans la poésie de Novalis:

Sans doute, il y a dans l'œuvre de Novalis des tons plus adoucis. Souvent l'amour fait place à la nostalgie dans le sens même de von Schubert; mais la marque chaude reste ineffaçable. Vous objecterez encore que Novalis est le poète « de la petite fleur bleue », le poète du myosotis lance en gage du souvenir impérissable, au bord du précipice, dans l'ombre même de la mort. Mais allez au fond de l'inconscient; retrouvez, avec le poète, la rêverie primitive et vous verrez clairement la vérité: elle est rouge la petite fleur bleue !¹⁷

D'après Bachelard, c'est l'image du feu qui constitue l'élément central de la poésie de Novalis. L'image du feu pulsant et chaleureux, intime et universel. « Au centre sont les germes ; au centre est le feu qui engendre. Ce qui germine brûle. Ce qui brûle germine »¹⁸. Bachelard s'oppose donc aux interprétations qui mettent en avant la « petite fleur bleue » de la nostalgie et de la tranquillité. Ce ne sont pas la surface et le repos, mais la profondeur et la pulsation chaleureuse qui constituent le complexe de Novalis, affirme le philosophe.

Bachelard combine la méthode psychanalytique avec ce que les représentants de l'École de Genève appelaient la critique thématique¹⁹. Il convient de souligner que la catégorie clé pour l'École – « thème » – est difficile à saisir à cause de son ambiguïté, ainsi qu'en raison des différents concepts présentés par les représentants de l'École²⁰. Dans la philosophie de Bachelard, le champ de recherche n'était pas non plus défini de manière rigide, mais nous pouvons, à la suite de Jan Błoński, supposer qu'il s'intéressait aux « thèmes »²¹. Błoński – en se référant aux recherches de

¹⁷ Bachelard G., *La psychanalyse du feu...*, p. 72.

¹⁸ *Ibidem*, p. 71.

¹⁹ Cf. Głowiński M., « Wprowadzenie », *Pamiętnik Literacki*, 1971, n° 62/2, p. 178.

²⁰ Cf. *Ibidem*, p. 176-178. Ce qui unissait les représentants de l'École de Genève – et qui les rapprochait à la philosophie de Bachelard, qu'ils citaient directement en l'indiquant en tant que leur source d'inspiration – c'était leur opposition à l'orientation historique dominante dans les études littéraires en France. Comme le soulignait Michel Buton, le mérite important des représentants de l'École était de mettre l'accent sur le texte lui-même et de considérer l'étude de la littérature surtout comme la pratique de la littérature. Ils ont étudié les structures qui se révèlent dans le texte, dans l'acte d'écriture et dans l'acte de lecture. Cf. *Szkoła Genewska w krytyce. Antologia*, Chudak H., Naliwajek Z., Żurowska J. (ed.), Warszawa, PWN, 1998, p. 345.

²¹ Cf. Błoński J., « Przedmowa », in: Bachelard G., *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*, trad. Chudak H., Tatarkiewicz A., Warszawa, PIW, 1975, p. 22.

Bachelard – définit ainsi ce terme ambigu : « Il cherche d'abord le centre d'où les images rayonnent en quelque sorte. Il examine ensuite leurs relations et tente de saisir les stimuli et les tendances des transformations auxquels ils sont soumis... »²²

Si l'on accepte l'analogie indiquée par Błoński entre l'image bachelardienne et le thème considéré par l'École de Genève comme le noyau vers lequel doit s'orienter la critique littéraire²³, alors d'autres similitudes entre ces deux approches de la littérature apparaîtront clairement, surtout l'approche ahistorique, visant à saisir la genèse du thème ou de l'image. Il y a aussi une différence, particulièrement importante du point de vue de cet article : alors que les représentants de la critique thématique ne se réfèrent pas à la psychanalyse – et donc à la question de l'existence et de l'importance de l'inconscient – pour Bachelard, elle restait constamment le point de référence²⁴.

Cette différence met l'accent sur le besoin bachelardien de saisir la systématique de l'inconscient, et sur son hypothèse qu'une telle systématique est possible. L'inconscient n'est ni un chaos, ni une sphère inaccessible au *ratio*, mais il repose sur une structure qui peut être révélée. Accepter les catégories psychanalytiques, c'est reconnaître la possibilité de rationaliser et de classer les contenus inconscients. Cependant Bachelard est allé plus loin, notamment dans ses premiers ouvrages consacrés à l'imagination poétique. Dans *La psychanalyse du feu*, il a indiqué clairement que la tâche de sa philosophie c'est « une détermination des conditions objectives de la rêverie »²⁵, et à cette fin, il avait l'intention de développer des outils « pour une critique littéraire objective dans le sens le plus précis du terme »²⁶. Ces thèses ont perdu leur importance dans les livres ultérieurs, dans lesquels Bachelard soulignait l'impossibilité de philosopher sur l'imagination sans reconnaître l'importance de la sphère subjective. Cependant il tentait d'objectiver la rêverie en recherchant des images primordiales qui la fondaient, en les classant selon des « thèmes » communs, en les organisant en séries de complexes, ou en les reliant aux modèles archétypiques de la psychologie jungienne. Bien que le philosophe ait progressivement renoncé à créer une systématique objective de la sphère onirique, toute sa philosophie de l'imagination est imprégnée de cette première conviction, écrite en 1938, selon laquelle « Il faut (...) trouver le moyen de s'installer à l'endroit où l'impulsion originelle se divise, tentée sans doute par une anarchie personnelle, mais oblige quand même à la seduction d'autrui »²⁷. Selon Bachelard, cet endroit ne peut être trouvé que dans l'inconscient.

²² *Ibidem.*

²³ Cf. *Ibidem.*

²⁴ Cf. Głowiński M., *op. cit.*, p. 178.

²⁵ Bachelard G., *La psychanalyse du feu...*, p. 179.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibidem*, p. 59.

L'inconscient cosmique

Bachelard distingue deux types d'imagination: formelle et matérielle. Cette distinction apparaît pour la première fois dans *L'eau et les rêves*. Bachelard y écrit : « Les forces imaginantes de notre esprit se développent sur deux axes très différents »²⁸. La première de ces forces se dirige vers ce qui est divers, momentané, pittoresque et vital. La seconde veut pénétrer plus profondément, en cherchant de ce qui est éternel et primitif²⁹. Bachelard les a appelé à la suite : l'imagination formelle et l'imagination matérielle.

Cette division marque fortement la poétique bachelardienne en montrant les raisons qui sous-tendent l'hypothèse de l'existence de l'inconscient et son importance pour le travail de l'imagination. L'imagination matérielle révèle la profondeur dans laquelle se trouvent les sources de tous les produits de l'imagination : des images, des idées, des illusions, des fantasmes, des rêveries. Dans cette perspective la matière est la cause de toute image et sans elle l'image ne peut pas être pleinement comprise. Bachelard souligne que « l'image est une plante qui a besoin de terre et de ciel, de substance et de forme »³⁰. Pour comprendre l'essence de l'imagination et son fonctionnement, il ne suffit pas de décrire ses produits momentanés ou les œuvres qui s'en inspirent. Il faut tenter d'atteindre leurs fondements immuables et originels, et ceux-ci résident dans la matière des rêveries et des images:

Méditée dans sa perspective de profondeur, une matière est précisément le principe qui peut se désintéresser des formes. Elle n'est pas le simple déficit d'une activité formelle. Elle reste elle-même en dépit de toute déformation, de toute morcellement. La matière se laisse d'ailleurs valoriser en deux sens: dans le sens de l'approfondissement et dans le sens de l'essor. Dans le sens de l'approfondissement, elle apparaît comme insondable, comme un mystère. Dans le sens de l'essor, elle apparaît comme une force inépuisable, comme un miracle [...]. C'est seulement quand on aura étudié les formes en les attribuant à leur juste matière qu'on pourra envisager une doctrine complète de l'imagination humaine³¹.

Dans le monde de l'imagination, la matière n'est pas seulement une base passive sur laquelle la forme laisse sa marque en créant des images. Les images apparaissent grâce à l'interaction de deux éléments : la matière et la forme. L'imagination matérielle peut être considérée comme un domaine de l'inconscient. L'imagination formelle se réalise à travers l'interaction de ce qui est matériel (inconscient, profond, primaire) et de la réalité.

Ilona Błocian accentue les liens entre l'imagination matérielle et l'inconscient, en montrant leur importance pour le concept d'imagination développé par Bachelard:

²⁸ Bachelard G., *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Librairie José Corti, 1942, p. 7.

²⁹ Cf. *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, p. 9.

³¹ *Ibidem*.

Les complexes, compris par lui en tant que des ensembles d'images, naissent d'une base plus générale que les mythes. Cette base c'est l'imagination matérielle qui oriente l'homme vers le monde dans lequel il vit. L'image se réfère à la sphère entre l'homme et le monde. La perception du monde n'est pas donc un simple enregistrement de phénomènes³².

Et plus loin:

Bachelard est le découvreur du lien profond entre l'homme et le monde, de l'ancrage de l'activité de l'imagination dans les phénomènes de la nature, dans la réalité matérielle environnante, mais il montre aussi que les éléments, les processus naturels ne sont pas simplement « donnés » à l'homme, il ne les enregistre pas passivement, ne les explique pas, mais il les éprouve et les rapporte à son idée du tout et de soi-même³³.

Selon Bachelard l'imagination est active, créatrice. Elle puise dans ses fondements inconscients, mais ses produits ne naissent pas directement du substrat (matériel) inconscient. Bachelard a rejeté la thèse de l'influence causale de l'inconscient sur l'imagination. Dans *La poétique de l'espace* on lit:

Quand, par la suite, nous aurons à faire mention du rapport d'une image poétique nouvelle et d'un archétype dormant au fond de l'inconscient, il nous faudra faire comprendre que ce rapport n'est pas, à proprement parler, *causal*. L'image poétique n'est pas soumise à une poussée. Elle n'est pas l'écho d'un passé. C'est plutôt inverse: par l'éclat d'une image, le passé lointain résonne d'échos et on ne voit guère à quelle profondeur ces échos vont se heurter et s'éteindre³⁴.

L'hypothèse de la causalité équivaudrait à l'acceptation du caractère passif de l'imagination – ce qui était pour Bachelard inadmissible. Au lieu de parler de causalité, il parle de retentissement, en se référant directement à Eugène Minkowski³⁵. L'image entre en résonance à la fois avec le monde et avec l'inconscient qui, en s'enracinant dans la matière, acquiert une dimension cosmique. Ainsi compris, l'inconscient devient un contexte large au sein duquel fonctionne le sujet : peu importe qu'il s'agisse du sujet de la connaissance scientifique ou du cogito d'un rêveur. La conscience humaine fait partie d'une totalité plus vaste, entourée par des forces imperceptibles qui l'influencent.

Dans ce contexte il vaut rappeler le concept de rythmanalyse formulé par l'auteur brésilien Lúcio Pinheiro dos Santos, auquel Bachelard se réfère directement. L'œuvre de l'auteur de la rythmanalyse n'existe pas dans les catalogues des bibliothèques françaises, portugaises ou brésiliennes, et Pinheiro dos Santos n'est mentionné dans aucune référence bibliographique. De son existence – et l'existence de sa théorie qui intéressait Bachelard – atteste la correspon-

³² Błocian I., *Psychoanalityczne wykładnie mitu. Freud, Jung, Fromm*, Warszawa, Eneteia, 2010, p. 462-463.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Bachelard G., *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 2012, p. 1-2.

³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 2.

dance du Brésilien avec Alvaro Ribeiro, ainsi que l'un des chapitres de *La dialectique de la durée*. Joaquim Domingues affirme que l'ouvrage de Bachelard est la source la plus fiable et la plus complète sur les études rythmanalytiques de Pinheiro dos Santos³⁶.

La rythmanalyse s'efforce de saisir tous les aspects de la réalité humaine à travers le prisme du rythme. Le premier niveau auquel se réfère le chercheur brésilien est le niveau matériel, considéré dans le contexte des thèses sur le mouvement ondulatoire de la matière. Puisque, au niveau le plus élémentaire, la matière a la forme des vibrations, elle peut être considérée en termes de rythmes qui la pénètrent. Bachelard a fortement insisté sur ce point en déclarant :

La matière n'est pas étalée dans l'espace, indifférente au temps; elle ne subsiste pas toute constante, tout inerte, dans une durée uniforme [...]. Elle est, non seulement sensible aux rythmes; elle *existe*, dans toute la force du terme, sur le plan du rythme, et le temps où elle développe certaines manifestations délicates est un temps ondulant, temps qui n'a qu'une matière d'être uniforme: la régularité de sa fréquence³⁷.

La rhythmicité s'applique à la matière – tant au niveau des phénomènes complexes qu'au niveau moléculaire. Il est impossible, souligne Bachelard à la suite de Pinheiro dos Santos, de comprendre l'existence des microparticules de matière sans tenir compte de leur fréquence spécifique. « On peut [...] dire que l'énergie vibratoire est l'énergie d'existence »³⁸.

Le rythme imprègne aussi la dimension biologique de la réalité – la matière vivante fonctionnant conformément à la régularité des processus physiologiques qui se produisent dans les organismes. Ce n'est pas le seul argument en faveur du fait que le rythme est inhérent à l'essence de la vie. Au niveau basique des transformations moléculaires « la vie est ondulation »³⁹, écrit Bachelard, en soulignant en même temps que « les matières formées par activité organique sont particulièrement complexes et fragiles », ce qui conduit à considérer la matière vivante « comme plus riche en timbres, plus sensible aux échos, plus prodigue de résonances, que la matière inerte »⁴⁰.

Le troisième niveau des analyses de Pinheiro dos Santos concerne la vie psychique. Bachelard a considéré ces analyses en relation avec les thèses de la psychanalyse de Freud :

Plus systématiquement que la Psychanalyse, la Rythmanalyse cherche des motifs de dualité pour l'activité spirituelle. Elle retrouve la distinction des tendances inconscientes et des efforts de conscience; mais elle équilibre mieux que la Psychanalyse les tendances vers les pôles contraires, le double mouvement du psychisme⁴¹.

³⁶ Cf. Domingues J., « Lúcio Pinheiro dos Santos et la rythmanalyse », *Cahiers Gaston Bachelard*, n°4, 2001, p. 111.

³⁷ Bachelard G., *La dialectique de la durée*, Paris, PUF, 2013, p. 130.

³⁸ *Ibidem*, p. 131.

³⁹ *Ibidem*, p. 139.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, s. 141.

La rythmanalyse relie le psychisme (y compris ses couches inconscientes) à la réalité extra-psychique. Dans cette perspective, la souffrance humaine peut résulter de la subordination aux rythmes inconscients et mystérieux, ainsi que de la conscience de sa propre incohérence avec les rythmes de l'activité spirituelle⁴². Pinheiro dos Santos invoque le concept de sublimation, qui selon lui n'est pas une compulsion obscure, mais un postulat visant à activer toutes les aspirations humaines⁴³. On peut se libérer de la souffrance mentale seulement en les harmonisant:

C'est le manque d'une sublimation active, attractive, émergente, positivement créationiste, qui bouleverse l'équilibre de l'ambivalence psychanalytique et qui trouble le jeu des valeurs psychiques. Ne pas pouvoir *réaliser* un amour idéal est certes une souffrance. Ne pas pouvoir *idéaler* un amour réalisé en est une autre⁴⁴.

La rythmanalyse définit la totalité de la réalité comme étant soumise à des processus indépendants de la conscience qui se déroulent aux niveaux fondamentaux de l'existence des êtres : animés et inanimés. Pinheiro dos Santos inclut la vie mentale et la vie spirituelle dans son argument, en les percevant comme des extensions des processus qui se déroulent au niveau matériel. D'après lui, l'activité mentale est subordonnée aux principes universels qui fondent l'univers dans son ensemble. L'approche de la réalité humaine psychique et spirituelle, ce qui est caractéristique de la rythmanalyse, rejoint l'approche bachelardienne de l'imagination créatrice et de sa référence à la matière, dans laquelle se révèle l'un des aspects de l'inconscient (l'imagination matérielle). Ce qui est psychique est enraciné dans ce qui est matériel, et l'inconscient, tel qu'il se manifeste dans certains aspects de la vie consciente de l'esprit, est étroitement lié aux processus qui ont fondé l'univers.

L'inconscient et le cogito

Dans la philosophie de Bachelard, l'inconscient est étroitement lié au Moi conscient. Jacques Poirier écrit à ce sujet : « Pour Freud, l'inconscient entretient une césure au cœur du sujet, alors que chez Bachelard la psyché semble poreuse. Ici, en effet, le moi se trouve à proximité immédiate »⁴⁵. Bachelard soulignait à plusieurs reprises qu'il s'intéressait à la sphère intermédiaire entre la conscience et l'inconscient⁴⁶. Il ne voulait pas explorer toutes les sphères de la psyché humaine, mais seulement celle dans laquelle les croyances subjectives perturbent la clarté

⁴² Cf. *Ibidem*.

⁴³ Cf. *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Poirier J., « Gaston Bachelard entre Freud et Jung in Les Lettres françaises et la psychanalyse (1900-1945) », *Bachelard Studies—Études Bachelardiennes—Studi Bachelardiani*, n° 2, 2021, p. 167.

⁴⁶ Cf. p. ex. Bachelard G., *La psychanalyse du feu...*, p. 32.

de la pensée et les rêveries s'éloignent – en travaillant en étoile⁴⁷ – pour revenir à leur objet. La psychanalyse de Bachelard se souvient constamment du cogito, qui – comme le souligne Poirier – toujours est proche.

Bachelard voulait se souvenir de Moi. L'interpénétration du conscient et de l'inconscient, cette « structure poreuse » dont parle Poirier, c'est le résultat de sa décision sur le but de la philosophie. Bachelard ne veut pas s'occuper de la partie « nocturne », de la partie sombre du psychisme qui se manifeste dans les rêves. Dans les rêves le sujet disparaît envahi par une force obscure qui prive le cogito de toute autonomie. Bachelard a choisi d'être le philosophe de la rêverie, le philosophe du cogito – entendu différemment que dans le cartésianisme, néanmoins préservant la rationalité (partielle).

Concentrons-nous sur le rapport de Bachelard à Descartes et à la conception cartésienne du sujet. Cette relation est ambiguë : bien que Bachelard ait polémique avec Descartes et semble avoir adopté une position anticartésienne (par exemple en établissant la sphère onirique comme l'objet propre de la philosophie), il a néanmoins eu recours à des instruments conceptuels cartésiens, en signifiant ainsi un lien avec la pensée du fondateur du rationalisme moderne. Bachelard a formulé le concept du « cogito du rêveur », en combinant deux ordres qui semblent incompatibles : 1) le cogito, transparent dans sa rationalité, 2) la rêverie – fondée sur l'inconscient donnée seulement partiellement.

La polémique bachelardienne avec la conception cartésienne du sujet n'est pas une rupture radicale. Il ne parle pas d'une sorte de cogito inconscient, mais de la subjectivité qui se crée à l'interface de l'inconscient et du conscient. Bachelard soulignait à plusieurs reprises qu'il n'est pas possible de penser la subjectivité dans le contexte psychanalytique à travers des rêves, par rapport auxquels il faudrait plutôt parler d'absence de sujet⁴⁸. Déplacer l'attention vers les rêveries diurnes lui permet de préserver l'individualité du rêveur et de le considérer en termes de subjectivité, car « Le rêveur de rêverie est présent à sa rêverie »⁴⁹. Présent et conscient, même influencé par l'inconscient.

L'attitude de Bachelard à l'égard du cogito cartésien a été influencée par la remise en cause du concept cartésien de conscience, indissociablement lié à la théorie de Freud. La psychanalyse rejette l'autonomie et la transparence de la substance pensante⁵⁰. Le modèle freudien de la personnalité humaine suppose que « la dynamique de la psyché, le conflit entre ses éléments structurels, consiste au fait que la plupart des actes psychiques se déroulent en dehors de la

⁴⁷ « Le rêve chemine linéairement, oubliant son chemin en courant. La rêverie travaille en étoile. Elle revient à son centre pour lancer de nouveaux rayons ». *Ibidem*.

⁴⁸ Cf. Bachelard G., *La poétique de la rêverie*..., p. 128-129.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 129.

⁵⁰ Cogito de Descartes « [...] dans l'acte de la réflexion simple se saisit lui-même de manière adéquate, c'est-à-dire qu'il reste parfaitement transparent à lui-même, en fournissant un modèle de certitude directe et le fondement de toute connaissance, en constituant la forme la plus parfaite, sinon la plus originale de l'être ». Kowalska M., « Wstęp. Dialektyka bycia sobą », in: Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, trad. Chełstowski B., Warszawa, PWN, 2003, p. VII.

conscience, qui est, de plus, subordonnée à l'inconscient »⁵¹. Bachelard ne s'accordait pas à toutes les thèses de Freud, cependant en introduisant le substrat inconscient non seulement dans le domaine de l'activité imaginative, mais aussi dans la sphère de fonctionnement de l'esprit scientifique, il a rejoint le groupe de ceux qui remettent en question la priorité de la conscience au sens épistémologique et anthropologique. Comme l'a écrit Szymon Wróbel : « Après les découvertes de Freud, nous devons parler de la conscience en termes d'épigenèse, en termes de ' tâche ', de ' but ' »⁵². La conscience dans l'ère post-freudienne n'est plus une hypothèse évidente. Elle devient une tâche : le théoricien de la connaissance s'efforce d'y parvenir, tout comme le psychanalyste et son patient – en prenant l'inconscient comme point de départ.

L'introduction d'un substrat inconscient dans les actes conscients fait perdre à ces derniers à la fois clarté et homogénéité⁵³. Le contexte psychanalytique prive le cogito de Bachelard du caractère absolutisant du monolithe qui marque la philosophie de Descartes. Le cogito du rêveur conserve sans doute un certain degré de cohérence, Bachelard soulignait à plusieurs reprises que le rêveur possède la subjectivité qui fournit la base à ses expériences oniriques. Cependant la structure rationnelle du Moi n'est pas l'autorité finale. Cela reste l'inconscient dans lequel le Moi est immergé et qui est la source de toute expression de l'être qui rêve.

Paweł Dybel, en commentant l'attitude de Bachelard envers Descartes, pose une autre question. En attirant l'attention sur l'hétérogénéité de la philosophie de l'auteur de *La poétique de la rêverie*, Dybel soutient qu'un des aspects de cette hétérogénéité s'exprime dans la cohérence apparente des ordres de *ratio* et *d'imaginatio* :

On peut trouver le 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 éclate-t-il plus tard en pensée et

⁵¹ Czarnocka M., « Nowożytnie pojęcie podmiotu i jego współczesne erozje », in: *Wiedza a podmiotowość*, Motycka A. (ed.), Warszawa, IFiS PAN, 1998, p. 38.

⁵² Wróbel S., *Odkrycie nieświadomości...*, p. 32.

⁵³ « Descartes définit différentes " fonctions de l'âme " : les actes de volonté, les perceptions, les imaginations, les passions. Mais quelles que soient les différences qui les divisent, le " substrat " reste le même. Et c'est ainsi que nous pourrions définir ce processus : l'intellectualisation est une procédure de homogénéisation de tous les états mentaux dont le but c'est de les rapprocher à l'idéal de clarté parfaite ». Bielik-Robson A., *Nieświadomość – kreacja kartezjanizmu*, in: « Nieświadomość jako kategoria filozoficzna », Motycka A., Wrzosek W. (ed.), Warszawa, IFiS PAN, 2000, p. 28.

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 ?⁵⁴

Dans cette perspective, la philosophie de Bachelard s'inscrit dans la tradition post-cartésienne, pour laquelle le sujet conscient et pensant indiqué par Descartes est le point de référence fondamental. À la lumière de la citation ci-dessus, cette philosophie est aussi une tentative infructueuse de valoriser l'imagination en tant qu'un élément essentiel de la conscience, tout en maintenant la cohérence du cogito comme la base de deux ordres différents.

Sur les pages de *La poétique de la rêverie* Bachelard écrit : « Le cogito du rêveur est moins vif que le cogito du penseur. Le cogito du rêveur est moins sûr que le cogito du philosophe. L'être du rêveur est un être diffus »⁵⁵. En se référant à ce fragment, Kamila Morawska définit le cogito de Bachelard en tant que « dispersé »⁵⁶. Elle souligne que lorsque Bachelard écrit sur la conscience, il met l'accent à sa multifonctionnalité et à sa multidimensionnalité. Le cogito du philosophe et le cogito du rêveur sont les deux faces d'un même sujet. Les êtres humains se rapportent au monde de multiples façons, dont le sujet est le dénominateur commun. L'imagination et la connaissance sont donc les deux modes de référence au monde, plutôt que des ordres différents. À la lumière de cette interprétation – opposée aux propos de Paweł Dybel – Bachelard veut maintenir l'intégrité du sujet, tout en soulignant son hétérogénéité (dispersion).

La conception bachelardienne du sujet oscille entre le conscient et l'inconscient en liant *ratio* et *imaginatio*. Ce qui est remarquable, c'est la référence claire à Descartes, qui d'une part indique le désir de maintenir l'unité subjective, mais d'autre part devient une critique. L'hypothèse selon laquelle l'inconscient est l'autorité ultime dans laquelle les actes de conscience s'enracinent, d'une part prive la conscience de son pouvoir, en indiquant que ses sources se trouvent en dehors d'elle-même. D'autre part, elle permet de créer l'idée du cogito « dispersé » qui résulte directement de la destruction du sujet cartésien et du concept cartésien de la connaissance en tant qu'existant uniquement sur le plan de la *ratio*.

Marta Ples-Bęben
Uniwersytet Śląski w Katowicach
marta.ples@us.edu.pl

⁵⁴ Błocian I., Dybel P., Ples-Bęben M., « Cogito et le monde des images. Entretien avec Paweł Dybel », *Bachelard Studies – Études Bachelardiennes – Studi Bachelardiani*, 2021, n° 2, p. 198-199.

⁵⁵ Bachelard G., *La poétique de la rêverie*..., s. 191.

⁵⁶ Cf. Błocian I., Morawska K., Ples-Bęben M., *Gaston Bachelard i filozofie obrazu. Psychologiczne i społeczno-polityczne aspekty obrazowości*, Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2018, p. 41-42.

Bibliographie:

- Bachelard G., *La dialectique de la durée*, Paris, PUF, 2013.
- Bachelard G., *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1938.
- Bachelard G., *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1968.
- Bachelard G., *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 2012.
- Bachelard G., *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1949.
- Bachelard G., *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Librairie Jose Corti, 1942.
- Bielik-Robson A., *Nieświadomość – kreacja kartezjanizmu*, in: « Nieświadomość jako kategoria filozoficzna », Motycka A., Wrzosek W. (ed.), Warszawa, IFiS PAN, 2000, p. 26-30.
- Błocian I., *Psychoanalityczne wykładnie mitu. Freud, Jung, Fromm*, Warszawa, Eneteia, 2010.
- Błocian I., Dybel P., Ples-Bęben M., « Cogito et le monde des images. Entretien avec Paweł Dybel », *Bachelard Studies – Études Bachelardiennes – Studi Bachelardiani*, 2021, n° 2, p. 197-206.
- Błocian I., Morawska K., Ples-Bęben M., *Gaston Bachelard i filozofie obrazu. Psychologiczne i społeczno-polityczne aspekty obrazowości*, Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2018.
- Błoński J., « Przedmowa », in: Bachelard G., *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*, trad. Chudak H., Tatarkiewicz A., Warszawa, PIW, 1975, p. 5-24.
- Castelão-Lawless T., « La presence de la psychologie analytique de C.G. Jung dans l'épistémologie de *La formation de l'esprit scientifique* et de *La psychanalyse du feu* », in: *L'imaginaire du feu. Approches bachelardiennes*, M. Courtois (ed.), Dijon, Jacques André Editeur, 2007, p. 31-38.
- Czarnocka M., « Nowożytnie pojęcie podmiotu i jego współczesne erozje », in: *Wiedza a podmiotowość*, Motycka A. (ed.), Warszawa, IFiS PAN, 1998, p. 31-44.
- Dobraczyński B., *Ciemna strona psychiki. Geneza i historia idei nieświadomości*, Kraków, Uniwersytet Jagielloński, 1993.
- Domingues J., « Lúcio Pinheiro dos Santos et la rythmanalyse », *Cahiers Gaston Bachelard*, n° 4, 2001, p. 105-115.
- Głowiński M., « Wprowadzenie », *Pamiętnik Literacki*, 1971, n° 62/2, p. 175-187.
- Kapusta A., « Genealogia nieświadomości », in: *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, A. Motycka, W. Wrzosek (ed.), Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 2000, p. 141-149.
- Kowalska M., « Wstęp. Dialektyka bycia sobą », in: Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, trad. Chełstowski B., Warszawa, PWN, 2003, p. VII-XXXVII.
- Motycka A., *Nauka a nieświadomość. Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*, Wrocław, Leopoldinum, 1998.
- Poirier J., « Gaston Bachelard entre Freud et Jung in Les Lettres françaises et la psychanalyse (1900-1945) », *Bachelard Studies – Études Bachelardiennes – Studi Bachelardiani*, n° 2, 2021, p. 165-172.
- Szkoła Genewska w krytyce. Antologia*, Chudak H., Naliwajek Z., Żurowska J. (ed.), Warszawa, PWN, 1998.
- Wróbel S., *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2012.

Gaspare Polizzi

Per una genealogia della fenomenotecnica

Tra le varie interpretazioni dell'epistemologia di Gaston Bachelard trova oggi largo spazio una lettura costruttivista di stampo matematico¹, volta a riconoscere il legame tra il matematismo di Bachelard e la filosofia matematica del suo maestro Léon Brunschvicg, autore di *Les étapes de la philosophie mathématique* (1912), e indirizzata verso il concetto, ritenuto centrale, di "induzione matematica", considerata «la cifra che percorre l'intera opera di Bachelard (e non solo la parte epistemologica)», un vero e proprio principio metodologico «che consente d'inferire l'esistenza di realtà fisiche», come anche «certe dinamiche immaginarie nello spirito del lettore»². Si tratta di un'interpretazione "forte", che trova vari appigli nei testi epistemologici di Bachelard, a partire dalla prima tesi di dottorato, *l'Essai sur la connaissance approchée* (1927), ma che – a mio avviso – deve tenere in maggior conto la formazione più propriamente chimica e sperimentale di Bachelard e le espressioni più mature della sua epistemologia, rintracciabili nei due volumi *Le rationalisme appliqué* (1949) e *Le matérialisme rationnel* (1953), oltre che in *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine* (1937) e in *L'activité rationaliste de la physique contemporaine* (1951)³. La

¹ È la lettura, variamente articolata, di Charles Alunni, che si incentra sulla dimensione matematica dell'epistemologia bachelardiana. Cfr. Alunni, C., *Gaston Bachelard, ancora e ancora*, in Bachelard, G., *Metafisica della matematica*, a cura di C. Alunni, G. Ienna, Roma, Castelveccchi, 2016, pp. 19-40; cfr. anche, nello stesso volume, Ienna, G., *Presentazione*, pp. 5-18, che sottolinea come «[r]ipartire l'attenzione sul rapporto della filosofia di Bachelard con quella di Brunschvicg ci permette sia di risalire alle origini della correlazione fra spinozismo e riflessione sulle matematiche (in Cavaillès e Desanti soprattutto) sia a quelle del pensiero francese del xx secolo tout court» (*ivi*, p. 16).

² Abramo, M.R., *Nota introduttiva. Nel bel mezzo di un discorso sul metodo*, in Bachelard, G., *Il valore induttivo della relatività*, a cura di M.R. Abramo, Milano-Udine, Mimesis, 2024, pp. 23, 19, n. 15 [*La valeur inductive de la relativité*, Paris, Vrin, 1929].

³ Cfr. Bachelard, G., *L'esperienza dello spazio nella fisica contemporanea*, tr. it. di M.R. Abramo, Messina, A. Siciliano, 2002 [*L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine*, Paris, Alcan, 1937]; Bachelard, G., *Il razionalismo applicato*, tr. it. di M. Giannuzzi Bruno, L. Semerari, Bari, Dedalo, 1975 [*Le rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1949]; Bachelard, G., *L'attività razionalista della fisica contemporanea*, a cura di F. Bonicalzi, tr. it. di C. Maggioni, Milano, Jaca Book, 1985 [*L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, PUF, 1951]; Ba-

dimensione sperimentale e costruttiva del “materialismo razionale” di Bachelard è ben riconoscibile nella sua operazione di messa in relazione dinamica e dialettica delle tradizioni metafisiche dell’idealismo, acquisito soprattutto da Brunschvicg, e del realismo, fatto proprio attraverso l’insegnamento di Abel Rey⁴, che converge in un’epistemologia del “razionalismo applicato” o “materialismo tecnico”. Nel noto diagramma vettoriale proposto in *Le rationalisme appliqué* (1949)⁵ Bachelard propone una dinamica costruttiva della sua epistemologia applicata nella quale il “razionalismo applicato” e il “materialismo tecnico” si distinguono soltanto in virtù dell’opposta linea vettoriale che li produce, per incontrarsi come sinonimi al centro, superando le opposizioni schematiche e metafisiche, abbandonate nella sua epistemologia dinamica e storica. Bachelard svuota di senso le etichette filosofiche classiche di materialismo e razionalismo aggiungendovi rispettivamente gli aggettivi “applicato” e “tecnico” e fornendone, in *Le matérialisme rationnel*, una definizione unitaria e sintetica. Tale sintesi vettoriale rappresenta graficamente una razionalità pluralista, dialettica, aperta e dinamica, capace di cogliere il fluire della realizzazione razionale approssimata propria delle scienze, nella quale le due espressioni «permettono di correggersi reciprocamente fino ad indicare la capacità di accedere razionalmente alla realtà svelandone la complessa struttura»⁶.

In tale prospettiva assume, a mio avviso, un rilievo peculiare il concetto di “fenomenotecnica”,

una nozione coniata con un neologismo “buffo” (Voisin) e “parodistico” (Lecourt), ma che esprime bene l’idea della conoscenza scientifica come superamento del punto di vista meramente descrittivistico – punto di vista che Bachelard ritiene essere anche il limite del pensiero fenomenologico – e vista come processo costruttivo di realtà concrete, di oggetti – come le particelle della microfisica o le sostanze chimiche –, considerati il risultato insieme della creazione teorica e dell’intervento tecnico⁷.

chelard, G., *Il materialismo razionale*, tr. it. di L. Semerari, Bari, Dedalo, 1975 [*Le matérialisme rationnel*, Paris, PUF, 1953].

⁴ Pietro Redondi ha segnalato con precisione il legame con Rey: «se l’epistemologia di Bachelard appare pervasa, come suo carattere precipuo, da una profonda vocazione di razionalismo sperimentale, o applicato, se ne può trovare una fonte ispiratrice, e forse non la minore, in questa visione epistemologica di Rey: “Il fatto – scrive ancora Rey – non si distingue più dal diritto, perché si lascia trasformare in diritto. Questo paradosso può essere la massima di una filosofia nuova: sarà un razionalismo nuovo, caratterizzato dalla sua fede nella scienza sperimentale, la sintesi dell’empirismo e del razionalismo antichi” [A. Rey, *La théorie physique chez les physiciens contemporaines*, Paris, Alcan, 1907]» (Redondi, P., *Epistemologia e storia della scienza. Le svolte teoriche da Duhem a Bachelard*, Milano, Feltrinelli, 1978, p. 94).

⁵ Bachelard, G., *Il razionalismo applicato*, cit., p. 10.

⁶ Bonicalzi, F., *Leggere Bachelard. Le ragioni del sapere*, Milano, Jaca Book, 2007, p. 31.

⁷ Vinti, C., *Il soggetto qualunque. Gaston Bachelard fenomenologo della soggettività epistémica*, Napoli, ESI, 1997, p. 659 (cfr. anche la n. 47 per i rinvii bibliografici). Carlo Vinti è tornato sul tema in «Une conscience spécifiquement matérialiste». *Rileggendo Phénoménologie et matérialité*, “Studi Bachelardiani”, n°1, 2021, pp. 93-114, dove si sofferma sull’*Introduction a Le matérialisme rationnel* e fa il punto sul «materialismo evoluto» di Bachelard.

E più in generale si ritrova un orientamento che valorizza il “materialismo applicato” delle scienze fisico-chimiche e matematiche del Novecento, riconoscendo nei fenomeni gli “effetti” di una costruzione insieme teorica e tecnica. Cercherò di descrivere la genealogia di tale orientamento soffermandomi sulla prima tesi di dottorato, l'*Essai sur la connaissance approchée* (1927) e sul saggio *Noumène et microphysique* (1931-1932) e discutendo in conclusione le diverse interpretazioni della “fenomenotecnica”.

Il termine – è noto⁸ – compare per la prima volta in *Noumène et microphysique*⁹, nel contesto di una valorizzazione del «succès de la recherche rationnelle» in microfisica, che smentisce il culto empiristico per un fenomeno confinato in una «phénoménographie» e conduce a una «nouménologie» che «éclaire une phénoménoteknique par laquelle des phénomènes nouveaux sont, non pas simplement trouvés, mais inventés, mais construits de toutes pièces»¹⁰. Avremo modo di tornare sul nesso noumenologia-fenomenotecnica, essenziale per comprendere il significato del secondo concetto¹¹, e su questo saggio, che si inserisce in un vivace dibattito “metafisico” promosso dall’annuario “Recherches Philosophiques”, fondato nel 1931 da Alexandre Koyré, in collaborazione con lo storico delle religioni Henri Charles Puech e lo psicologo di origini rumene Albert Spaier, curatore della sezione di filosofia della scienza, spentosi prematuramente nel 1934.

⁸ Le più recenti indagini sul tema, delle quali discuterò in conclusione, si ritrovano in Donatiello, P., Galofaro, F., Ienna, G. (eds.), *Il senso della tecnica. Saggi su Bachelard*, Bologna, Esculapio, 2017. Cfr. anche Chimisso, C., *From Phenomenology to Phenomenoteknique: the Role of Early Twentieth-Century Physics in Gaston Bachelard's Philosophy*, “Studies in History and Philosophy of Science”, Vol. 39, n°3, 2008, pp. 384-392; Castelão, T., *La création et le développement de la phénoménoteknique dans l'œuvre de Gaston Bachelard*, “Cahiers Gaston Bachelard”, n°1, 1998, pp. 49-57; Rheinberger, H.-J., *Gaston Bachelard and the Notion of “Phenomenoteknique”*, “Perspectives on Science”, n°3, 2005, pp. 313-328. Per uno sguardo d’insieme cfr. anche Bontems, V., *Bachelard*, tr. it. di G. Carozzini, Milano-Udine, Mimesis, 2016.

⁹ Bachelard, G., *Noumène et microphysique*, “Recherches Philosophiques”, n°1, 1931-1932, pp. 55-65, ora in Id., *Études*, Paris, Vrin, 1970, pp. 11-24, tr. it. parziale di M. Chiappini, *Noumeno e microfisica*, in *La ragione scientifica*, a cura di G. Sertoli, Verona, Bertani, 1974, pp. 218-225 e integrale in Bachelard, G., *Studi di filosofia della scienza*, a cura di A. Cavazzini, Milano-Udine, Mimesis, 2006, pp. 53-62. Georges Canguilhem ha definito la fenomenotecnica una vera e propria “categoria di pensiero”: il termine «deviendra, à partir de 1934, une catégorie fondamentale de l'épistémologie de Bachelard, progressivement plus défiante à l'égard de toute phénoménoteknologie du savoir. Bachelard le montre, par exemple, en célébrant la relève de la métaphysique par la “métatechnique d'une nature artificielle”» (Canguilhem, G., *Présentation*, in G. Bachelard, *Études*, cit., pp. 7-10, p. 8).

¹⁰ Id., *Noumène et microphysique*, cit., pp. 18-19, 58.

¹¹ Sul legame inscindibile tra noumenologia e fenomenotecnica condivido la tesi di Castellana: «Pertanto l'introduzione nel lessico filosofico-scientifico del termine *fenomenotecnica*, che non va separato da quello contestuale di *noumenotecnica* per essere compreso nel suo vero spessore epistemico, non è il risultato di una presa di posizione stravagante o eccentrica, ma si inserisce in questo percorso teso a far risaltare l'enriquesiano “significato qualitativo discontinuo” della scienza contemporanea e della microfisica in particolare, la cui prima caratteristica di fondo è di essere frutto di un processo di matematizzazione crescente e di costruzione continua dei suoi specifici oggetti e delle sue “realtà” più profonde» (Castellana, G., *Il pluralismo coerente della fenomenotecnica contemporanea*, in P. Donatiello, F. Galofaro, G. Ienna (eds.), *Il senso della tecnica*, cit., p. 44).

Una “realizzazione approssimata”

Guardiamo innanzitutto alla riflessione bachelardiana sul ruolo del fenomeno nella nuova fisico-matematica quale viene presentata nell'*Essai sur la connaissance approchée*. Nel capitolo II del libro I (*La rettificazione dei concetti*) Bachelard richiama la «rivoluzione riemaniana» che produce una matematica in grado di descrivere, tramite equazioni differenziali, le proprietà differenziali dei fenomeni, «che come è noto mettono in gioco differenze evanescenti, esprimono invece rapporti che sono sostenuti effettivamente dal fenomeno in evoluzione»: la loro registrazione «è forse la nostra unica possibilità di vettorializzare la nostra conoscenza»¹². Qui Bachelard rischia una non facile analogia tra la realtà vettoriale dei fenomeni nel mondo e quella della nostra mente: «A questo riguardo noi disponiamo in fondo di una vera e propria potenza, poiché il nostro spirito, proprio come il mondo, ha la simmetria di un vettore ed è perfettamente capace di seguire l'evoluzione dei fenomeni in un'evoluzione simulata»¹³. La descrizione differenziale dei fenomeni in evoluzione è possibile perché è stata elaborata una nuova matematica che riflette meglio le procedure della nostra conoscenza e consente di «scendere pazientemente nell'infinitamente piccolo qualitativo», pervenendo all'individualità del fenomeno: «Una conoscenza stimolata dai metodi dell'approssimazione potrà seguire il fenomeno fin nella sua individualità e nel suo movimento proprio»¹⁴.

L'attenzione alle «molteplicità che qualificano il fenomeno» è richiamata nel III capitolo (*Ordine e qualità*), con la sottolineatura dell'impossibilità di arrivare alla «conoscenza esatta di una realtà, poiché la coincidenza fra pensiero e realtà è un'autentica mostruosità epistemologica»¹⁵; la filosofia dell'approssimazione teorizzata nel volume consente di aver «coscienza dei limiti che condizionano lo sviluppo qualitativo o quantitativo del fenomeno»¹⁶ e di avere un approccio dialettico con il reale che riconosca l'impossibilità di una conoscenza esatta.

Gli aspetti più propriamente tecnici della filosofia dell'approssimazione vengono trattati nei capitoli IV (*I problemi della misura sperimentale*), VII (*Le leggi approssimate e i vari problemi della semplificazione in fisica*) e IX (*Conoscenza e tecnica. Il razionalismo approssimato*) del libro II. Nell'affrontare la nuova consistenza della misura sperimentale nella fisica atomica, specificamente nell'analisi del *packing effect* (effetto di composizione) prodotto dalla formazione di un atomo di idrogeno, Bachelard segnala come l'esperimento è «uno stato sintetico sperimentale non è altro che un punto di vista su un insieme»¹⁷. Ed è proprio il micro-fenomeno,

¹² Bachelard, G., *Saggio sulla conoscenza approssimata*, a cura di E. Castelli Gattinara, Milano-Udine, Mimesis, 2016, p. 30.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ivi*, p. 37.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ivi*, p. 44.

«l'atomo sperimentale», con il suo portato di raffinata strumentazione tecnica, a richiedere un salto nell'orientamento epistemologico, che non potrà più intenderlo come un dato, ma dovrà concepirlo come «un esperimento, un fatto»¹⁸.

Neppure in questo volume fortemente incentrato sul razionalismo matematico Bachelard dimentica quanto la chimica o l'elettromagnetismo possano agire sulla complessità intrinseca della costruzione sperimentale del micro-fenomeno:

Nella chimica, per esempio, un'impurità allo stato di traccia insignificante può stravolgere un esperimento. Nell'elettricità statica, un supporto pulito male può occultare un fenomeno. L'esperienza elettrica, sotto questo aspetto, non è ancora riuscita ad analizzare completamente e correttamente le qualità implicate. Ancora non conosciamo chiaramente e distintamente le condizioni pratiche dell'isolamento elettrico, perché in questo fenomeno certe piccole variabili hanno effetti molto grandi¹⁹.

Il richiamo alla fisica atomica è motivato in Bachelard anche dalla contrapposizione tra esperienza comune ed esperienza scientifica, che si presenterà come un pilastro della sua filosofia, e dal rilievo che assume il fenomeno complesso quale emerge dalla sperimentazione microfisica, trattato nel capitolo VII. «Lo sforzo analitico che disperde le proprietà fenomeniche nei diversi capitoli della fisica e dà al fenomeno scientifico un carattere tanto diverso dal fenomeno comune» richiede una diversificazione delle pratiche di laboratorio, tale che «[l]a temperatura verrà studiata dalla dilatazione, la corrente dal peso dell'elettrolito scomposto, l'indice di rifrazione dalla deviazione dei raggi»²⁰; esso è recuperabile soltanto tardivamente in una sintesi a posteriori. Una divaricazione, quella che allontana il fenomeno scientifico, e specificamente microfisico, dal fenomeno comune, tale da produrre una vera e propria incapacità – scrive Bachelard richiamando una considerazione del “padre della fisica nucleare” Ernest Rutherford – di «comprendere completamente i processi atomici», se non attraverso il ricorso a metafore ambigue e primitive. Ciò avviene soprattutto – ed è questo aspetto tecnico che qui interessa sottolineare – perché «non è stato ancora forgiato il materiale per una spiegazione coerente al suo ordine di grandezza»²¹.

Il capitolo che maggiormente interessa per questa ricostruzione delle radici teoriche della fenomenotecnica è il IX, il cui sottotitolo, reso in italiano con *Il razionalismo approssimato*, mal si attaglia all'originale francese – *La réalisation approchée* – che mette invece in evidenza l'operazione di “realizzazione” prodotta dalla tecnica nel procedimento della conoscenza scientifica novecentesca. Non è casuale l'enfasi posta da Bachelard sulla strutturazione tecnica dell'industria nel taylorismo, ritenuta esemplare per comprendere la struttura della nuova scienza. Enfasi che mette al centro la procedura “realizzatrice” della tecnica, l'evidenza della sua produzione dell'oggetto scientifico che le consente di presentarsi oggi come «l'elemento deci-

¹⁸ *Ivi*, p. 47.

¹⁹ *Ivi*, p. 62.

²⁰ *Ivi*, p. 67.

²¹ *Ivi*, p. 69. Bachelard si avvale qui di una riflessione contenuta in Jeans, J.H., *Théorie du rayonnement et des quanta*, tr. fr. di G. Juvet, Paris, Blanchard, 1925, p. 3.

sivo della conoscenza scientifica» e di permettere «allo scienziato – con le parole di Henri Poincaré – di acquisire fiducia in se stesso, oltre ad aprirgli un campo d’esperienza immenso»: «[L]a tecnica invece realizza pienamente il suo oggetto, e quest’oggetto, per nascere, ha dovuto soddisfare condizioni talmente numerose ed eterogenee che si sottrae alle obiezioni di tutti gli scetticismi. È una prova di fatto, in tutta l’accezione del termine. O meglio, è l’elemento decisivo della conoscenza scientifica»²². La stabilità della realizzazione tecnica, che consente la produzione in serie, possiede una valenza filosofica generale, si presenta insieme come causa formale aristotelica e come «collezione di idee platoniche»:

è un’applicazione della causa formale aristotelica. La causa vi è infatti realmente agente e organizza la materia. Traduce il suo atto con singolare chiarezza e con una tale economia di tratti, di mezzi e di materia che il generale lo si può vedere al primo colpo, senza che ci sia bisogno di trovarlo grazie all’eliminazione progressiva del dettaglio. Il Museo dell’industrializzazione, pieno di “modelli” di fonderie o di vetrerie, è una vera e propria collezione di idee platoniche. È la riserva dei generi, la storia estetica della fabbricazione. Nell’industria moderna i tipi tendono ad avvicinarsi agli schemi. Le decorazioni conservano senza dubbio certi motivi tradizionali, ma questi vengono lavorati seguendo un programma di stilizzazione che usa il dettaglio in funzione dell’insieme. L’oggetto non ha orrore della replica, perché l’idea non vi viene dispersa nei vari campioni, ma continua a manifestarsi interamente in ognuno di essi, con tutta la sua armonia e la sua eleganza²³.

Appare qui una riflessione sul ruolo del dettaglio che avrà una larga espansione nei saggi *Noumène et microphysique* e *Le monde comme caprice et miniature*, pubblicati rispettivamente nel 1932 e nel 1934 sulle “Recherches philosophiques”, ma che trova una sua prima espressione già qui, nei capitoli XIV (*Oggettività e rettificazione. Il ruolo del dettaglio nell’oggettività*) e XVII (*Rettificazione e realtà*) del libro IV, e sulla quale mi sono già ampiamente soffermato²⁴.

L’empirismo tecnico non può considerarsi un anti-empirismo, come ritengono alcuni interpreti²⁵, ma non ha nulla a che fare con il tradizionale empirismo filoso-

²² Bachelard, G., *Saggio sulla conoscenza approssimata*, cit., p. 93. Riporto integralmente la citazione di Poincaré: «se mi compiaccio dello sviluppo industriale, non è soltanto perché esso fornisce un facile argomento agli avvocati della scienza; ma soprattutto perché dà allo scienziato la fede in se stesso e anche perché gli offre un campo di esperienza immensa, nella quale urta contro forze troppo grandi per potere dare un *coup de pousse*. Senza questa zavorra, chi sa se egli lascerebbe la terra, o se non cadrebbe piuttosto in disperazione credendo di non avere fatto che un sogno?» (Poincaré, H., *Il valore della scienza*, a cura di G. Polizzi, Firenze, La Nuova Italia, 1994, p. 160).

²³ Bachelard, G., *Saggio sulla conoscenza approssimata*, cit., p. 94.

²⁴ Id., *Le monde comme caprice et miniature*, “Recherches philosophiques”, n°3, 1933-1934, pp. 306-320, ora in Id., *Études*, cit., pp. 25-43 (tr. it. parziale in Id., *La ragione scientifica*, cit., pp. 511-518 e in Id., *Il mondo come capriccio e miniatura*, a cura di F. Conte, Milano, Gallone, 1997, pp. 5-11). Cfr. il mio *Esperienza del dettaglio e logica della miniatura. Surrationalismo e surrealismo in Bachelard*, “Bachelardiana”, n°1, 2006, pp. 105-121, ora in Polizzi, G., *La filosofia di Gaston Bachelard. Tempi, spazi, elementi*, Pisa, ETS, 2015, pp. 13-48.

²⁵ È il caso di Mario Castellana: «Bachelard così spinge al massimo questa forma di anti-empirismo sino a ribaltare completamente ogni visione della conoscenza empirica, tale da

fico, perché si presenta un livello di generalità speculativa non diverso da quello della fisica teorica o della matematica:

Il medesimo ideale di esattezza, di precisione e di generalità che c'è nella scienza speculativa lo si ritrova sia nella determinazione della calibrazione e della definizione dei pezzi, sia nella tolleranza ammessa rispetto alla fluttuazione delle loro caratteristiche, sia nella verifica progressiva nel corso della loro manifattura oppure nella teoria del montaggio razionale²⁶.

A differenza della scienza speculativa, però, la tecnica non «fronteggia l'irrazionalità fondamentale dei dati», ma impone una sua razionalità alla materia: «[n]ella tecnica, il fine s'integra realmente nell'essere che lo realizza; ne costituisce l'elemento principale, e questa volta il "ciò ha da essere" non risuona più come un'esigenza logica, ma come un ordine. L'elemento descrittivo deve quindi cedere il posto all'elemento normativo»²⁷. L'empirismo tecnico possiede, per Bachelard, una compiuta epistemologia, che si contrappone all'esperienza comune: «ha per lo meno delle regole talmente definite che diventa un metodo vero e proprio, sostenuto integralmente da uno sforzo teorico»²⁸.

L'elogio della *réalisation approchée* prodotta dalla tecnica industriale si mescola con quello del taylorismo; possiamo supporre che oggi Bachelard avrebbe ricercato un'attenta validazione epistemologica del valore razionale aggiunto prodotto dalla diffusione dell'intelligenza artificiale. In ogni caso, in queste pagine si riconoscono in chiaro gli elementi costitutivi di quell'empirismo tecnico che pone al centro la «pratica laboratoriale»: «[n]ella pratica laboratoriale, l'intuizione che guida il fisico fa corpo con l'esperienza che la verifica. La forza della verifica rifluisce nelle idee sperimentali esaminate, le completa, le chiarisce e, portandolo a compimento, crea il sistema. Senza di lei, la teoria sarebbe un sogno di più nella mente dello scienziato»²⁹.

costituire un asse di non ritorno per l'epistemologia contemporanea con risvolti di natura ontologica dove anche tale esigenza è costretta a convertirsi, ad operare dentro di sé un cambiamento di senso in quanto, come dice in *Le rationalisme appliqué* sulla scia dello scienziato inglese Priestley, «nel regno del pensiero scientifico, ogni *rischio* è metafisico perché investe sia la metafisica del pensiero che la metafisica della realtà» (Castellana, M., *Il pluralismo coerente della fenomenotecnica contemporanea* in P. Donatiello, F. Galofaro, G. Ienna G. (eds.), *Il senso della tecnica*, cit., pp. 49-50).

²⁶ Bachelard, G., *Saggio sulla conoscenza approssimata*, cit., p. 95.

²⁷ *Ivi*, pp. 95-96.

²⁸ *Ivi*, p. 97. L'esemplificazione con la macchina per cucire illumina tale contrapposizione: «[n]ella tecnica e nella vita comune gli stessi termini non dicono le stesse cose. L'esperienza comune il più delle volte non va oltre se stessa, ed è il massimo del proprio progresso. L'esperienza tecnica deve impegnarsi quindi per altre strade. "Per molto tempo – scrive Reuleaux – gli sforzi fatti per la creazione della macchina da cucire sono rimasti infruttuosi perché ci si ostinava a voler riprodurre la cucitura a mano; ma a partire dal momento in cui si è deciso di introdurre un nuovo modo di cucire che avesse un rapporto migliore con le esigenze meccaniche, l'incanto si è rotto e la macchina da cucire non ha tardato a entrare nel dominio della pratica"» (*Ibidem*).

²⁹ *Ivi*, p. 151.

L'individuazione «nel fenomeno stesso dei livelli, ossia dei quanti d'interazione», racchiusa nella conclusione apre «una dimensione nuova e profonda alla fenomenologia», inaugura «una fenomenologia su livelli diversi»³⁰, si risolve in «*un realismo senza sostanza* che si presenta come una categoria del pensiero, e come del tutto funzionale» e che trova la sua efficacia nell'«estensione dei movimenti di approssimazione»³¹. Bachelard non esista a identificare, in definitiva, rettificazione e realtà, approssimazione e realizzazione tecnica funzionale a uno scopo:

La rettificazione è una realtà, o meglio è la vera e propria realtà epistemologica, perché è il pensiero nel suo atto, nel suo dinamismo profondo. Il pensiero non lo si può spiegare facendo l'inventario delle sue acquisizioni, perché lo percorre una forza di cui bisogna rendere conto. D'altra parte, una forza la si spiega per bene indicandone il senso, lo scopo. Il termine cui tendono le determinazioni sperimentali può venire affermato già da quando si applicano allo schema di un'approssimazione. L'approssimazione è l'oggettivazione incompiuta, ma è l'oggettivazione prudente, feconda, veramente razionale, perché consapevole al tempo stesso della propria insufficienza e del proprio progresso³².

Dato che i pragmatismi e i fenomenismi tradizionali rimangono alla superficie dei fenomeni, bisogna indagare in profondità sui modi di rivelazione dei fenomeni, sui loro diversi livelli di oggettivazione. Sarà questo l'impegno teoretico che, con il nome di fenomenotecnica, sostanzierà a partire dal 1931 l'orientamento epistemologico bachelardiano sulla microfisica.

Noumeno e microfisica

L'affermazione di un'epistemologia caratterizzata dalla fenomenotecnica si consolida – come ho ricordato – nel saggio *Noumène et microphysique* destinato al primo annuario delle “Recherches philosophiques” (1931-1932), che costituì un luogo privilegiato del dibattito filosofico francese negli anni Trenta del secolo scorso.

Il primo fascicolo delle “Recherches philosophiques” dedica la prima sezione alle *Tendances actuelles de la métaphysique*, presentando, nel seguente ordine, i saggi di Jean Wahl *Vers le concret*, Albert Spaier *Pensée et étendue*, Bachelard, Jean Baruzi *Introduction à des recherches sur le langage mystique* e *De la nature de la cause* e la prima traduzione francese, a cura di André Bessey, dell'importante scritto di Martin Heidegger *Vom Wesen des Grundes* (1929)³³. Il fascicolo si apre quindi con una riflessione sullo stato della metafisica in Francia e all'estero, per la quale – scri-

³⁰ *Ivi*, p. 163.

³¹ *Ivi*, p. 164.

³² *Ivi*, pp. 164-165.

³³ Edizione italiana: Heidegger, M., *Dell'essenza del fondamento*, tr. it. di P. Chiodi, Milano, Bocca, 1952. Heidegger nel 1929 pubblicò anche la prolusione *Was ist Metaphysik?* e *Kant und das Problem der Metaphysik*. Nel fascicolo segue una sottosezione dal titolo *Symposium sur l'irrationnel*, contenente i contributi di Müller-Freinfels, R., *Rationalisme et irrationalisme*; Johan, R., *La raison et l'irrationnel chez M.E. Meyerson*; Spaier, A., *Sur la notion d'irrationnel*. Sulla distanza tra Bachelard e Heidegger si è di recente soffermato Enrico Castelli Gattinara: cfr. Castelli Gat-

vono i direttori nell'*Avertissement* – «nous ouvrons cette Revue non seulement aux travaux d'allure définitive, mais encore à des recherches en cours»³⁴; il saggio di Bachelard si presenta insieme come l'unico contributo di “filosofia della scienza” e come l'unico saggio che non fa parte di un volume *in fieri*.

Il saggio di Wahl *Vers le concret* costituirà la *Préface* al volume *Vers le concret. Études d'histoire de philosophie contemporaine*³⁵. Jean Wahl segna con esso il distacco dalla generazione filosofica delle cosiddette “tre B” (Henri Bergson, Émile Boutroux e Brunschvicg) e l'esigenza di un ritorno al concreto: «[l]a compromissione di molti intellettuali – tra cui proprio Bergson – con la propaganda bellica e, insieme, la sentita necessità di una teoria filosofica meno letteraria, astratta e borghese, maggiormente legata alla prassi e alla militanza, stavano portando le nuove generazioni a fare piazza pulita dei propri antichi padri»³⁶. L'esigenza di un ritorno della filosofia al concreto, nel distacco dall'assoluto hegeliano, comporta per Wahl la rivalutazione dell'esperienza in sé e orienta un'originale speculazione metafisica verso una direzione mistica e poetica, pur mantenendosi in consonanza con il pensiero bergsoniano. Ne fa fede la conclusione del saggio, che coniuga le dottrine contraddittorie del materialismo e del misticismo:

L'esprit est mouvement, tournoiement, tournoi entre des force contraires. Rien d'assuré ne peut le satisfaire. Et la satisfaction moins que tout autre chose. Il sait les vérités des doctrines contradictoires. Le matérialisme, pourvu qu'il soit grossier, lui apporte des éléments en un sens aussi précieux que ceux de l'expérience mystique. Il sait nier tout, et parfois se nier soi-même, se ravaler, se placer comme une chose parmi les choses. Il sait aussi qu'il est puissance de dépasser tout³⁷.

Si potrebbe dire che la metafisica dell'empirismo immanentista di Wahl costituisca una risposta alla crisi della metafisica alternativa all'epistemologia dell'empirismo tecnico di Bachelard.

Una testimonianza indiretta di tale divaricazione la si ritrova nella recensione di Spaier al più recente libro di Bachelard, *La valeur inductive de la relativité* (1929)³⁸, nella quale il recensore individua puntualmente l'interpretazione teorica della teoria

tinara, E. Bachelard e Heidegger a confronto su tecnica, scienza e ontologia, in P. Donatiello, F. Galofaro, G. Ienna (eds.), *Il senso della tecnica*, cit., pp. 77-93.

³⁴ AA.VV., *Avertissement*, “Recherches philosophiques”, n°1, 1931-1932, pp. VII-VIII, p. VII.

³⁵ Wahl, J., *Verso il concreto. Studi di filosofia contemporanea William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, a cura di G. Piatti, Milano-Udine, Mimesis, 2020 [*Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Paris, Vrin, 1932]. Parimenti il saggio di Spaier «est tiré d'un ouvrage qui doit paraître prochainement sous le même titre à la librairie Boivin et Ce.», “Recherches philosophiques”, n°1, 1931-1932, p. 21; in realtà il titolo sarà *La pensée concrète. Essai sur le symbolisme intellectuel*, Paris, Alcan, 1927; quello di Baruzi rinvia a un libro in preparazione (*Recherches sur le langage mystique*) pubblicato soltanto postumo con il titolo *L'intelligence mystique*, Paris, Éditions Berg International, 1986.

³⁶ Piatti, G., *Verso un'altra metafisica? Jean Wahl sulla via del concreto*, in J. Wahl, *Verso il concreto*, cit., p. 14.

³⁷ Wahl, J., *Vers le concret*, “Recherches philosophiques”, n°1, 1931-1932, p. 20.

³⁸ Bachelard, G., *La valeur inductive de la relativité*, “Recherches philosophiques”, n°1, 1931-1932, pp. 368-373.

della relatività fornita da Bachelard a partire dal concetto di “intuizione matematica”, lontano da ogni dimensione sperimentale. Il dinamismo costruttivista che orienterebbe, per Bachelard, la dimensione matematica della teoria di Albert Einstein collide – a detta di Spaier – con la dimensione “assoluta” degli invarianti relativistici – «[e]t, d'une façon générale, M. Bachelard rappelle insuffisamment quelle place tiennent les absolus physiques dans la Relativité»³⁹ – e rende la sua interpretazione poco adatta a comprendere la tensione verso l'invarianza propria della fisico-matematica di Einstein; «s'orientant vers un idéalisme voisin de celui de M. Léon Brunschvicg, tient la raison pour véritablement créatrice de cette objectivité, qu'elle conquiert peu à peu»⁴⁰. Forse, conclude Spaier, il metodo della teoria della relatività sarebbe il contrario dell'induzione matematica proposta da Bachelard:

N'est-ce pas là le tournant où, quittant la Relativité pour d'autres aspirations, M. Bachelard voit dans la recherche des invariants absolus seulement l'envers de la méthode, quand c'en est bien l'endroit? Nous voici amenés à l'idéalisme que M. Bachelard veut couvrir de l'autorité de la doctrine physique⁴¹.

Il dinamismo matematizzante e costruttivista di Bachelard si allontana decisamente dalla fisica relativistica, ma anche dalla nuova via metafisica verso il concreto proposta da Wahl.

A questo proposito è opportuno aprire una parentesi su quest'opera, oggetto di recente di una polemica tra Alunni e Daniel Parochia, editore della prima edizione del libro dopo la morte di Bachelard, che non aveva voluto ripubblicarla in vita, e della figlia Suzanne, che ne ha impedito la ristampa richiamandosi alle volontà del padre. Alunni dedica un saggio alla critica della tesi di Parochia secondo il quale vi è una rottura, e una contraddizione, tra il concetto di “induzione matematica”, centrale in *La valeur inductive de la relativité*, e quello di fenomenotecnica⁴². Contro Parochia, che vede in *Le rationalisme appliqué* il momento di rottura rispetto al precedente matematismo e il passaggio definitivo alla fenomenotecnica, Alunni sostiene: «dans ce texte, Bachelard ne tourne absolument pas le dos à la Relativité au nom d'une supériorité phénoménotechnique de la physique quantique, et d'une moindre abstraction ! Tout au contraire, la mécanique quantique apparaît comme plus abstraite encore, répondant à un principe plus profond et moins dérivé»⁴³. E

³⁹ *Ivi*, p. 370.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 371-372.

⁴¹ *Ivi*, p. 371.

⁴² Si tratta di Alunni, C., *La valeur inductive de la relativité contre la Phénoménotechnique. L'étrange dispositif de Daniel Parochia*, in P. Donatiello, F. Galofaro, G. Ienna (eds.), *Il senso della tecnica*, cit., pp. 59-76, ma cfr. anche Alunni, C., *Relativités et puissances spectrales chez Gaston Bachelard*, “Revue de synthèse”, n°1, 1999, pp. 73-110, quindi riedito, in una versione rielaborata, in Id., *Spectres de Bachelard. Gaston Bachelard et l'École surrationaliste*, Paris, Hermann, 2018, pp. 12-70; Id., *Gaston Bachelard, ancora e ancora*, cit.; Id. *Postfazione. Gaston Bachelard e la rivoluzione einsteiniana*, in G. Bachelard, *Il valore induttivo della relatività*, cit., pp. 193-226. La posizione di Parochia è espressa nella *Préface* a G. Bachelard, *La valeur inductive de la relativité*, Paris, Vrin, 2014.

⁴³ Alunni, C., *La valeur inductive de la relativité contre la Phénoménotechnique*, cit., p. 68.

nega che possano ritrovarsi due tronconi contraddittori dell'epistemologia bachelardiana, concludendo che «nous pouvons dès lors affirmer que *non*, décidément, *il n'y a pas d'énigme bachelardienne*, mais seulement la nécessité intransigeante de lectures et relectures à la fois scrupuleuses et infinies, attentives aux sciences en marche et à leur éclairage philosophique récurrent»⁴⁴.

La polemica viene ripresa nella *Postfazione* all'edizione italiana del volume: qui Alunni propone una triplice risposta alla «maledizione» che ha impedito, fino al 2014, la riedizione del libro, contrastando quella fornita da Parrochia. I motivi “esogeni”, ovvero i veti posti da Bachelard, dalla figlia Suzanne e da Georges Canguilhem, non sono, secondo Alunni, efficacemente documentati, mentre il motivo “endogeno” proposto da Parrochia, certo più rilevante per gli studiosi, espresso nella distinzione tra un Bachelard “relativista” fino al 1929 e uno successivamente più vicino alla meccanica quantistica, non sarebbe sostenibile, perché in entrambe le direzioni Bachelard ha continuato a valorizzare il matematismo della teoria della relatività anche dopo il 1929⁴⁵. A sostegno di Alunni si esprimono anche Vincent Bontems e Thomas Guy⁴⁶ e Abramo nella sua *Nota introduttiva* all'edizione italiana⁴⁷. Non intervengo direttamente nella polemica, anche se – l'ho già ricordato – è indiscutibile il nesso tra noumenologia e fenomenotecnica, insieme a quello tra razionalismo applicato e materialismo razionale o tecnico, come è ben definita la critica di Spaier all'interpretazione bachelardiana della teoria della relatività, che mira a una geometrizzazione “assoluta” dei fenomeni spazio-temporali. Spero che nelle conclusioni emerga la mia interpretazione.

Ma soffermiamoci ancora su *Noumène et microphysique*, per appurare se le critiche di Spaier colgano gli aspetti salienti dell'epistemologia bachelardiana o se, più propriamente, valgono soltanto per quel libro, che l'autore non volle più pubblicare in vita, e per verificare gli sviluppi della sua fenomenotecnica, effetto concreto sì della divergenza rispetto a ogni ritorno all'empirismo del dato, ma anche dell'allontanamento dall'idealismo del maestro Brunschvicg.

Il titolo presenta un'endiadi tra un concetto – quello di “noumeno” – peculiare della metafisica e del criticismo kantiano, e la microfisica, in quanto i due termini sono visti come complementari. Bachelard propone un'espansione “metafisica” del processo di oggettivazione proprio della microfisica. Il noumeno qui si defini-

⁴⁴ *Ivi*, p. 74.

⁴⁵ Cfr. Alunni, C., *Postfazione. Gaston Bachelard e la rivoluzione einsteiniana*, cit., pp. 221-226.

⁴⁶ «Daniel Parrochia affirme que l'orientation théorique de *La valeur inductive de la relativité* “sera évidemment contredite par toute l'évolution ultérieure de la philosophie de Bachelard, qui ne cessera ensuite de réhabiliter l'expérience mécanique, physique ou chimique et de valoriser non seulement les transcendances expérimentales mais les appareils techniques qui les rendent possibles”. Il s'agit d'un jugement excessif sinon erroné : Bachelard continue, tout au long de son œuvre, à privilégier l'étude des noumènes même s'il a le souci d'indiquer le caractère fondamental de la phénoménotechnique qui les réalise. Nous rejoignons ici la critique formulée par Charles Alunni» (Bontems, V., Guy, T., *L'étude des lignées phénoménotechniques. De Bachelard à Simondon et aux Micromegas*, in P. Donatiello, F. Galofaro, G. Ienna (eds.), *Il senso della tecnica*, cit., p. 111, n. 177).

⁴⁷ Cfr. Abramo, M.R., *Nota introduttiva. Nel bel mezzo di un discorso sul metodo*, in G. Bachelard, *Il valore induttivo della relatività*, cit., pp. 11-24.

sce come un insieme strutturato degli oggetti costruiti dal movimento progressivo della razionalizzazione matematica e dalla verifica tecnico-sperimentale, un'individuazione dinamica dell'oggettivazione prodotta nella microfisica dalla razionalizzazione della pratica sperimentale. È un primo tentativo – seguito dalle più note riflessioni contenute qualche anno dopo nel *Nouvel esprit scientifique* (1934) – di ripristinare per la microfisica di primo Novecento quella correlazione tra scienza e filosofia messa in crisi dalle grandi trasformazioni introdotte tra fine Ottocento e inizio Novecento dalle geometrie non euclidee, dalla teoria della relatività e soprattutto dalla meccanica quantistica.

Bachelard inizia col notare come empiristi e idealisti concordassero «à la fin du siècle dernier» sull'unità dell'esperienza e come la scienza fosse vista come «une connaissance homogène», legata all'esperienza quotidiana e a «une raison universelle et stable»⁴⁸. Si può abbandonare la «science pour philosophes», la «science expérimentale des instructions ministérielles»⁴⁹, solo se si colgono i “geroglifici” che provengono dal mondo sconosciuto della fisica contemporanea. Innanzitutto, se si comprende che «la substance de l'infiniment petit est contemporaine de la relation»⁵⁰. Nell'infinitamente piccolo viene meno il concetto filosofico classico di sostanza, perché la sostanza si trasforma in relazione, e scompare la dimensione classica dell'empirismo, perché l'esperienza è sempre «organisée rationnellement», in quanto «une mesure précise est toujours une mesure complexe»⁵¹. Questo secondo aspetto è il più interessante, perché indica un rovesciamento nel rapporto della fisica con l'oggettività: «la construction mathématique des hypothèses atomiques»⁵² fa sì che gli oggetti si trasformino in metafore e che la realtà si dia nella loro organizzazione e relazione, che il fenomeno immediato e macroscopico divenga ipotetico, perché la nostra presa diretta sul reale «ne joue que comme une donnée confuse, provisoire, conventionnelle»⁵³. Sarà la riflessione razionale, applicata alla sperimentazione fine della microfisica, a fornire di realtà il fenomeno immediato, in quanto «la connaissance scientifique est toujours la réforme d'une illusion»⁵⁴. Alla fenomenologia di lavoro va sostituita, nella microfisica, una fenomenotecnica che conduce alla scoperta sulla base della teoria matematica; «la microphysique est non plus une hypothèse entre deux expériences, mais bien plutôt une expérience entre deux théorèmes»⁵⁵. La microfisica è una tecnica di effetti, piuttosto che una scienza di fatti. Se si considera l'effetto Zeeman, citato da Bachelard, si nota che si tratta di un fenomeno prodotto dalla separazione delle linee spettrali in seguito all'azione di un campo magnetico, dovuto all'interazione del campo magnetico con il momento angolare e lo spin degli elettroni. Un fenomeno che non potrebbe verificarsi quindi senza

⁴⁸ Id., *Noumène et microphysique*, cit., p. 11.

⁴⁹ *Ivi*, p. 12.

⁵⁰ *Ivi*, p. 13.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ivi*, p. 14.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ivi*, pp. 15-16.

adeguati e raffinati esperimenti di laboratorio e la cui realtà ha un senso matematico prima ancora che un significato sperimentale. Per questo motivo «dans l'infiniment petit, les propriétés nouménales sont plus nombreuses que les propriétés phénoménales»⁵⁶. Nella fisica matematica l'esistenza organica e oggettiva risiede tutta nel «fait d'être pensé mathématiquement»⁵⁷. Il noumeno concepito da Bachelard non ha nulla a che fare con quello della metafisica classica, ma è il risultato della nuova fisica matematica e in quanto tale richiede una fenomenotecnica «bien différente de la phénoménographie où prétend se cantonner l'empirisme scientifique»⁵⁸. Il termine “fenomenotecnica”, che qui compare per la prima volta, si contrappone a quello di “phénoménographie”, una descrizione dei fenomeni vista come aspetto costitutivo dell'empirismo classico⁵⁹, ma, anche se in forma meno diretta, a quello di “fenomenologia”, e quindi a quel “tornare alle cose stesse”, così come si presentano nell'esperienza diretta, promosso dagli aderenti alla filosofia di Edmund Husserl, già allora diffusa in Francia⁶⁰. La fenomenotecnica costruisce i fenomeni perché usa strumenti di laboratorio che consentono di “vedere” ciò che la microfisica prevede grazie alla sua razionalità matematica. L'oggettività microfisica è estesa in una dimensione che non coincide con il nostro livello di realtà, è reale nella misura in cui viene prodotta nel corso di rigorose e documentate realizzazioni fenomenotecniche.

Sembra che Bachelard trasponga nell'ambito della fisica matematica ciò che aveva segnalato nell'*Essai sur la connaissance approchée* per l'industria taylorista.

⁵⁶ *Ivi*, p. 18.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ivi*, pp. 18-19.

⁵⁹ La riflessione sulla microfisica qui proposta da Bachelard contrasta le linee dominanti dell'empirismo logico e della filosofia scientifica quali si stavano sviluppando nel movimento filosofico promosso dal Circolo di Vienna e da altri cenacoli a esso legati. Per confrontarne la distanza rinvio all'antologia da me curata del *Congrès international de philosophie scientifique* tenutosi a Parigi nel 1935: Polizzi, G. (ed.), *Filosofia scientifica ed empirismo logico* (Parigi, 1935), Milano, Unicopli, 1993.

⁶⁰ Come ricorda Gerardo Ienna «[l']husserliana idea di una fenomenologia intesa come scienza rigorosa cominciava giusto in quegli anni ad essere diffusa in Francia grazie all'opera di sponsorizzazione di un altro grande protagonista dell'epistemologia francese Alexandre Koyré. È difatti cosa nota che fu lui, suo vecchio allievo di Husserl a Gottinga, a sponsorizzare le prime traduzioni husserliane e a organizzare la celeberrima conferenza alla Sorbona il cui testo, tradotto da un giovanissimo Lévinas, prese il titolo di *Meditazioni cartesiane*» (Ienna, G., *Materialismo tecnico. Fra fenomenotecnica ed epistemologie regionali*, in P. Donatiello, F. Galofaro, G. Ienna (eds.), *Il senso della tecnica*, cit., p. 24, n. 31. Andrea Cavazzini sviluppa un'argomentazione contro-intuitiva, e a mio avviso poco convincente, per dimostrare analogie e corrispondenze tra la “noumenologia” e la “fenomenologia”, sostenendo, tra l'altro, che «l'opera di Bachelard potrebbe allora rappresentare una depurazione estrema della fenomenologia da ogni tentazione psicologistica in favore di una fenomenologia della costituzione dell'obiettività. Si noti che l'idealismo bachelardiano – la tesi dell'identità tra *ente* e *significato* – subisce una curvatura decisamente *attivistica*» (Cavazzini, A., *Valore, giudizio e obiettivazione. Il percorso di Bachelard nell'archeologia delle scienze*, in G. Bachelard, *Studi di filosofia della scienza*, cit., p. 16). Sul rapporto con la fenomenologia cfr. anche l'ormai classico Barsotti, B., *Bachelard critique de Husserl. Aux racines de la fracture épistémologie/phénoménologie*, Paris, L'Harmattan, 2002, dove si propone un possibile dialogo con Husserl, ma un netto distacco dalla tradizione fenomenologica.

Il valore aggiunto sta nella specificità della teoria, che, nella microfisica, potrà giovare dello straordinario apparato teorico e sperimentale della meccanica quantistica; ma di questo aspetto Bachelard scriverà specificamente soltanto a partire da *L'activité rationaliste de la physique contemporaine* (1951). La proposta, qui, di una «*meta-microphysique* qui n'accepterait pas sans preuve l'état analytique où se présentent les catégories de la métaphysique traditionnelle» rende conto dello sforzo filosofico compiuto da Bachelard per elaborare nuovi concetti adeguati alla microfisica, orientati dai criteri di complessità («le plan nouménal du microcosme est un plan essentiellement complexe») e di relazione («au commencement est la Relation, c'est pourquoi les mathématiques règnent sur le réel»⁶¹), essenziali per comprendere il microcosmo e rilevanti ancora oggi nella riflessione epistemologica. L'incremento di complessità prodotto dalla microfisica grazie al perfezionamento degli apparati strumentali ha assunto un tale rilievo nell'attuale "scienza simulante" erogata dai grandi sistemi computazionali che trattano i *big data* producendo un'intelligenza artificiale generativa, che non si può negare il valore previsionale dell'intuizione bachelardiana sull'incremento di numerosità delle «*propriété nouménales*»⁶².

Per far meglio comprendere la funzione della fenomenotecnica Bachelard fa ricorso al più noto tra gli esperimenti del fisico statunitense Robert Andrews Millikan: la misurazione, nel 1909, della carica elettrica dell'elettrone tramite l'osservazione al microscopio del movimento di una goccia d'olio. L'esperimento appare semplice, si presenta come «un'expérience de notre monde parce qu'elle est dégagée de la perspective mathématique du monde atomique»⁶³; si tratta però di una semplificazione empirica che non permette di comprendere la realtà degli atomi, in quanto l'elettrone che viene "misurato" da Millikan «c'est vraiment l'électron sans propriétés atomiques. Ce qui nous intéresserait, ce serait surtout les propriétés de l'électron lié, de l'électron mis en relation avec le proton»⁶⁴, anche perché non esiste una "essenza" stabile dell'elettrone e «les électrons ont des valeurs qui changent avec leur place»⁶⁵.

Ben altra realtà posseggono le relazioni atomiche, riconoscibili nelle formule di un'algebra non commutativa afferente alla teoria dei gruppi. Nella nuova fisica matematica la matematica fornisce un *apriori* funzionale al processo di oggettiva-

⁶¹ Bachelard, G., *Noumène et microphysique*, cit., p. 19.

⁶² Condivido su questo punto quanto scrive Castellana: «le tecnoscienze odierne da questo punto di vista rientrano nell'ambito della fenomenotecnica o noumenotecnica perché sono un insieme di assiomatiche, "dialettiche di assiomatiche" appartenenti ad ambiti diversi ma coordinate in modo tale da produrre ulteriori conoscenze con i relativi oggetti e strumenti tecnici autonomi; ad esempio, elettronica, mecatronica, informatica, nanotecnologie sono assiomatiche fisiche "reificate" che non solo portano a costruire nuovi e più complessi strumenti, ma anche a nuove forme di conoscenza altrimenti non perseguibili e anche a concetti che vengono così a riflettere i nuovi oggetti costruiti non esistenti in natura» (Castellana, M., *Il pluralismo coerente della fenomenotecnica contemporanea*, in P. Donatiello, F. Galofaro, G. Ienna (eds.), *Il senso della tecnica*, cit., p. 51, n. 88.

⁶³ Bachelard, G., *Noumène et microphysique*, cit., p. 20.

⁶⁴ *Ivi*, pp. 19-20.

⁶⁵ *Ivi*, p. 22.

zione microfisica, mentre la microfisica fornisce la complessa e raffinata ipotesi sperimentale: «finalement, c'est par un même mouvement que le mathématicien changera ses axiomes et le physicien ses définitions expérimentales»⁶⁶.

Nella conclusione del saggio Bachelard riconosce la qualità della nuova fisica matematica nella potenza della fenomenotecnica. Tramite quella che qui chiama «métatechnique»⁶⁷, una metafisica positiva perché esperimenta, la microfisica produce i fenomeni, realizza un «pensiero naturato»: «en suivant les enseignements de la Physique mathématique, nous nous trouvons, sans doute pour la première fois, en présence d'une métaphysique qui est positive puisqu'elle s'expérimente. C'est la métatechnique d'une nature artificielle, la science atomique contemporaine est plus qu'une description de phénomènes, c'est une production de phénomènes, la Physique mathématique est plus qu'une pensée abstraite, c'est une pensée naturée»⁶⁸.

È evidente lo sforzo di riproporre, a partire dalla microfisica, quella “rivoluzione copernicana” annunciata da Kant alla luce del trionfo della fisica moderna.

Fenomenotecnica: presenze e interpretazioni

Il concetto di fenomenotecnica sarà d'ora in poi ben presente negli scritti epistemologici di Bachelard. L'anno successivo lo troviamo per tre volte nella relazione tenuta alla “Settimana Spinoziana” dal titolo *Physique et métaphysique*⁶⁹, dove leggiamo, in piena sintonia con quanto scritto in *Noumène et métaphysique*, che «questo significa che la scienza contemporanea sostituisce la fenomenologia dei filosofi con una fenomenotecnica. Invece di ridurre dei fatti per contemplare non so quale generalità aristotelica o baconiana, la scienza moderna produce dei

⁶⁶ Ivi, p. 21. Una riflessione sull'*apriori* funzionale la troviamo anche in Henri Poincaré; cfr. il mio *Aspetti filosofici dell'opera di Poincaré*, in “Lettera Matematica PRISTEM”, n°84-85, 2013, pp. 66-79.

⁶⁷ La coppia concettuale *phénoménologie-phénoménoteknique* appare simile a quella *métaphysique-métatechnique* cui fa riferimento Canguilhem nella citazione riportata alla nota 9.

⁶⁸ Bachelard, G., *Noumène et microphysique*, cit., p. 24.

⁶⁹ Id., *Metafisica della matematica*, cit. La lettura costruttivista richiamata nella nota 1 enfatizza il rapporto di Bachelard con Baruch Spinoza, espresso in questa relazione; Ienna osserva che in *Physique et métaphysique* la coppia di *natura naturans* e *natura naturata* possa offrire una chiave di lettura per meglio comprendere la formazione del concetto di fenomenotecnica; cfr. Ienna, G., *Natura costrutta et phénoménoteknique. Spinozisme et pensée des mathématiques chez Gaston Bachelard*, in J.-F. Braunstein, I. Moya Diez, M. Vagelli (eds.), *L'épistémologie historique : histoire et méthodes*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2019, pp. 43-58. Anche Cristina Zaltieri ritrova in questa relazione «i contorni di ciò che si potrebbe chiamare *à la* Foucault un dispositivo, ossia un insieme di pratiche, di misurazione, di sperimentazione, nuove posture psicologiche del soggetto osservatore/sperimentatore, strumenti tecnici, a cui si aggiungono elementi teorici, ciò che Bachelard chiamerà noumeni matematici» e domandandosi se “La fenomenotecnica può darsi spinozista?”, risponde positivamente: «[i]n effetti, la tipicità della *natura costrutta*, innesto di fenomenotecnico e noumenale matematico, Bachelard la individua nella sua discontinuità con la natura naturale» (Zaltieri, C., *Natura costrutta. Matematica e tecnica nella lettura bachelardiana di Spinoza*, “Studi Bachelardiani”, n°1, 2021, pp. 193, 194).

fenomeni»⁷⁰. E dove per «mostrare questa fenomenotecnica all'opera» Bachelard rinvia alla storia delle tecniche elettriche e chimiche: «basta seguire la storia delle tecniche, che assemblano dei fenomeni di ordini differenti, per esser certi di trovarsi di fronte a una combinazione artificiale; di questo tipo sono per esempio le tecniche elettriche e chimiche»⁷¹.

Mette conto segnalare che elettromagnetismo e chimica, già presenti – si è visto – nel volume del 1929, sono richiamati come luoghi deputati della fenomenotecnica rispettivamente anche in *Le rationalisme appliqué* e in *Le matérialisme rationnel*. Nel primo si attribuisce a un «razionalismo elettrico applicato le condizioni del progresso della conoscenza nel campo dell'elettricità» e si sottolinea il rapporto stretto con la noumenologia: «non solo la fenomenologia elettrica si presenta come un campo autonomo, ma ancora, per il suo carattere nascosto, attutito, questa fenomenologia richiede subito l'aiuto delle funzioni noumeniche»⁷². Il termine è presente già nel capitolo I (*La filosofia dialogata*), in esplicito riferimento alla microfisica e alla chimica:

L'esperienza associata a vedute teoriche non ha niente in comune con la ricerca occasionale, con queste esperienze «per vedere» che non hanno alcun posto in scienze fortemente costituite come sono ormai la fisica e la chimica, in scienze pure in cui lo strumento è l'intermediario necessario per studiare un fenomeno autenticamente strumentato, designato come un oggetto di una fenomenotecnica. Nessun fisico dispenserebbe «i suoi crediti» per far costruire uno strumento senza destinazione teorica⁷³.

E compare alla fine del ricordato capitolo (*Il razionalismo elettrico*) – «la conservazione di una corrente alternata non è un fenomeno, è una tecnica di organizzazione dei fenomeni. Prende la sua realtà dal fatto stesso dell'organizzazione. Si deve veramente conferire all'equazione che comanda i due ambiti della fenomenotecnica il valore di un noumeno»⁷⁴ – e viene inteso come sinonimo di razionalismo applicato: «nella fenomenotecnica – eccone una prova in più – tutto si sviluppa nel senso del razionalismo applicato»⁷⁵. Sempre a proposito dell'elettricismo, e specificamente della sua applicazione alla produzione della lampada elettrica a filo incandescente – nel capitolo *Conoscenza comune e conoscenza scientifica* – Bachelard evoca l'esame della fenomenotecnica: «ritorniamo dunque all'esame della fenomenotecnica. La storia degli effetti è qui a provare che la tecnica è una tecnica razionale, una tecnica ispirata da leggi razionali, da leggi algebriche»⁷⁶.

⁷⁰ Bachelard, G., *Metafisica della matematica*, cit., p. 52.

⁷¹ *Ivi*, p. 53.

⁷² Bachelard, G., *Il razionalismo applicato*, cit., p. 178. Qualche pagina prima leggiamo: «occorrono concetti diversi dai concetti "visuali" per montare una tecnica dell'agire scientificamente-nel-mondo e per promuovere all'esistenza, con una fenomenotecnica, fenomeni che non sono materialmente nella natura» (*ivi*, p. 175).

⁷³ *Ivi*, p. 7.

⁷⁴ *Ivi*, p. 214.

⁷⁵ *Ivi*, p. 215.

⁷⁶ *Ivi*, p. 140.

In *Le matérialisme rationnel*, discutendo – nel capitolo *Il paradosso del materialismo dei filosofi. Dalla generalità alla specificità. Dall'omogeneità alla purezza* – dell'omogeneità materiale e della ricerca della sostanza omogenea come «punto di partenza possibile per uno studio della materia»⁷⁷. Bachelard afferma che «la fenomenologia delle sostanze omogenee, sebbene possa, sembra, trovare esempi nelle sostanze naturali è solidale con una fenomenotecnica»⁷⁸, di un processo nel quale «il chimico cerca dapprima la sostanza omogenea, poi rimette in questione l'omogeneità, cercando di scoprire l'altro in seno allo stesso, l'eterogeneità nascosta nel seno dell'evidente omogeneità»⁷⁹. Esempiare la produzione chimica della variazione dell'oro: «la potenza di variazione fenomenotecnica è una nuova istanza della filosofia. Essa duplica il reale col realizzato. La natura non conosce l'oro verde, ancor meno l'oro blu, ancor meno l'oro rosa violetto»; «la conoscenza fisica delle lamine sottili è da allora solidale con la fenomenotecnica e non più solamente con una fenomenologia»⁸⁰.

⁷⁷ Bachelard, G., *Il materialismo razionale*, cit., pp. 80-81. A proposito dell'uso del termine in questo contesto, Vinti ne rimarca il carattere “materialistico”, in stretta connessione con la chimica: «[c]on questo termine, comunque, per quanto avventuroso possa essere, egli vuol indicare uno dei caratteri specifici del materialismo scientifico attuale, “materialismo tecnico (*matérialisme technique*)”, materialismo di una “tecnica creante (*technique créante*)”. Ancora una volta è nella chimica, più che in ogni altra scienza, che “la fenomenologia delle sostanze [...], delle sostanze omogenee è solidale con una fenomenotecnica”. Il chimico, infatti, per raggiungere il suo mondo “nascosto”, non naturale, deve fare “professione di fatticità (*facticité*)”» (Vinti, C., «*Une conscience spécifiquement matérialiste*». *Rileggendo Phénoménologie et matérialité*, cit., pp. 107-108).

⁷⁸ Bachelard, G., *Il materialismo razionale*, cit., p. 81.

⁷⁹ *Ivi*, p. 80.

⁸⁰ *Ivi*, p. 239. Vinti rimarca il valore sociale e umano dell'attività fenomenotecnica: «è la fenomenotecnica che imprime alla conoscenza scientifica “il segno del soggetto (*le signe du sujet*)”, il segno di quella “creatività” umana, di quella “profondità umana” che caratterizza le produzioni scientifiche» (Vinti, C., *Il soggetto qualunque*, cit., p. 665). Più di recente, ha rilevato in queste pagine l'emergere di una coscienza materialista, di una “coscienza di artificialità”, molto lontana da quella fenomenologica: «Non si tratta più dell’“osservazione di un fenomeno”, bensì della “produzione di un fenomeno”, ma ciò sfugge ad una mera fenomenologia descrittiva e contemplativa, perché l'attività dell'uomo è qui manifesta. Questa attività instaura fra lo spirito ozioso (*esprit oisif*) e il mondo contemplato la realtà umana [...]. La potenza di variazione fenomenotecnica è una nuova istanza della filosofia. Essa duplica il reale col realizzato [...]. Al dato si sostituisce l'elaborato. Quest'ultima annotazione, presente in uno dei capitoli conclusivi di *Le matérialisme rationnel*, ci porta al punto, per noi decisivo, che può essere introdotto dai seguenti interrogativi: se la fenomenologia tradizionale, ferma alla mera descrizione di un fenomeno, ci consegna l'idea di un “sujet contemplant”, vero e proprio “*esprit oisif*”, quale soggettività per la “fenomenologia materialista” della scienza attuale? In altre parole: in che modo il soggetto, la coscienza stessa devono affrontare la sfida delle nuove materie, delle nuove dinamiche materiali in atto nella chimica odierna?»; «È soprattutto lo sguardo fenomenotecnico, se così possiamo esprimerci, a suggerire che la conoscenza scientifica porta con sé “il segno del soggetto (*le signe du sujet*)”, della sua creatività, il segno di quella “profondità umana” che caratterizza secondo Bachelard le produzioni scientifiche: siamo così di fronte ad una “coscienza di artificialità (*conscience d'artificialité*)”, ad una “piena coscienza di artificialità (*pleine conscience d'artificialité*)”», (Vinti, C., «*Une conscience spécifiquement matérialiste*». *Rileggendo Phénoménologie et matérialité*, cit., pp. 108, 110. Anche Enrico Giannetto ha segnalato tale aspetto creativo della fenomenotecnica, in rapporto con le nuove concezioni della materia nella fisica quantistica e relativistica,

Ritroviamo il termine fenomenotecnica tre anni dopo la sua prima comparsa⁸¹ nel “manifesto” dell’epistemologia bachelardiana, *Le nouvel esprit scientifique* (1934), ancora una volta in relazione dialettica con la fenomenologia: «la vera fenomenologia scientifica è dunque, essenzialmente, una fenomenotecnica; la quale rafforza tutto quanto traspare dietro ciò che appare. Essa si istruisce mediante ciò che costruisce»⁸². Se la fenomenotecnica «si istruisce mediante ciò che costruisce», permane la centralità della tecnologia, della realizzazione tecnica, nella produzione dei fenomeni scientifici, amplificata oggi dalla straordinaria efficacia dimostrata dalla strumentazione nella *big science*, basti pensare agli acceleratori di particelle nella fisica atomica e subatomica.

Altre evidenze del termine si ritrovano in scritti non propriamente epistemologici come *La psychanalyse de la connaissance abjective* (1939), dove si legge: «la fisica matematica non è altro che l’organizzazione apodittica della nostra esperienza del reale. Allora i fatti sono sostituiti da *effetti*. La fenomenologia è sostituita dalla fenomenotecnica. La *natura* è prodotta piuttosto che data»⁸³.

Ma di fenomenotecnica Bachelard torna a scrivere soprattutto in studi di epistemologia della fisica, come i ricordati *L’expérience de l’espace dans la physique contemporaine* (1937) e in *L’activité rationaliste de la physique contemporaine* (1951).

Nel primo si torna a identificare la conoscenza con la produzione di fatti scientifici che «rovescia davvero l’asse della conoscenza empirica. Porta a sostituire alla fenomenologia unicamente descrittiva una fenomenotecnica che deve ricostruire di tutto punto i suoi fenomeni sul piano ritrovato dallo spirito scacciando i disturbi, le perturbazioni, i miscugli, le impurità, che abbondano nei fenomeni bruti e disordinati»⁸⁴.

Nel secondo, trattando della *Diversità dei corpuscoli elementari*, Bachelard osserva che

di tutti i corpuscoli della fisica moderna non si può fare che uno studio *fenomenotecnico*. Il filosofo dovrà prendere nota perciò della grande differenza fra la fenomenologia naturalista e la fenomenotecnica a cui lavorano i fisici contemporanei. Nella fenomenotecnica, nessun fenomeno appare *naturalmente*, nessun fenomeno ha un’apparenza primaria, nessuno è *dato*. Bisogna *costituirlo* e leggerne *indirettamente* le caratteristiche

instaurando un confronto con la riflessione di Heidegger sulla tecnica, a suo parere influenzata da Bachelard. «But only Bachelard’s epistemology had by then attributed a fundamental, ontological role to technique, so that Bachelard’s influence on Heidegger is very probable»: «the constructive-revelatory function of *phenomenotechnique*, for Bachelard, can be well understood in relation to the question of conceptions of matter. The matter which Bachelard talks about is only the theoretical elaboration of something that emerges from experimental practices and mathematical practices: it is not understandable from a history of science articulated as a history of ideas or mere concepts» (Giannetto, E., *The Quantum-Relativistic Creation of Matter And Bachelard’s Philosophy*, “Studi Bachelardiani”, n°1, 2021, pp. 141, 144).

⁸¹ È assente in Bachelard, G., *Les intuitions atomistiques*, Paris, Boivin, 1933.

⁸² Bachelard, G., *Il nuovo spirito scientifico*, tr. it. di F. Albergamo, P. Redondi, rivista e aggiornata da A. Alison, Milano-Udine, Mimesis, 2018, p. 40 [*Le nouvel esprit scientifique*, Paris, Alcan, 1934].

⁸³ Bachelard, G., *La psicanalisi della conoscenza oggettiva*, in Id., *La ragione scientifica*, cit., pp. 447-458, p. 457.

⁸⁴ Id., *L’esperienza dello spazio nella fisica contemporanea*, cit., p. 81.

con una coscienza tenuta desta dell'*interpretazione* strumentale e teorica, senza dividere mai lo spirito in pensiero sperimentale puro e teoria pura⁸⁵.

E rileva anche che «le tecniche, le misure e i calcoli si coordinano per dare un vero *razionalismo dell'elettrone*» e presenta una «fenomenologia dell'elettrone» che «si costituisce a dispetto della diversità della *fenomenologia naturale*»⁸⁶.

Un ulteriore, importante, riferimento lo si trova ne *La formation de l'esprit scientifique* (1938), in una frase che ha suscitato una varietà di letture: «la fenomenotecnica estende la fenomenologia»⁸⁷. Oltre all'interpretazione di Cavazzini citata nella nota 32, richiamo le considerazioni di Claudio D'Aurizio e Fabrizio Palombi, che rintracciano in questa frase il segno del superamento di una «soglia epistemologica» tra la fenomenologia husserliana e la fenomenotecnica:

nelle complesse e stratificate analisi fenomenologiche husserliane la rottura con l'esperienza comune, rappresentata dai passaggi al limite della concettualizzazione scientifica, spesso viene solo sfiorata ed è a questo punto che si dovrebbe assistere al passaggio di testimone con la fenomenotecnica bachelardiana che oltrepassa la «soglia epistemologica». Sarebbe in questo senso che, a nostro parere, si dovrebbe intendere la tesi bachelardiana quale «la fenomenotecnica *estende* la fenomenologia»⁸⁸.

Per parte sua, Gerardo Ienna sviluppa un confronto articolato, rilevando come «il terreno di battaglia fra Bachelard e Husserl è dunque nella connotazione dell'esperienza scientifica e nel ruolo che in essa ricopre il sapere matematico. È da qui che si dipana il passaggio dalla fenomenologia alla fenomenotecnica»⁸⁹.

La frase andrebbe contestualizzata in rapporto a quanto leggiamo prima sulla concettualizzazione, che dovrà rifuggire sia dalla fascinazione del singolare che da quella dell'universale. Per Bachelard «la ricchezza di un concetto scientifico è misurabile dalla sua capacità di deformazione», funzionale a «incorporare le *condizioni di applicazione di un concetto nel senso stesso del concetto*»⁹⁰; in altri termini non si dà concettualizzazione scientifica senza applicazione strumentale e tecnica: «essa [la concettualizzazione scientifica] ricerca nell'esperienza delle occasioni per *complicare* il concetto, per *applicarlo* malgrado la sua resistenza e per realizzare le condizioni di applicazione che la realtà non riuniva. È allora che ci si rende conto che la scienza *realizza* i suoi oggetti, e non li trova mai già belli e fatti»⁹¹. L'esten-

⁸⁵ Id., *L'attività razionalista della fisica contemporanea*, cit., p. 119.

⁸⁶ *Ivi*, pp. 127, 128.

⁸⁷ Id., *La formazione dello spirito scientifico. Contributo ad una psicoanalisi della conoscenza oggettiva*, tr. it. di E. Castelli Gattinara, Milano, Raffaello Cortina, 1995, p. 71 [*La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1938].

⁸⁸ D'Aurizio, C., Palombi, F., *Il senso d'una frattura: la fenomenotecnica bachelardiana tra fenomenologia e psicoanalisi*, in P. Donatiello, F. Galofaro, G. Ienna (eds.), *Il senso della tecnica*, cit., pp. 8-9.

⁸⁹ Ienna, G., *Materialismo tecnico. Fra fenomenotecnica ed epistemologie regionali*, in P. Donatiello, F. Galofaro, G. Ienna (eds.), *Il senso della tecnica*, cit., p. 27.

⁹⁰ Bachelard, G., *La formazione dello spirito scientifico*, cit., p. 70.

⁹¹ *Ivi*, p. 71.

sione della fenomenologia è quindi strettamente connessa alla complicazione fenomenotecnica del fenomeno, in quanto – come scriverà subito dopo – «un concetto diventa scientifico nella misura in cui diventa tecnico, o viene accompagnato da una tecnica di realizzazione»⁹². Non pare quindi ci sia nessun nesso esplicito con la fenomenologia, filosoficamente intesa.

Il nesso è invece presente, e dichiarato, nel capitolo *I razionalismi regionali del Razionalismo applicato*, dove Husserl è citato⁹³, e dove la fenomenotecnica viene distinta dalla fenomenologia per la sua funzione di «sperimentazione noumenica del fenomeno» tramite la tecnica, sulla base della quale si potranno individuare i diversi razionalismi regionali: «una volta che si è frammentato il razionalismo per associarlo alla materia che esso informa, ai fenomeni che regola, alla fenomenotecnica che fonda, si è portati a porre il problema filosofico del rapporto di un razionalismo generale con i diversi razionalismi regionali»⁹⁴.

Ma non è questo il luogo per ricostruire analiticamente le modulazioni del concetto di fenomenotecnica, del quale credo di aver comunque fornito tutte le occorrenze nell'intera opera bachelardiana, peraltro in gran parte descritte da Bontems e Guy⁹⁵, che evidenziano quanto siano connesse all'oscillazione, ben riconoscibile, tra dimensione matematica e sperimentale: «il semble que l'attention épistémologique de Bachelard oscille entre les pôles théoriques et techniques puisque la notion est de nouveau absente de la *Philosophie du non* (1940) alors qu'elle revient au premier plan dans le *Rationalisme appliqué* (1949) qui l'étend à la chimie [...]»⁹⁶, e ne confermano il legame con la scienze fisico-chimiche contemporanee⁹⁷.

In conclusione mi pare si possano recepire le quattro osservazioni di Bontems e Guy, che sostengono che «la définition de la phénoménotechnique n'a cessé d'évoluer au cours des expérimentations conceptuelles successives»⁹⁸ e fissano i seguenti punti fermi: la fenomenotecnica è produzione di nuovi fenomeni; si estende dalla

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Qui Bachelard sostiene di voler evitare di affrontare il problema dei fondamenti, anche perché «il problema così specifico del fondamento della matematica», richiederebbe di «isolare nell'insieme delle filosofie che discutiamo, l'istanza del logicismo», così bene presentata da Husserl, Id., *Il razionalismo applicato*, cit., p. 154.

⁹⁴ *Ivi*, pp. 158, 167.

⁹⁵ Cfr. Bontems, V., Guy, T., *L'étude des lignées phénoménotechniques*, cit., pp. 109-114.

⁹⁶ *Ivi*, p. 111.

⁹⁷ «Il entend toutefois réserver la phénoménotechnique à la science contemporaine afin de la distinguer des techniques qui n'étaient pas encore couplées à des noumènes. La phénoménotechnique demeure toujours solidaire de l'affirmation du primat de la construction théorique. Ainsi, le dernier ouvrage épistémologique insiste sur la structure *rationnelle* du matérialisme des sciences contemporaines plutôt que sur les dispositifs du «matérialisme technique»; «La «phénoménotechnique» n'est pas seulement la marque de fabrique de l'épistémologie bachelardienne, elle définit le programme d'une étude pertinente de l'instrumentation scientifique contemporaine. Au moment où quelques collègues anglo-saxons s'avisent que l'épistémologie de Bachelard intègre «la manière dont le savoir humain est «incorporé» dans les artefacts techniques», il importe de rappeler que ce programme suppose l'élucidation du fonctionnement des dispositifs» (*ivi*, pp. 113, 119).

⁹⁸ *Ivi*, p. 113.

fisica delle particelle alla chimica, distingue la sperimentazione dalla semplice osservazione, è connessa alla noumenologia matematica⁹⁹.

Aggiungerei che, pur nella sua oscillazione, il concetto rimane fortemente ancorato, fin dall'*Essai sur la connaissance approchée*, alle innovazioni prodotte dalla tecnologia strumentale nella microfisica e nella chimica atomica e, senza sminuirne il legame intrinseco con il noumeno matematico, ovvero con il concetto di induzione matematica, va riconosciuto che possiede una tale evidenza e una presenza così diffusa negli scritti bachelardiani da imporsi come elemento ben più fortemente caratterizzante della sua epistemologia. In ciò Bachelard ha tra i primi combattuto il misconoscimento del valore delle innovazioni tecnologiche nel campo della cultura e della loro funzione determinante nella ricerca scientifica. Rimane in ogni caso ferma, a mio avviso¹⁰⁰, la dimensione unitaria delle scaturigini del pensare bachelardiano, anche oltre l'inefficace distinzione tra *jour* e *nuit*¹⁰¹.

Gaspare Polizzi
Università degli Studi di Pisa
gaspol@libero.it

Bibliografia

- AA.VV., *Avertissement*, "Recherches philosophiques", n°1, 1931-1932, pp. VII-VIII.
- Abramo, M.R., *Nota introduttiva. Nel bel mezzo di un discorso sul metodo*, in G. Bachelard, *Il valore induttivo della relatività*, a cura di M.R. Abramo, Milano-Udine, Mimesis, 2024, pp. 11-24.
- Alunni, C., *Relativités et puissances spectrales chez Gaston Bachelard*, "Revue de synthèse", n°1, 1999, pp. 73-110, ora in Id., *Spectres de Bachelard. Gaston Bachelard et l'École surrationaliste*, Paris, Hermann, 2018, pp. 12-70.
- Alunni, C., *Gaston Bachelard, ancora e ancora*, in G. Bachelard, *Metafisica della matematica*, cit., pp. 19-40.
- Alunni, C., *La valeur inductive de la relativité contre la Phénoménotechnique. L'étrange dispositif de Daniel Parochia*, in P. Donatiello, F. Galofaro, G. Ienna (eds.), *Il senso della tecnica*, Bologna, Esculapio, 2017, pp. 59-76.
- Alunni, C., *Postfazione. Gaston Bachelard e la rivoluzione einsteiniana*, in G. Bachelard, *Il valore induttivo della relatività*, Milano-Udine, Mimesis, 2024, pp. 193-226.
- Bachelard, G., *Saggio sulla conoscenza approssimata*, a cura di E. Castelli Gattinara, Milano-Udine, Mimesis, 2016 (*Essai sur la connaissance approchée*, Paris, Vrin, 1928).
- Bachelard, G., *Noumène et microphysique*, "Recherches philosophiques", n°1, 1931-1932, pp. 55-65, ora in Id., *Études*, Paris, Vrin, 1970, pp. 11-24.
- Bachelard, G., *Metafisica della matematica*, a cura di C. Alunni, G. Ienna (eds.), Roma, Castelvecchi, 2016 (*Physique et Métaphysique*, in AA.VV., *Settimana Spinoziana, Acta Conventus Ecumenici in memoriam Benedicti De Spinoza Diei Natalis Trecentissimi Hagae Comitibus Habiti*, La Haye, Nijhoff, 1933).

⁹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 113-114.

¹⁰⁰ Ho cercato variamente di dimostrarlo in *La filosofia di Gaston Bachelard*, cit., e da ultimo in *I sensi del Daimon. Ritmo e durata, tra Bachelard e Bergson*, "Annuario Kaiak", n°9, 2024, pp. 141-198.

¹⁰¹ Cfr. Lecourt, D., *Bachelard, ou le jour et la nuit*, Paris, Grasset, 1974.

- Bachelard, G., *Le monde comme caprice et miniature*, “Recherches Philosophiques”, n°3, 1933-1934, pp. 306-320, ora in Id., *Études*, cit., pp. 25-43.
- Bachelard, G., *Il nuovo spirito scientifico*, tr. it. di F. Albergamo, P. Redondi, rivista e aggiornata da A. Alison, Milano-Udine, Mimesis, 2018 (*Le nouvel esprit scientifique*, Paris, Alcan, 1934).
- Bachelard, G., *L'esperienza dello spazio nella fisica contemporanea*, tr. it. di M.R. Abramo, Messina, A. Siciliano, 2002 (*L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine*, Paris, PUF, 1937).
- Bachelard, G., *La formazione dello spirito scientifico. Contributo ad una psicoanalisi della conoscenza oggettiva*, tr. it. di E. Castelli Gattinara, Milano, Raffaello Cortina, 1995 (*La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1938).
- Bachelard, G., *La psicoanalisi della conoscenza oggettiva*, in Id., *La ragione scientifica*, a cura di G. Sertoli, Verona, Bertani, 1974, pp. 447-458 (*La psychanalyse de la connaissance objective*, in G. Bachelard, E. Dupreel et al., *Études philosophiques*, Gand, École des Hautes Études de Gand, 1939).
- Bachelard, G., *Il razionalismo applicato*, tr. it. di M. Giannuzzi Bruno, L. Semerari, Bari, Dedalo, 1975 (*Le rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1949).
- Bachelard, G., *L'attività razionalista della fisica contemporanea*, a cura di F. Bonicalzi, tr. it. di C. Maggioni, Milano, Jaca Book, 1985 (*L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, PUF, 1951).
- Bachelard, G., *Il materialismo razionale*, tr. it. di L. Semerari, Bari, Dedalo, 1975 (*Le matérialisme rationnel*, Paris, PUF, 1953).
- Bachelard, G., *Studi di filosofia della scienza*, a cura di A. Cavazzini, Milano-Udine, Mimesis, 2006.
- Barsotti, B., *Bachelard critique de Husserl*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- Bonicalzi, F., *Leggere Bachelard. Le ragioni del sapere*, Milano, Jaca Book, 2007.
- Bontems, V., *Bachelard*, tr. it. di G. Carozzini, Milano-Udine, Mimesis, 2016.
- Bontems, V., Guy, T., *L'étude des lignées phénoménotecniques De Bachelard à Simondon et aux Micromegas*, in P. Donatiello, F. Galofaro, G. Ienna (eds.), *Il senso della tecnica*, cit., pp. 109-120.
- Canguilhem, G., *Présentation*, in G. Bachelard, *Études*, Vrin, Paris, 1970, pp. 11-24.
- Castelão, T., *La création et le développement de la phénoménotecneque dans l'œuvre de Gaston Bachelard*, “Cahiers Gaston Bachelard”, n°1, 1998, pp. 49-57.
- Cavazzini, A., *Valore, giudizio e obiettivazione. Il percorso di Bachelard nell'archeologia delle scienze*, in G. Bachelard, *Studi di filosofia della scienza*, cit., pp. 7-45.
- D'Aurizio, C., Palombi, F., *Il senso d'una frattura: la fenomenotecnica bachelardiana tra fenomenologia e psicoanalisi*, in P. Donatiello, F. Galofaro, G. Ienna (eds.), *Il senso della tecnica*, cit., pp. 1-19.
- Giannetto, E., *The Quantum-Relativistic Creation of Matter And Bachelard's Philosophy*, “Studi Bachelardiani”, n°1, 2021, pp. 135-152.
- Heidegger, M., *Dell'essenza del fondamento*, tr. it. di P. Chiodi, Milano, Bocca, 1952 (*Vom Wesen des Grundes*, Halle, Verlag Max Niemeyer, 1929).
- Ienna, G., *Presentazione*, in G. Bachelard, *Metafisica della matematica*, cit., pp. 19-40.
- Ienna, G., *Materialismo tecnico. Fra fenomenotecnica ed epistemologie regionali*, in P. Donatiello, F. Galofaro, G. Ienna (eds.), *Il senso della tecnica*, cit., pp. 21-36.
- Ienna, G., *Natura constructa et phénoménotecneque. Spinozisme et pensée des mathématiques chez Gaston Bachelard*, in J.-F. Braunstein, I. Moya Diez, M. Vagelli (eds.), *L'épistémologie historique : histoire et méthodes*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2019, pp. 43-58.
- Jeans, J.H., *Theorie du Rayonnement et des Quanta*, tr. fr. di G. Juvet, Paris, Blanchard, 1925.
- Castelli Gattinara, E., *Bachelard e Heidegger a confronto su tecnica, scienza e ontologia*, in P. Donatiello, F. Galofaro, G. Ienna (eds.), *Il senso della tecnica*, cit., pp. 77-93.
- Lecourt, D., *Bachelard, ou le jour et la nuit*, Paris, Grasset, 1974.
- Piatti, G., *Verso un'altra metafisica? Jean Wahl sulla via del concreto*, in J. Wahl, *Verso il concreto*, cit., pp. 8-30.
- Poincaré, H., *Il valore della scienza*, a cura di G. Polizzi, Firenze, La Nuova Italia, 1994 (*La valeur de la science*, Paris, Flammarion, 1908).

- Polizzi, G. (ed.), *Filosofia scientifica ed empirismo logico* (Parigi, 1935), Milano, Unicopli, 1993.
- Polizzi, G., *Aspetti filosofici dell'opera di Poincaré*, "Lettera Matematica PRISTEM", n°84-85, 2013, pp. 66-79.
- Polizzi, G., *La filosofia di Gaston Bachelard. Tempi, spazi, elementi*, Pisa, ETS, 2015.
- Polizzi, G., *I sensi del Daimon. Ritmo e durata, tra Bachelard e Bergson*, "Annuario Kaiak", n°9, 2024, pp. 141-198.
- Redondi, P., *Epistemologia e storia della scienza. Le svolte teoriche da Duhem a Bachelard*, Milano, Feltrinelli, 1978.
- Rheinberger, H.-J., *Gaston Bachelard and the Notion of "Phenomenotechnique"*, "Perspectives on Science", n°3, 2005, pp. 313-328.
- Spaier, A., *G. Bachelard, La valeur inductive de la relativité*, "Recherches Philosophiques", n°1, 1931-1932, pp. 368-373.
- Vinti, C., *Il soggetto qualunque. Gaston Bachelard fenomenologo della soggettività epistemica*, Napoli, ESI, 1997.
- Vinti, C., «*Une conscience spécifiquement matérialiste*». *Rileggendo Phénoménologie et matérialité*, "Studi Bachelardiani", n°1, 2021, pp. 93-114.
- Wahl, J., *Vers le concret*, "Recherches Philosophiques", n°1, 1931-1932, pp. 1-20.
- Wahl, J., *Verso il concreto. Studi di filosofia contemporanea William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, a cura di G. Piatti, Milano-Udine, Mimesis, 2020 (*Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Paris, Vrin, 1932).
- Zaltieri, C., *Natura costructa. Matematica e tecnica nella lettura bachelardiana di Spinoza*, "Studi Bachelardiani", n°1, 2021, pp. 183-197.

Claudia Stancati

Temporalità e finzione secondo Bachelard

I am not what I am (Shakespeare Otello I, I, 65)
Doubt truth to be a liar (Amleto (II, 2)

1. Il vero e la sua ombra

Il discorso sulle forme dello *pseudos* accompagna come un'ombra il discorso cardine della metafisica occidentale quello sulla verità. Così come verità ed essere possono essere detti in molti modi, altrettanto numerose sono le forme del loro contrario, anzi oggi la natura e la pervasività dei nuovi mezzi di comunicazione le ha moltiplicate e rese infinitamente più complesse. Dopo essersi esercitata per secoli sulla verità la filosofia contemporanea affronta la centralità della menzogna e delle sue forme.

La menzogna è il luogo dell'inganno del pensiero da Epimenide in poi, essa è insieme negazione ed essenza del linguaggio; le finzioni e le dissimulazioni più o meno oneste sono contemporaneamente fondamento e distruzione della convivenza sociale: lo *pseudos* può essere l'atto ostile e aggressivo di un baro ma anche una simulazione che permette di apprendere l'immaginazione e la creazione di mondi impensati. E non possiamo dimenticare che il *fictus* è una delle basi delle convenzioni sociali si pensi al *fictum positum pro vero sicut ponimus nos iuristae*¹. Di fronte al multiforme ingegno dello *pseudos* si apre una dicotomia insanabile tra condanna e ammirazione dell'inganno, tra sospetto e stupore nei confronti della bellezza delle forme che imitano il vero.

In realtà lo *pseudos* è genericamente "falso" può indicare analogia esteriore, qualità apparente, semplice somiglianza estrinseca, sembra però che nelle defizioni lessicografiche l'elemento del dolo sia quello dominante. Tuttavia occorre tenere presente che narrazioni, simulazioni, menzogne e inganni sono solo parzialmente sovrapponibili, dalla comune radice finzionale si dipanano livelli diversi di ontologia e di consapevolezza cognitiva.

¹ È ciò che affermano i giuristi da Gaio a Bartolo di Sassoferrato e molto oltre.

Finzioni e menzogne sono solo in parte sovrapponibili lo scopo della menzogna è diretto a ciò che dico sul mondo, la finzione è diretta a dare informazioni false sulla mia mente². Dei vari modi di dare conoscenze false attraverso la percezione molti appartengono al fingere attraverso stimoli contraffatti o fittizi anche non servendosi della comunicazione ma deviando le reazioni altrui e le loro inferenze. L'inganno è un caso di autentica manipolazione in cui chi vuole influenzare qualcuno si serve di una conoscenza/credenza diversa dalla sua o di un altro osservatore, violando così il principio della condivisione delle conoscenze.

Lo spazio enorme conquistato oggi dal 'mondo fittizio' in tutte le sue accezioni rende di capitale importanza distinguere il tipo e il livello di finzione da due opposti punti di vista quello del fruitore e destinatario della finzione e quello del costruttore di finzioni. A volte persino chi costruisce lo *pseudos*, infatti, può avere difficoltà a collocare le forme costruite su livelli adeguati di consapevolezza ontologica e cognitiva, è il gioco stesso della cultura intesa come sistema di segni (ossia come afferma Eco come sistema di tutto ciò che può essere adoperato per mentire³) a rendere ineludibile il rimando tra il vero e la sua ombra.

Tra le forme dello *pseudos* le immagini somiglianti, quelle che Peirce chiama *icone* hanno sicuramente un posto di enorme rilievo. Peirce stesso introducendo la sua definizione di icona descrive il momento di puro sogno in cui, contemplando una icona, perdiamo la consapevolezza della distinzione tra il reale e la cosa scomparire ed osserva:

Icons are so completely substituted for their objects as hardly to be distinguished from them. [...]. So in contemplating a painting, there is a moment when we lose the consciousness that it is not the thing, the distinction of the real and the copy disappears, and it is for the moment a pure dream- not any particular existence, and yet not general. At that moment we are contemplating an *icon*⁴.

Accanto alle forme iconiche di finzione si collocano oggi in una posizione di assoluta centralità le forme narrative che hanno sostituito in molti contesti pubblici la dimensione logico-argomentativa tradizionale. Su questa fascinazione potente della narrazione ha magistralmente lavorato Umberto Eco, in moltissimi testi tra cui le sue *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, dove, già dal 1994, assume la narrazione (e il rapporto tra autore modello e lettore modello) come paradigma metafisico in senso ampio, anzi come soccorso «alla nostra pochezza metafisica»⁵ e come *frame* cognitivo generale.

Se i mondi narrativi sono così confortevoli – si chiede Eco – perché allora non tentare di leggere lo stesso mondo reale come se fosse un romanzo? Oppure se i mondi della

² Castelfranchi, C., Poggi, I., *Bugie, finzioni, sotterfugi. Per una scienza dell'inganno*, Roma, Carocci, 2002.

³ Eco, U., *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani, 1975, p. 17 e *passim*.

⁴ Peirce, C.S., *Collected Papers*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A.W. Burks (eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1958, cit. CP 3.362.

⁵ U. Eco, U., *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Milano, Bompiani, 1994, p. 147.

finzione narrativa sono così piccoli e ingannevolmente confortevoli, perché non cercare di costruire mondi narrativi che siano complessi, contraddittori e provocatori come il mondo reale?⁶

Il fenomeno è oggi sotto gli occhi di tutti ed è studiato da tutte le angolazioni possibili. Tra moltissimi esempi possiamo citare quello recente di Frank Rose, antropologo e docente di Strategic storytelling alla Columbia University, che ha affermato la presenza di un pensiero narrativo accanto al pensiero logico⁷. O i neuroscienziati, come Kidd e Castano, i quali ci hanno mostrato come le reti neuronali agiscano nel nostro processo di fruizione delle narrazioni e la differenza nella esposizione a tipi diversi di narrazione⁸.

A questo punto dobbiamo renderci conto dei meccanismi di proiezione e immersione nelle narrazioni di tutti i tipi, specie in un'epoca in cui il digitale ha reso tutti co-creatori oltre che fruitori di storie, anche perché, come constatiamo ogni giorno, quando le storie formano costellazioni acquisiscono grande influenza. Molte costruzioni finzionali si collocano a livelli di realtà molto diversi, ed è la consapevolezza cognitiva di questi livelli che può oscillare anche pericolosamente. Il fatto è che le storie coinvolgono le emozioni e funzionano se sono costruite intorno ad un protagonista e un qualche tipo di conflitto, per questa ragione non vanno confuse con i fatti come molti tendono a fare e il crinale che separa le forme narrative è labile e incerto.

Temporalità e finzione secondo Bachelard

2. Il naso di Pinocchio: i caratteri della finzione secondo Bachelard

Se distinguiamo i contesti in cui la finzione è l'essenza come nel teatro, nel cinema o nella realtà digitale ecc., se nelle narrazioni siamo indotti a stipulare un patto finzionale che ci permette di entrare in un mondo possibile senza timore di essere realmente ingannati, nella vita quotidiana può forse essere utile una fenomenologia della finzione che ne indichi i caratteri psicologici e renda più trasparente che si tratta di simulazioni. In fondo la 'bugia trasparente' resta prerogativa di uno dei più celebri bugiardi letterari, Pinocchio, l'unico che a causa del crescere del suo naso non può nascondere di mentire.

Di fronte alla sconfinata estensione del mondo dello *pseudos* proponiamo qui un esempio molto specifico e limitato: l'analisi operata da Gaston Bachelard di alcuni caratteri degli stati di finzione dalla parte di chi simula. La ricerca di elementi specifici di situazioni di simulazione che possono fungere da spie per i destinatari della finzione che vogliano essere avvertiti della medesima o almeno preferiscano essere "ingannati consapevolmente".

⁶ Ivi, p. 151.

⁷ Rose, F., *The Sea We Swim In: How Stories Work in a Data-Driven World*, New York, Norton & Company, 2012.

⁸ Kidd, D.C., Castano, E., «Reading Literary Fiction Improves Theory of Mind», *Science*, October 2013.

Il testo cui facciamo riferimento è costituito da alcune pagine de *La dialectique de la durée* del 1936⁹. L'opera si colloca nel contesto del superamento del bergsonismo e del surrazionalismo di Bachelard e apre al progetto di una futura disciplina epistemologica: la ritmologia. Bachelard si interessa alle teorie ondulatorie della materia in relazione col tempo; dalla critica della nozione tradizionale di durata e del tempo come *continuum*, scaturiscono una dottrina epistemologica in sintonia con le rivoluzioni relativistica e quantistica della scienza fisica e una originale riflessione sulla temporalità. Ma l'opera è anche uno studio psicologico sul *cogito*, sul passaggio dal *cogito* alle potenze del *cogito*: al quadrato: io penso che penso e al cubo: io penso che io penso che penso. È questo il contesto in cui Bachelard si dedica ad indagare la finzione e la consapevolezza del fingere. L'analisi di Bachelard è diretta infatti non solo alle semplici finzioni ma anche ai metainganni o inganni del secondo ordine. Si tratta di quel metalivello, o secondo ordine dell'inganno, in cui l'inganno può applicarsi ricorsivamente a se stesso. In questi contesti possono, di solito, delinearsi varie direzioni strategiche in cui si includono eventuali contromosse dell'avversario e si usano finte finte per dire la verità proprio perché si sa che non si è creduti, fino a gli inganni indiretti il cui sovra scopo sono le inferenze programmate di colui cui è diretto l'inganno.

Il punto di partenza dell'analisi di Bachelard è il fatto che, alla luce della nuova fisica, il tempo fisico, che a lungo è sembrato assoluto, ha incontrato piani nuovi e da ciò deriva l'esistenza di un pluralismo temporale «un étude purement temporelle de la phénoménologie conduit à considérer plusieurs groupements d'instant, plusieurs durées superposées qui soutiennent différent rapports»¹⁰. Il confronto tra le diverse prospettive della fisica conduce a superare la durata assoluta, ma, mentre per la relatività la continuità è ancora un carattere evidente, per la fisica quantistica è necessario introdurre durate discontinue che avranno «propriétés d'enchaînement»¹¹ del tutto diverse da quelle delle traiettorie continue. Il divenire qualitativo può dirsi un divenire quantico che «doit traverser une dialectique, aller du même au même en passant par l'autre»¹². Al filosofo non è necessario scendere nelle regioni, per ora proibite, del tempo della biologia cellulare per cercare il fondamento del tempo della fisica nei tempi biologici individuali che sono contenuti al suo interno, poiché può accettare contemporaneamente «le pluralisme et le discontinu temporels»¹³. Infatti il tempo spirituale non è una semplice astrazione del tempo vitale «le temps de la pensée a, en effet, à l'égard du temps de la vie une telle supériorité qu'il peut parfois commander l'action vitale et le repos vital. Ainsi le temps de l'esprit a une action en profondeur, sur des plans

⁹ Bachelard, G., *La dialectique de la durée*, Paris, Boivin, 1936.

¹⁰ *Ivi*, p. 90.

¹¹ *Ivi*, p. 91.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

différents de son propre plan de déroulement»¹⁴. La tesi di Bachelard è che, oltre all'azione sul piano spirituale (che determina la causalità intellettuale), «le temps a plusieurs dimensions ; le temps a une épaisseur. Il n'apparaît continu que sous une certaine épaisseur, grâce à la superposition de plusieurs temps indépendants. Réciproquement toute psychologie temporelle unifiée est nécessairement lacuneuse, nécessairement dialectique»¹⁵.

Grazie alla sua raffinatissima analisi, condotta dialogando con diversi autori tra cui spicca soprattutto Minkowski¹⁶, Bachelard può utilizzare questo sgranarsi del tessuto temporale per lavorare su quegli stati mentali come il sogno o la finzione che sono caratterizzati e distinti proprio da diverse *allures* temporali, come accade per il tempo visivo e il tempo verbale.

Anche in relazione all'analisi di sue proprie esperienze Bachelard, è condotto a concludere «que le temps verbal et le temps visuel sont simplement superposés»¹⁷; se nel sogno questi due tempi possono essere sgranati

la réalité oblige la vue à attendre la parole, d'où des pensées objectivement cohérentes, une simple superposition à deux termes apportant des confirmations réciproques, qui sont le plus souvent suffisantes pour donner l'impression de l'objectivité. Alors on parle ce que l'on voit ; on pense ce que l'on parle : le temps est bien vertical et s'en va tout entier le long de son cours horizontal, portant toutes les durées psychiques du même rythme. Au contraire, rêver c'est désengrener les temps superposés¹⁸.

L'asse temporale perpendicolare al tempo transitivo, quello del mondo e della materia, è l'asse su cui l'io sviluppa una attività formale. Uscendo dalla materia e dall'esperienza storica dell'io si possono moltiplicare le esperienze filosofiche dell'io stesso scomponendolo in piani, compiendo uno sforzo che Bachelard definisce di “metafisica composta”. Superando quel *cogito ergo sum* di cui Hintikka ha descritto la natura complessa e autovalidante¹⁹, ma che per Bachelard resta ancorato ad un piano del tutto “orizzontale”, si passa al primo stadio riflessivo del (*cogito*)² a un piano in cui «on est déjà libéré de la description phénoménologique»²⁰. Il terzo passaggio al (*cogito*)³ mostra esistenze consecutive che si sommano su un istante presente disegnando un primo abbozzo di tempo verticale e facendo sorgere una diversa *persona*. L'esponente del *cogito* il *degré cogitant*²¹ si configura come misura della libertà a margine del divenire delle cose che spunta come un “razzo”, furi dal mondo, fuori dalla natura e dalla vita psichica ordinaria. Si tratta di una successione ordinata di stati il cui ordine non

¹⁴ *Ivi*, p. 92.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Minkowski, E., *Le temps vécu : études phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris, Collection de l'évolution psychiatrique, 1933.

¹⁷ Bachelard, G., *La dialectique de la durée*, cit., p. 97.

¹⁸ *Ivi*, p. 91.

¹⁹ Hintikka, J., “‘Cogito ergo sum’: Inference or Performance?”, *The Philosophical Review*, LXXI (1962), n. 1 genn., 3-32.

²⁰ Bachelard, G., *La dialectique de la durée*, cit. p. 99.

²¹ *Ivi*, p. 100.

può essere sovvertito e che sul piano logico-grammaticale potrebbe essere teoricamente continuato di potenza in potenza e di congiuntivo in congiuntivo. Ma Bachelard ritiene che l'analisi del (*cogito*)³ mostri che siamo ormai in una regione «bien déléstée» da quella ontologia monoplanare fuori dalla quale, secondo alcuni «il n'y aurait que songes et vésanies»²². Ai tre diversi stati delle potenze del *cogito* corrispondono diverse forme di causalità (efficiente, finale e formale); ma questa strutturazione per piani del *cogito* ha soprattutto conseguenze sul tempo e Bachelard avverte che se non si capisce che c'è discontinuità e istantaneità si finisce per schiacciare tutto sull'asse del tempo volgare e per trasformare in storica ogni descrizione psicologica. Nel (*cogito*)³, in particolare, regna uno stato temporale lacunoso in questo livello la coesione materiale sarà sostituita da una coerenza razionale, ma così facendo, ossia collocando la nostra determinazione solo nella forma di un pensiero, otterremo che «la vie spirituelle deviendra esthétique pure»²³.

L'esempio più esteso utilizzato da Bachelard per mostrare quanto abbiamo detto è quello della finzione. Si tratta di un esempio che Bachelard sceglie proprio per il particolarissimo carattere della sua grana temporale per il suo essere strutturalmente collocata in un tempo altro e diverso da quello della vita:

considérons tout de suite une attitude intellectuelle où les périodes d'inhibition sont nombreuses et où les actions positives sont assez rares. Par exemple examinons le tissu temporel de la feinte et rendons-nous compte que ce tissu n'est déjà plus collé sur la trame continue de la vie : la feinte est déjà une superposition temporelle. En effet, à la première observation, nous ne pouvons manquer d'être frappés du caractère lacuneux du tissu de la feinte. On ne s'imagine guère une feinte continue²⁴.

È proprio questa consapevolezza della distanza del tempo della menzogna narrativa dal tempo della vita ordinaria che si gioca il successo della finzione, al di là delle intenzioni che ci muovono a simulare:

et même, pour bien feindre, il ne faut pas dépasser la mesure. Il y a, dans la feinte, une application réfléchie du principe de raison nécessaire et suffisante qui fait qu'on cherche à équilibrer les inhibitions et les actions. La feinte restreint les expansions naturelles, elle les écourte ; elle a forcément moins de densité qu'un sentiment qui coule de source. Sans doute la feinte tend à compenser le nombre par l'intensité. Elle renforce certains traits. Elle majore des délicatesses. Elle donne une constance et une raideur à des attitudes qui sont naturellement plus mobiles et plus souples. Bref, le tissu temporel de la feinte est à la fois lacuneux et accidenté²⁵.

Le pagine seguenti disegnano un manuale della perfetta finzione che lavora essenzialmente sull'elemento della continuità e sulle dimensioni della temporalità. In primo luogo «pour bien feindre, il faut précisément donner une impression de

²² *Ivi*, p. 101.

²³ *Ivi*, p. 102.

²⁴ *Ivi*, p. 103.

²⁵ *Ivi*, p. 103.

continuité à ce qui est essentiellement discontinu et disparate. Il faut augmenter la densité et la régularité du tissu temporel»²⁶.

Come accade in certe nevrosi occorre essere coinvolti e credere nel nostro inganno, è necessario risolvere un paradosso, ossia, «attacher la feinte au 'temps de la sincérité', au temps de la personne presque jusqu'à être soi-même dupe de sa propre duperie»²⁷. Una finzione non occasionale richiede proprio di essere incorporata al 'tempo dell'io'. Agganciando «au temps de la personne» i nostri falsi slanci potremmo trascinare sincronicamente gli altri nel nostro dinamismo: «pour donner son plein effet au mensonge il faut en quelque sorte engrener les temps personnels les uns sur les autres. Sans cette application sur notre propre rythme, il est impossible de donner à la feinte une conviction dynamique»²⁸.

Queste mie considerazioni conclude Bachelard, potranno apparire tanto artificiali quanto superficiali perché rivolte ai caratteri della «finzione in sé». Si potrebbe chiedere ad uno psicologo, egli osserva, di descrivere la traduzione del vero nel falso e di mostrarci l'ambiguità del significato. Ma, per chi come Bachelard lavora sul piano della psicologia astratta, formale e fattizia, l'ambiguità strutturale del significato costituisce una buona ragione per far astrazione da questo piano e consente di mostrare come la temporalità sia un carattere estremamente importante per la finzione. Se facciamo astrazione da ciò che fingiamo e dai motivi per cui lo facciamo e cerchiamo quindi la struttura soggiacente troveremo che gli elementi che la compongono sono l'ordine, il posto, la densità, la regolarità degli istanti in cui chi finge decide di forzare la natura, perciò

le schème des déclics est ici d'autant plus important qu'il est plus artificiel. L'aspect purement temporel de la tromperie doit retenir l'attention du trompeur lui-même. Celui qui feint doit se souvenir de feindre. Il doit nourrir sa feinte. Alors que rien ne le presse et ne l'oblige, il doit savoir que l'heure de feindre vient à nouveau de sonner. Manquer l'occasion de feindre reviendrait, parfois – pas toujours – à briser la feinte. La feinte, toute lacuneuse qu'elle soit, perdrait, par cet oubli partiel, sa 'continuité', preuve assez claire qu'il peut y avoir 'continuité' sans continu effectif. La continuité, au niveau du sentiment factice qu'est la feinte, n'a pas besoin de la continuité toute vitale, toute naturelle, d'un sentiment naturel²⁹.

Ed ecco che questa collocazione sul piano temporale della nostra e dell'altrui adesione alla finzione prende il posto di legami più sostanziali e costituisce comunque un luogo di scambio profondo:

série et bien série ce qui peut nous lier à autrui, bien nous ajuster au temps des autres, prévoir, s'il se peut, la fantaisie des autres, tout cela ne réclame pas une égalisation substantielle avec les autres. Mais l'égalisation horaire est déjà une grande tâche de l'interpsychologie. Quand on a réalisé ce synchronisme, c'est-à-dire quand on a mis en correspondance deux superpositions de deux psychismes différents,

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ivi*, p. 104.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, pp. 104-105.

on s'aperçoit que l'on tient presque tous les substituts de l'adhésion substantielle. Le temps de penser marque profondément la pensée. On ne pense peut-être pas la même chose, mais on pense *en même temps* à quelque chose. Quelle union ! Toute interpsychologie devrait d'abord poser le problème de la correspondance temporelle et ne pas prendre sans discussion le synchronisme comme un effet. Il est souvent une convention ; il est parfois un calcul ; il peut toujours être une œuvre bien montée, économiquement administrée. En tout cas, pour la sentimentalité factice, pour tous les sentiments feints, le problème du synchronisme nous paraît comme primordial : il ne faut pas laisser le temps détruire l'œuvre du temps. Il ne faut pas non plus forcer le temps³⁰.

Stabilita la centralità del tempo di costruzione e, potremmo dire della fruizione, della finzione possiamo renderci conto di come essa costituisca per Bachelard un ottimo esempio cui applicare quel tipo di strutturazione per piani del *cogito* che abbiamo illustrato e che non a caso ha connotato come potenza. Partendo da una attitudine mantenuta in un tempo assai lacunoso ma proprio per questo svincolato da tutte le obbligazioni del tempo della vita, anzi quasi sovrapposto ad esso, egli si avvia nella regione del meta inganno per esplorare la strutturazione temporale e le sovrapposizioni di (feinte)² (feinte)³.

Si tratta di un procedimento estremamente utilizzato in letteratura da George Sand a Dostojewskij che sembra dotato di una psicologia strutturalmente riflessa, capace di essere declinata in modo “esponenziale”, come si può notare in tutta la sua opera e specialmente in *Delitto e castigo*.

La metafinzione non è solo un problema di psicologia letteraria ma tocca la vita quotidiana in cui la (finzione)² è sicuramente esperienza comune e diffusa e compresa.

Au contraire, – scrive Bachelard – dès que nous posons la question suivante : peut-on feindre de feindre de feindre, tout se troublait en entraînant un certain vertige d'esprit. Par ce trouble seul, la (feinte)³ pose un problème intéressant de psychologie composée et de superposition temporelle. Si difficile, en effet, qu'il soit de s'installer dans cet état très instable, nous croyons qu'on en peut faire l'étude avec un peu d'expérience³¹.

Anche sul piano della metafinzione, andare oltre la potenza al cubo appare per Bachelard un mero gioco verbale e grammaticale e, tenendosi sul piano del fingere di fingere di fingere, Bachelard tiene a schivare la riduzione, tutta interna alla logica, della doppia negazione ad una affermazione allo scopo di conservare a questo tipo di lavoro intellettuale tutte le sfumature dei procedimenti messi in opera. Ed è proprio la progressiva lacunosità del tessuto temporale che toglie alla struttura per piani ed esponenti delle finzione ogni carattere di artificio logico tanto più che ad esempio la finzione al cubo può sfuggire del tutto al piano del discorso:

demandons au regard de se charger de la (feinte)³. Il le fera, par un clin d'œil, par un éclair bien placé. Nous retrouvons ici la même dissociation temporelle, cette fois voulue,

³⁰ *Ivi*, p. 105.

³¹ *Ivi*, pp. 106-107.

que nous avons signalée à propos d'un de nos rêves. Les temps superposés peuvent être chacun consolidés par des conduites particulières où peuvent être engagés des processus sensibles différents³².

Al di là delle suggestioni possibili, e avvertendoci che il gioco delle composizioni e delle sovrapposizioni può essere applicato anche ai sentimenti come appare ad esempio dall'opera di Paul Valéry, Bachelard conclude anche in questo caso per una connotazione delle metafinzioni affidata a

une superposition toute temporelle où les sentiments se composant en quelque sorte avec eux-mêmes apparaissent comme des 'formalisations' effectives, procédé qui ne s'éclaire bien que par une véritable réflexion où la forme se reconnaît indépendante de sa matière. Alors le schème temporel marque vraiment la forme et apparaît comme un aspect caractéristique de l'élément psychologique envisagé³³.

Come possiamo utilizzare queste suggestioni bachelardiane? Possiamo metterci alla scuola di un filosofo della scienza e di un epistemologo che ha saputo essere anche un filosofo della lettura, capace di disegnare una poetica completa degli elementi della natura e di analizzare ogni sorta di rêverie.

Ora che il dominio del finzionale e del narrativo scuote dalle fondamenta il concetto di reale e la natura stessa dell'io (da Bruner a Sacks, da MacIntyre a Taylor, da Sartre a Ricoeur e a Dennett ecc. ecc.) possiamo forse servirci delle sue considerazioni come filo per entrare in un labirinto ed uscirne ancora capaci di distinguere la realtà dalla finzione e per considerare la finzione una delle forme e delle potenze del pensiero che moltiplica i piani e i punti di vista sulla realtà come Bachelard ha fatto, come lui senza rinunciare alla scienza e a nuove e più sofisticate forme di realismo e di ontologia.

Claudia Stancati

Dipartimento di Studi umanistici Università della Calabria
stancaticlaudia@libero.it

Bibliografia

- Bachelard, G., *La dialectique de la durée*, Paris, Boivin, 1936.
Castelfranchi C., Poggi, I., *Bugie, finzioni, sotterfugi. Per una scienza dell'inganno*, Roma, Carocci, 2002.
Eco, U., *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani, 1975.
Eco, U., *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Milano, Bompiani, 1994.
Hintikka, J., "Cogito ergo sum': Inference or Performance?", *The Philosophical Review*, LXXI (1962), n. 1 genn., 3-32, poi riv. in *Meta-Meditations: Studies in Descartes*, A. Sesonske and N. Fleming edd., Belmont California, Wadworth Publishing Company, Inc., 1965, 50-76. Trad. it. "Cogito, ergo sum: Inferenza o operazione?", in G. Gori (1977), *Cartesio*, Milano, ISEDI, 143-77.

³² *Ivi*, p. 108.

³³ *Ivi*, p. 109.

- Comer Kidd, D., Castano, E., «Reading Literary Fiction Improves Theory of Mind», *Science*, October 2013.
- Minkowski, E., *Le temps vécu : études phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris, Collection de l'évolution psychiatrique, 1933.
- Peirce, C.S., *Collected Papers*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A.W. Burks (eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1958.
- Rose, F., *The Sea We Swim In: How Stories Work in a Data-Driven World*, New York, Norton & Company, 2012.

Valeria Chiore

Ontologia Dolce: Bachelard – Merleau-Ponty, uno scambio inconsapevole (Hommage à Bachelard)*

***Bachelardiana*, n° 3, «Immaginale», 2008, pp. 31-39**

Parigi, novembre 1960.

Mentre, già malato, attende ad una delle sue ultime opere, *La Poétique de la Rêverie*, Gaston Bachelard ignora che, dall'altro lato della Francia, a Le Tholonet, lungo le Bocche del Rodano, in Provenza, e da un versante distinto della sua filosofia, Maurice Merleau-Ponty gli sta rendendo un omaggio eccezionale, che s'iscrive nell'alveo della sua annosa polemica con Jean-Paul Sartre.

Anche per Merleau-Ponty quell'appunto, "nota di lavoro" de *Le Visible et l'Invisible* pubblicato postumo da Claude Lefort nel 1964, sarà pressoché l'ultimo: datato *Novembre 1960*, precederà di poco la sua morte, avvenuta per arresto cardiaco di lì a pochi mesi, nel marzo del 1961.

Due pagine coeve, contigue, consonanti, che consumano, da un lato e dall'altro della fenomenologia¹, l'instaurazione di un'ontologia particolare, anticipazione di un pensiero che troverà piena cittadinanza filosofica solo negli anni a venire: *ontologia dolce – douce, diffuse* –, che si oppone con forza al monopolio dell'ontologia forte, assumendo come proprio bersaglio polemico il *maître à penser* più influente dell'epoca, ideatore di quell'*imaginaire* cui l'uno e l'altro non cesseranno mai, seppur dialetticamente, d'ispirarsi: Jean-Paul Sartre.

I due non si leggeranno mai.

* 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.

¹ L'una, quella merleau-pontyana, recentemente convertita all'ontologia; l'altra, quella bachelardiana, da sempre *punteggiata* di epistemologia, psicologia, estetica.

L'être

Valeria Chiove

M-P	B
<i>L'imaginaire</i>	<i>[La région des ombres où aucun être ne dit non]</i>
Novembre 1960	
<p>Il est pour Sartre négation de la négation, <i>un ordre où la néantisation s'applique à elle-même</i>, et par là vaut comme position d'être quoiqu'elle n'en soit absolument pas l'équivalent, et que la moindre parcelle d'être vrai, transcendant, réduise aussitôt l'imaginaire.</p> <p>Ceci suppose donc une analyse bipartite: perception comme observation, tissu rigoureux, sans aucun 'jour', lieu de la néantisation simple où immédiate l'imaginaire comme lieu de la négation de soi. L'être et l'imaginaire sont pour Sartre des 'objets', des 'étants' –</p> <p>Pour moi ils sont des 'éléments' (au sens de Bachelard), c'est-à-dire non pas des objets, mais des champs, être doux, non-thétique, être avant l'être, – et d'ailleurs comportant leur auto-inscription leur 'corrélât subjectif' fait partie d'eux. La <i>Rotempfindung</i> fait partie du <i>Rotempfundene</i> – ceci n'est pas <i>coïncidence</i>, mais déhiscence qui se sait telle</p>	<p>Les philosophes de l'ontologie forte, qui gagnent l'être dans sa totalité et le gardent intégralement même en décrivant les modes les plus fugaces, dénonceront aisément cette ontologie dispersée qui s'accroche à des détails, peut-être à des accidents et qui croit multiplier ses preuves en multipliant ses points de vue (...). L'être du rêveur est un être diffus, (...) l'être d'une diffusion. Il échappe à la ponctualisation du <i>hic</i> et du <i>nunc</i>. L'être du rêveur envahit ce qui le touche, diffuse dans le monde. Grâce aux ombres, la région intermédiaire qui sépare l'homme et le monde est une région pleine, et d'une plénitude à la densité légère. Cette région intermédiaire amortit la dialectique de l'être et du non-être. L'imagination ne connaît pas le non-être. Tout son être peut bien passer pour un non-être aux yeux de l'homme de raison, aux yeux de l'homme au travail, sous la plume du métaphysicien de l'ontologie forte. Mais, en contrepartie, le philosophe qui se donne assez de solitude pour entrer dans la région des ombres baigne dans un milieu sans obstacles où aucun être ne dit non.</p>
MERLEAU-PONTY M., <i>Le Visible et l'Invisible</i> (1964), Paris 1986, p. 320. Nostro il grassetto.	BACHELARD G., <i>La Poétique de la Rêverie</i> (1960), Paris 1999, p. 144. Nostro il grassetto.

Être *doux, non-thétique*, être *avant l'être*, l'essere di Merleau-Ponty, fulcro dell' "Imaginaire" de *Le Visible et l'Invisible*, prefigura un regime filosofico innovativo che, contrapponendosi all'*essere e il nulla* di Sartre, si appella agli elementi di Bachelard, in un orizzonte di pensiero in cui la riflessione sull'essere s'inserisce nella più ampia cornice dell'immaginario, per culminare infine nell'instaurazione di un'ontologia *dolce*².

² In *Annexe* Merleau-Ponty parla di "forces douces": «La chose, le caillou, le coquillage (...) n'ont pas le pouvoir d'exister envers et contre tout, il sont seulement des forces douces

E Bachelard, dal canto suo, sembra cogliere il senso di questa domanda e risponde, inconsapevolmente interpellato, corroborando l'*essere dolce* di Merleau-Ponty di tutte le possibili sfumature di un'ontologia *diffusa*³.

Merleau-Ponty Être doux

Être *doux*, *non-thétique*, être *avant l'être*, l'essere, così come l'*imaginaire*, è, per Merleau-Ponty, l'equivalente degli éléments di Bachelard: essere *dolce*, originario ma non tetico, aprioristico ma non impositivo, bensì, piuttosto, cor-relativo, esso si articola non nel segno della coincidenza ma, piuttosto, dello scambio, non della *coïncidence* ma della *débiscence*, in cui *Rotempfindung* e *Rotempfundene* si compenetrano reciprocamente.

Un condensato di fenomeno-ontologia, insomma, in cui la fenomenologia di partenza, di matrice husserliana, si curva progressivamente verso un'ontologia di stampo heideggeriano, attraverso la mediazione di Bachelard, per confrontarsi criticamente con Sartre.

Husserl

Merleau-Ponty frequentava la fenomenologia husserliana sin da quando, nel 1938, varcò, tra i primi, la soglia degli Archivi di Lovanio che custodivano gli allora *Inediti*, diffondendone in Francia le sezioni che, destinate a confluire poi in *Ideen II* e in *Krisis*, preconizzavano la svolta da una fenomenologia della coscienza ad una fenomenologia dell'essere.

Orientamento che il giovane Merleau-Ponty aveva già cominciato a presentare nelle sue prime opere, da *La Structure du comportement* (1942) alla più nota *Phénoménologie de la Perception* (1945), quando aveva iniziato a stabilire nessi e connessioni (le future nozioni di *chiasme* e *entrelac*) tra livello percettivo-fenomenologico e livello materiale-ontologico (le future nozioni di *monde*, *corps*, *chair*).

Bachelard

Svolta senz'altro intuita, come in un dialogo mai esplicitato, da Gaston Bachelard, che in quegli stessi anni, nella Dottrina Tetravalente dei Temperamenti Po-

qui développent leurs implications à condition que des circonstances favorables soient réunies» (MERLEAU-PONTY M., *Le Visible et l'Invisible* (1964), Paris 1986, p. 214).

³ I due filosofi si erano incrociati già dagli anni Quaranta, quando il Merleau-Ponty della *Phénoménologie de la Perception* (1945), era stato citato da Bachelard ne *La Terre et les Réveries de la Volonté* (1947) nelle pagine dedicate a «La volonté incisive et les matières dures» (BACHELARD G., *La terre et les rêveries de la volonté* (1947), Paris 1988, pp. 52, 55-56): un Merleau-Ponty che Bachelard riteneva opportuno «forzare» («accentuer»), ri-orientandolo da una «*phénoménologie du vers*» verso una «*dynamologie du contre*» (*Ivi*, p. 55), per render ulteriormente conto delle dinamiche di resistenza esercitate sul soggetto dalla materia.

etici, enigmaticamente sentenziava: «Ogni fenomenologia rivela un'ontologia»⁴, quasi a voler indicare come dietro ogni *phainomai* coscienziale si annidasse un *to on* di irriducibile materialità⁵.

Heidegger

To *on* che nell'Heidegger della *Kehre* del 1933, dal *Parmenides* (1942-43) a *Unterwegs zur Sprache* (1959), attraverso gli *Holzwege* (1950), aveva trovato il proprio vate indiscusso.

Sono questi i nuclei essenziali del percorso intellettuale merleau-pontyano testimoniati, attraverso una densa serie di appunti e citazioni, dalle *Note di Lavoro* de *Le Visible et l'Invisible*.

Husserl, Heidegger, Bachelard. E, sullo sfondo, il compagno delle origini, progressivamente abbandonato per motivi filosofici, politici, ideologici: Jean-Paul Sartre.

Sartre

Tutta l'ontologia merleau-pontyana è intessuta di riferimenti critici a Sartre, filosofo de *L'être et le néant*, che imbastisce il proprio Essere di Nulla, cristallizzando la contrapposizione tra Essere e Nulla, Soggetto e Oggetto, Coscienza e Mondo e compromettendo *ab imis* la tessitura di quel *campo*, spazio intermedio, assolutamente fondamentale ad un'ontologia *dolce*.

Né è un caso che *négation* e *néantisation*, radici dell'Essere sartiano (quella *position d'être* che riduce l'essere a mero *essente* e *oggetto*, *étant* e *objet*), siano i termini più comunemente impiegati da Merleau-Ponty per definire polemicamente la fenomenologia di Jean-Paul Sartre nonché il suo *imaginaire*, vero e proprio pensiero del Nulla.

Come se *conscience* e *néant*, per Sartre momenti costitutivi dell'*Imaginaire*⁶, riducessero l'immaginario entro gli angusti limiti di una fenomenologia di prima gestazione, di stampo brentaniano e proto-husserliano⁷, che Merleau-Ponty intende superare in direzione di un più complesso pensiero dell'essere.

⁴ BACHELARD G., *La terre et les rêveries de la volonté*, cit., p. 236.

⁵ Né è un caso che Merleau-Ponty citi più volte, a sostegno delle proprie tesi, Gaston Bachelard, e sempre in funzione anti-sartriana: a proposito del rapporto tra visibile e invisibile, per esempio: «Or ce visible non-actuellement vu, il n'est pas *imaginaire* sartrien: présence à l'absent ou de l'absent. Il est présence de l'imminent, du latent ou du caché – Cf. Bachelard disant que chaque sens a son *imaginaire*» (MERLEAU-PONTY M., *Le Visible et l'Invisible*, cit., p. 298).

⁶ Insieme a *irréel* e *quasi observation*, peraltro non sempre presi in considerazione da Merleau-Ponty: e sì che i due termini, soprattutto l'*irréel*, avrebbero potuto stemperare i margini della polemica.

⁷ L'intenzionalità si addice, secondo Brentano, solo a fenomeni psichici e, all'interno di questi, agli stati di coscienza: «Ogni fenomeno psichico è caratterizzato da ciò che gli scolastici del medioevo chiamavano l'in-esistenza intenzionale [...]. Tale in-esistenza intenzionale carat-

È questo il senso della nozione di Être (*être doux*, *être avant l'être*), che, anteriore, aprioristico e originario, positivo e instaurativo, relazionale e correlativo, disegna dolcemente una regione ontologica in cui il senso *si fa*, in cui momento tetico e antitetico si stemperano e dileguano fino alla reciproca composizione, contemporanea posizione e compenetrazione di soggetto e oggetto, coscienza e mondo, interno ed esterno: spazio in cui, sfumati i contorni di qualsivoglia dialettica oppositiva, attivo e passivo concorrono ad unità, promuovendo un'ontologia *dolce* e *diffusa*, in cui l'essere trova la propria intima essenza, in un territorio inglobante e accogliente, che fa del *syn-* la propria ragion d'essere.

Ontologia dolce che trova accenti analoghi negli stessi anni – in quello stesso anno – in una mirabile pagina di Gaston Bachelard, cui la nota di lavoro di Merleau-Ponty è dedicata, e che può essere impiegata come chiave di lettura dell'ontologia merleau-pontyana: come se Bachelard descrivesse, col suo andamento magico e ispirato, ciò che Merleau-Ponty intende dire attraverso i suoi *éléments*.

Merleau-Ponty evoca gli *éléments*: e quelli, convocati, rispondono: disegnando un territorio che, comune non solo a Bachelard ma ad una nutrita schiera di filosofi di metà Novecento, popola *le champs* merleau-pontyano, irrorandolo di presenze fertili e feconde.

Bachelard Être diffus

“Être diffus”, l'êre de *La Poétique de la Rêverie* è, similmente all'êre *doux* di Merleau-Ponty, protagonista di una “*ontologie dispersée*” modulata e flessibile al *détail* e alla *multiplicité de points de vue*, a tutto ciò che, mero “*accident*” per l'ontologia forte, si pone come senso profondo dell'Essere.

Ontologia *douce*, *diffuse* e *dispersée*, capace di flettersi e modularsi secondo le esigenze del molteplice e dell'altro.

Un'ontologia in cui l'essere non rappresenta solo il prodotto di un processo, un *diffus*, ma anche una *diffusion*, centro attivo e propulsivo di un'azione, irradiazione, instaurazione e conferimento di senso, secondo un binomio attivo-passivo, *diffus-diffusion*, che ricorda assai dappresso i chiasmatici *entrelacs* di Merleau-Ponty (*touchant-touché*, ...).

terizza esclusivamente i fenomeni psichici. Nessun fenomeno fisico mostra qualcosa di simile» [BRENTANO F., *Psicologia dal punto di vista empirico* (1874), trad. it. di Giovanni Giurisatti, Trento 1989, p. 175]. Sulla “tesi di Brentano”, atto di nascita della nozione contemporanea di intenzionalità, vedi: GOZZANO S., *Storia e Teorie dell'Intenzionalità*, Roma-Bari 1997, p. 6: «i fenomeni psichici si caratterizzano in quanto diretti verso oggetti con uno status ontologico particolare, caratterizzato dalla *in-esistenza intenzionale* [...] tale carattere non è presente fra i fenomeni fisici e crea una distinzione netta tra i due generi di fenomeni [...] Brentano esamina diversi candidati al ruolo di proprietà differenziante lo psichico dal fisico. Alla fine della rassegna egli afferma che ogni elemento che si definirebbe ‘psichico’, sia esso una sensazione o una percezione, deve basarsi su una *rappresentazione*, ossia un atto di presentazione alla coscienza».

«L'être du rêveur envahit ce qui le touche, – sottolinea Bachelard – diffuse dans le monde»⁸: dove il termine *envahir*, con la sua portata di sconfinamento, contaminazione vitale, ibridazione avvolgente, richiama concettualmente la nozione merleau-pontyana di *empiètement* – “sconfinamento”, appunto.

Una sorta di *hyperplères* neoplatonica, sovrabbondanza plotiniana, che promana da sé i molti, in una processione necessitata e gerarchica che distribuisce e abbraccia in sé la differenza, modulandosi incessantemente nell'altro da sé e imbastendo, da sé, la fitta trama di *mimesi*, *metessi* e *parousia* con cui ordire l'universo e il mondo, quella «région des ombres – dice Bachelard, ed è già poesia – [qui] baigne dans un milieu sans obstacles où aucun être ne dit *non*»⁹: come se il verbo *baigner*, al pari di *envahir*, avvolgendoci d'ombra, sconfinasse ancora una volta, poeticamente, nell'*empiètement*.

E infatti, *dispersé* e *diffus*, l'être di Bachelard, *dolce* come l'être di Merleau-Ponty, è un essere d'ombra: non di *ombra*, che sarebbe evanescente e fatuo, ma *d'ombre*, di *ombre*, sfumato in molteplici *nuances* in cui si stemperano gli aspri contorni dell'ontologia forte dell'essere e del *nulla*, della diade antagonista e contrapposta di soggetto e oggetto, coscienza e cosa, spirito e materia: ontologia dell'*hic et nunc* isterilita nella fissazione definitoria, che non prevede plasticità.

Ecco allora, a dire la dolcezza dell'essere, l'ombra, la sfaccettatura, la sfumatura che, sola, può riservare all'essere – diffuso, irradiante e diffranto – la sua propria patria: una dimensione intermedia e complessa in cui si toccano e si rimodulano, in una sintassi sempre *in fieri*, interminabile intreccio di ipostasi, i vari gradi d'essere.

«Grâce aux ombres, la région intermédiaire qui sépare l'homme et le monde est une région pleine, et d'une plénitude à la densité légère»¹⁰: zona intermedia, regione piena a densità leggera, lo spazio dell'essere, disseminato e irradiante, non è luogo di entropia, dissipazione e perdita, ma, piuttosto, luogo anti-entropico, vivo, vitale, arricchente: non dispersione, dunque, ma pienezza di senso, benché pienezza *douce* e *diffuse*.

Ombra, leggerezza: l'ontologia dolce di Merleau-Ponty pervade il passo bachelardiano come in un tacito scambio: come se solo *ombra* e *leggerezza* potessero garantire all'essere la sua giusta plasticità.

Diffusione e disseminazione fanno allora dell'ombra, elemento costitutivo dell'essere, il suo spessore precipuo, assicurandogli quella dolcezza che, sola, gli consente di tessere la propria ontologica sintassi, costruzione di significato e senso: ecco che allora il territorio che separa uomo e mondo si fa, tra uomo e mondo, ponte; costruisce degli esistenziali, quei nodi di senso in cui è dato all'uomo, corpo-carne-mondo, di aprirsi all'*eteron*, agli altri, all'altro da sé.

In questa regione di pura *syn-taxis*, sintassi assoluta, svanisce la distinzione ontologica tra *essere* e *nulla* poiché, nel contatto, l'essere è chiamato a superare incessantemente se stesso.

⁸ BACHELARD G., *La Poétique de la Rêverie* (1960), Paris 1999, p. 144.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

In questo mondo *diffus*, disseminato e leggero, l'essere dolce non conosce il non essere, l'arte della negazione, il *dire no*.

«Cette région intermédiaire amortit la dialectique de l'être et du non-être» – commenta Bachelard – «L'imagination ne connaît pas le non-être. Tout son être peut bien passer pour un non-être aux yeux de l'homme de raison, aux yeux de l'homme au travail, sous la plume du métaphysicien de l'ontologie forte. Mais, en contrepartie, le philosophe qui se donne assez de solitude pour entrer dans la région des ombres baigne dans un milieu sans obstacles où aucun être ne dit non»¹¹.

Siamo al punto decisivo: l'être *diffus* di Bachelard, come l'être *doux* di Merleau-Ponty, inaugura una nuova ontologia. Ontologia dell'accoglienza, inconsapevole del *non*; ontologia della sintassi, della complessità e della costruzione, in cui si procede non per negazione, ma per assimilazione e sintesi.

Ontologia che, combattendo a colpi di dolcezza *les philosophes de l'ontologie forte* (l'*homme de raison*, l'*homme au travail* – dietro la cui *plume* si cela, *ça va sans dire*, la penna di Jean-Paul Sartre), si configura come medietà, spazio intermedio, dell'*inter* e del *trans* (si pensi allo *Zwischen* heideggeriano), che già da tanto si era affermato nella Dottrina Tetravalente dei Temperamenti Poetici, corroborando quella nuova tipologia di *immaginario* rappresentata dall'*immaginazione materiale degli elementi*¹².

Doux, *diffus* e *dispersé*, l'être di Bachelard e di Merleau-Ponty disegna così, agli albori degli anni Sessanta e al tramonto dei loro reciproci percorsi filosofici e umani, una regione ontologica destinata ad ampia eco nelle future modulazioni del pensiero contemporaneo, forgiando nuovi modelli di immaginario e inusitate prospettive applicative e spianando la strada ad un'ontologia trascendentale che ancora oggi rappresenta una delle più stimolanti declinazioni della fenomenologia.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Si pensi, in particolare, ad alcuni passi de *La Psychanalyse du Feu* o alle belle pagine de *L'Eau et les Rêves* dedicate alle acque morte dell'oceano di Gordon Pym di E. A. Poe.

Julien Lamy

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

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

Le poète parle au seuil de l'être.
(G. BACHELARD)¹

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 « onto-poétique » – 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 analyses². 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.

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

² 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^e 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'explicitier 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 procéderons à quelques « coups de sonde » dans la pensée de Bachelard, et à l'identification de quelques « lignes de force » de la dimension onto-poétique 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 « onto-poétique », 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 « performative » de la parole poétique ? Nous ferons fond, pour avoir prise sur ces questions, sur l'inflexion 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 »³. 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 »⁴. La condition pour poser une réalité dans le cadre de la physique, ainsi que le souligne ensuite Bachelard, c'est de pouvoir la détecter ou en mesurer l'action :

Il est bien entendu que pour nous, c'est l'action qu'il faut poser en premier lieu. L'existence est déduite de l'action. Ce qui ne peut être décelé par aucun appareil, doit être tenu pour non-existant, en physique. Rien même ne nous permet, en physique, de proposer des propriétés à un infiniment petit, et c'est déjà un abus de séparer une théorie des moyens expérimentaux qui doivent l'éprouver⁵.

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

⁴ *Ivi*, p. 69.

⁵ *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 spéculation qui détermine l'être d'une chose par déduction logique, à l'aide de définitions, de raisonnements et de concepts. On voit que pour Bachelard, dans le sillage de ce que l'on peut appeler la thèse kantienne sur l'être, selon laquelle l'existence n'est pas un prédicat que l'on pourrait déduire d'un concept, rien n'autorise à poser l'existence d'une chose en dehors de sa manifestation phénoménale :

On ne peut cependant d'aucune manière détacher l'existence des prédicats qui la manifestent [...] Le physicien n'admet pas une existence sans force, sans résistance, placide, inerte [...] Si l'être semble pouvoir être pensé comme substantif pur et absolu, c'est qu'il a un attribut que lui accorde sans discuter le sens commun et qu'il n'exprime même plus : la localisation⁶.

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 »⁷ : dans le champ de la science, c'est la détection expérimentale qui permet d'établir l'existence réelle de l'objet ; ce qui pourrait nous conduire à envisager, toujours selon Bachelard, « des degrés dans l'être », qui correspondraient *in fine* « aux degrés de notre connaissance expérimentale »⁸. 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

⁶ *Ivi*, pp. 75-76.

⁷ *Ivi*, p. 78.

⁸ *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 *relativisation ontologique*⁹, 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 critique). Il s'agit en somme de « prouver l'existence par la relation », ce qui présume que « la relation affecte l'être, mieux elle ne fait qu'un avec l'être »¹⁰. Il en découle alors une « exigence ontologisante »¹¹ : 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 matériologiques sur les éléments visent à identifier la logique propre de l'imagination poétique, les lois objectives de variation, de transformation et de composition des images 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 »,

⁹ La notion de « relativisation », 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.

¹⁰ *Ivi*, pp. 210-211.

¹¹ 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 Bachelard¹². 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 question¹³, 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*¹⁴, dans la mesure où il nous paraît peu idoine d'appliquer des concepts tels que « hiérophanie », « théophanie » ou « angélologie », 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

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

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

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

par Georges Canguilhem en 1957¹⁵ (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 logique¹⁶.

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 »¹⁷.

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

¹⁵ 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.

¹⁶ *Ivi*, pp. 11-12.

¹⁷ 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 leitmotivs 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 poétique¹⁸.

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 thématique 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

¹⁸ *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 détour, 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 intellectualiste, et en dehors de toute doctrine particulière, retient du schème existentialiste en général la fécondité d'une approche concrète de l'expérience humaine, soucieuse de saisir et de restituer ce qui se joue dans l'expérience propre de l'existant singulier, notamment dans son engagement auprès des choses et des hommes.

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

¹⁹ 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 »²⁰), 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 épuiser la connaissance du réel dans une expérience intime, résumant « le sens de tout l'univers », n'est pas une théorie satisfaisante pour penser la connaissance, dans la mesure où elle n'est pas capable de prendre en compte la complexité des méthodes mises en œuvre par les savants afin d'obtenir une connaissance objective des différents secteurs de la réalité, ni la dimension dynamique du travail scientifique effectif, qui transforme la manière de penser et la manière d'être de celui qui la pratique. Il s'agit par ailleurs de mettre en évidence que la prolifération des existentialismes contemporains, en raison de la critique sommaire qui est faite de l'extérieur à la pensée scientifique, masque un fait que Bachelard s'efforce de mettre en valeur : la pensée scientifique engage une « promotion d'existence » pour le sujet qui se met au contact du travail réel de la science. Au point que nous est proposé, dans une approche normative, un renversement de perspective : si l'on cherche un véritable existentialisme, c'est-à-dire un existentialisme qui engage une authentique modification du sujet, une intensification de ses possibilités d'être, une augmentation de sa puissance de penser, un progrès dans son existence, c'est dans la pratique et dans l'étude de la science telle qu'elle se fait que l'on peut le trouver. Comme le dit par exemple Bachelard :

Au lieu d'une existence à la racine de l'être, dans le repos d'une naturelle persévérance à l'être, la science nous propose un existentialisme à la pointe de l'être pensant. [...] Et je vois la nécessité d'une inversion de la phénoménologie de l'être humain, de manière à décrire l'être humain comme promotion d'être, dans son essentielle tension, en doublant systématiquement toute ontologie par une dynamologie²¹.

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,

²⁰ *Ivi*, p. 35.

²¹ *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'originaire et de fondamental, pour en saisir une vérité quelconque, mais de penser la connaissance, en revivant l'acte même qui la rend possible, en actualisant dans son propre esprit l'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'épistémologie²². Ce que l'on peut en retenir ici pour notre propos, sous l'angle de l'expérience intime du sujet épistémique, c'est que Bachelard semble conserver de l'orientation existentialiste la nécessité d'un engagement personnel du sujet dans la pensée, la valeur féconde d'une implication active du sujet dans l'acte de connaître, tout en refusant par ailleurs le présupposé, communément partagé par la plupart des existentialismes de son temps, selon lequel notre expérience immédiate et directe du monde décèlerait une vérité initiale ou originelle de notre condition humaine (la facticité, par exemple), et devrait ainsi être considérée comme plus signifiante, plus authentique, plus « vraie », que la connaissance scientifique objective, construite selon des normes méthodologiques et expérimentales impersonnelles. On voit que pour Bachelard, la « phénoménologie de l'homme studieux, de l'homme tendu dans son étude »²³, 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

²² 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.

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

quotidienne »²⁴, l'« effort de clarté »²⁵ ou encore le « besoin de clarté »²⁶ – 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 »²⁷, que « la philosophie rationaliste est essentiellement une philosophie qui travaille, une philosophie au travail »²⁸. 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 »²⁹. 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 bachelardiennes en matière de poétique et de philosophie de la littérature ? Quel traitement l'existentialisme subit-il à l'occasion des méditations consacrées aux folles images des poètes ? Là encore, on constate que Bachelard adopte une position complexe : l'existentialisme se trouve critiqué en tant que doctrine ou philosophie particulière, parce que caractérisée par une métaphysique abstraite, mais se trouve réinvesti en tant que notion dont

²⁴ *Ibidem*.

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

²⁶ *Ivi*, p. 74.

²⁷ *Ivi*, p. 65.

²⁸ *Ivi*, p. 52.

²⁹ 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*³⁰. 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 temps³¹, 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 »³², 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 Bachelard³³. 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 »³⁴. Pour résumer notre propos, nous dirons que contre cette pensée de l'homme

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

³¹ 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.

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

³³ *Ivi*, pp. 112-118.

³⁴ *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 »³⁵, Bachelard fait jouer l'activité concrète du travailleur, la « réactivité de l'existence humaine »³⁶, ou encore « l'action, sous ses formes prolongées »³⁷. C'est l'un des aspects de la « dynamologie du contre », opposée à la « phénoménologie du vers »³⁸. 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 »³⁹, 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 »⁴⁰, armé d'une « volonté humaine de seconde position »⁴¹, 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.

³⁵ *Ivi*, p. 63.

³⁶ *Ivi*, p. 114.

³⁷ *Ivi*, p. 63.

³⁸ *Ivi*, chapitre II.

³⁹ *Ivi*, p. 63.

⁴⁰ *Ivi*, p. 116.

⁴¹ *Ibidem*.

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

Dans une conférence consacré 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'appellerai « l'homme de vingt-quatre-heures ». Il me semble, par conséquent, que si l'on voulait donner à l'ensemble de l'anthropologie ses bases philosophiques ou métaphysiques, il faudrait et il suffirait de décrire un homme dans vingt-quatre heures de sa vie.

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

Il est sûr que cet homme nocturne dont je refuse l'examen dans cette conférence laisse des séquelles ou des héritages dans le cours de la journée. Nous dormons ; nous dormons longtemps ; nous dormons à la moindre rêverie ; nous dormons par conséquent dans des fractions de la vie solaire⁴².

On peut, en première lecture, être surpris à l'idée d'un « existentialisme de la nuit »⁴³, 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'ancrage de l'activité psychique naturelle de l'homme dans un ensemble d'images primordiales constituant autant de conditions transcendantes 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,

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

⁴³ 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-catégories⁴⁴ : 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 vraiment⁴⁵ ; 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 »⁴⁶, si une expérience peut être « révélatrice d'être »⁴⁷,

⁴⁴ Sur la distinction entre le rêve nocturne et la rêverie diurne, et la perspective d'une Métaphysique 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.

⁴⁵ 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).

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

⁴⁷ *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 rêvions⁴⁸.

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 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 par 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 »⁴⁹. 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

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

⁴⁹ *Ivi*, p. 187.

qui fait barrage aux forces qui nous retiennent dans la prison de l'ici »⁵⁰. 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'être⁵¹.

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 esprit⁵². C'est ce qui est en jeu avec l'approche phénoménologique de l'image, présentée comme un événement 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

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² 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'instrument de communication), et des exigences de rigueur de l'activité scientifique (où le langage est surveillé).

Mais de quoi l'homme, l'être parlant, peut-il se libérer grâce à l'expression poétique ? Et dans quelle mesure cette expérience spécifique de la conscience peut-elle nous conduire à une détermination ontologique des images poétiques, et de l'expérience qu'elles mobilisent ? En ce qui concerne la première question, on peut dire que la libération dont il s'agit touche à l'ensemble de nos expériences mondaines, à décliner selon trois axes : 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 distinction⁵³.

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 ;

⁵³ 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, paradoxal à première vue tant Bachelard récuse le réalisme dans le champ des études littéraires, d'un *réalisme des images*. Parler ici de réalisme des images, ou de réalisme de la parole, ne signifie pas que le contenu de l'image poétique soit la reproduction d'une réalité préalable, dont l'image serait la simple copie ou représentation. Dans cette perspective, on renouerait avec une forme d'empirisme et de psychologisme, qui réduirait l'image poétique à une simple image mentale dérivée de l'expérience réelle. Bachelard refuse une telle compréhension de l'image, qui ne nous apprend rien du caractère à proprement parler poétique de l'image. Si l'on peut parler de réalisme de la parole poétique chez Bachelard, c'est au sens où les images poétiques, exprimées et déposées dans des textes écrits, renvoient à un monde d'images disponibles à l'expérience du sujet. Une autre confusion doit ici être évitée. Il s'agirait de penser ce monde d'images dont parle Bachelard dans le sens où l'on parle parfois d'un Monde des Idées chez Platon, c'est-à-dire une réalité intelligible séparée de la réalité sensible, constituant le fondement ontologique de tout ce qui existe. Outre qu'une telle interprétation de la métaphysique platonicienne peut être considérée comme superficielle, simplificatrice voire falsificatrice, nous insisterons sur le fait que rien n'indique, dans les textes bachelardiens, que les images primordiales soient à comprendre comme des entités séparées, ayant une réalité d'une autre nature que les images qui naissent dans la conscience. En l'absence de raisons sérieuses pour adhérer à une telle détermination maximale des images chez Bachelard, nous choisissons d'opter pour une interprétation minimale du réalisme des images poétiques, dont la réalité effective dépend en fait de leur expression dans un texte écrit ou imprimé. Dans un autre contexte, celui de l'épistémologie de la physique contemporaine, Bachelard parle pertinemment à ce propos de « bibliomène », et souligne que l'existence d'une chose par le livre doit être considérée comme une modalité d'existence à part entière, qui donne une valeur ontologique à la chose. Voilà ce qu'il dit par exemple de l'électron, en guise de réponse à une objection sceptique possible à propos de la réalité de cette particule dont l'existence n'est attestée que dans des appareils de détection, construits par les hommes, et dans des livres de diffusion ou d'enseignement de la science : « Exister par le livre, c'est déjà une *existence*, une existence si humaine, si solidement humaine »⁵⁴. 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

L'être a-t-il besoin des mots ?

⁵⁴ 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 »⁵⁵, 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'advierait 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 »⁵⁶. 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 »⁵⁷, 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

⁵⁵ BACHELARD G., *Fragments d'une Poétique du Feu*, op. cit., p. 54.

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

⁵⁷ *Ivi*, p. 3.

l'accorder, pour le moins, comme hypothèse de travail bien appropriée au type de recherches que nous poursuivons sur l'imagination poétique⁵⁸.

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 langage⁵⁹. 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 onto-poétique, 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 »⁶⁰, 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 »⁶¹. 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 »⁶². On aborde ainsi avec l'image poétique à la naissance du langage, aux origines du langage ; 2) deuxièmement, il s'agit par ailleurs dans le cadre de l'explicitation de l'onto-poétique 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*⁶³. 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.

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

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ BACHELARD G., *La poétique de la rêverie*, op. cit., p. 3.

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

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

⁶³ 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 parlé⁶⁴.

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 »⁶⁵, 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 »⁶⁶, 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 onto-poétique 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 onto-poétique 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 onto-poétique. 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 rêverie*, où Bachelard prend bien soin de justifier sa méthode, et les inflexions subies par sa méthode poétique, qui des outils de la psychanalyse freudienne puis jungienne s'est tournée vers une réappropriation très personnelle de la phénoménologie, on constate que la communicabilité de l'ex-

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

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

⁶⁶ 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 intersubjectivité indirecte, médiatisée par les mots et les images, qu'il appelle parfois « transsubjectivité ». Cette interprétation nous semble plus satisfaisante dans la mesure où elle concorde avec les exigences bachelardiennes de ne recourir qu'à des expériences communicables, que chacun peut (re)faire lui-même au contact des œuvres, sans devoir disposer au préalable de compétences techniques particulières, d'une culture érudite ou de connaissances spécifiques – à condition néanmoins de se mettre dans une certaine disposition d'accueil vis-à-vis des mots et des images des poètes, disposition qui n'est rien d'autre que la rêverie elle-même.

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 transcendantale* 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 »⁶⁷, mais de donner un sens à « l'étude de l'être » en suivant « tous les circuits ontologiques des diverses expériences d'être »⁶⁸. 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 onto-poétiques, qui font signe vers une origine ou une émergence de langage, et peut-être, par l'exploration des possibilités d'être, vers une « métaphysique de tous les au-delà de notre vie sensible »⁶⁹.

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

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

⁶⁸ *Ivi*, p. 193.

⁶⁹ *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 onto-poétique*, 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 réfléchir, à considérer que les pensées les plus fécondes arrivent souvent sans faire grand bruit, à pas de colombes...

Maryvonne Perrot

*Bachelard, un passeur de traces**

Bachelardiana, n° 7, «Heritage», 2012, pp. 113-117

Quel est cet étrange chemin des philosophes où tout point
est carrefour ?

(BACHELARD G., Fragment d'un journal de l'homme)

Le nouveau sujet de « bachelardiana » est l'occasion qui nous est donnée, par Valeria Chiore, de prendre conscience du rôle de la pensée de Gaston Bachelard dans chacun de nos itinéraires philosophiques. Qu'elle soit remerciée de nous permettre à la fois un retour fécond sur nous-mêmes et surtout de comprendre en quoi le bachelardisme est un véritable aiguillon existentiel lorsque l'on appréhende Bachelard comme un passeur de traces, ce qu'il fut et restera pour moi.

Ma formation philosophique scolaire et universitaire résonna dès l'origine des échos du bachelardisme. Au lycée, ce fut une élève de Bachelard, amie de sa fille Suzanne, Christiane Milner, qui m'initia à la philosophie dans une terminale scientifique où je me destinai à la médecine. Les références à l'œuvre de Bachelard, aussi bien poétique que scientifique, étaient omniprésentes dans ses cours.

À l'Université de Dijon, les études de philosophie, que Bachelard m'avait indirectement incitée à choisir finalement, comportaient des cours de Gaston Maire, ancien élève de Bachelard, mais surtout de Jean Brun, ami lui aussi de Suzanne Bachelard et qui avait eu l'occasion de bien connaître le philosophe à Paris, en particulier lorsque, assistant à la Sorbonne, il assurait à la demande de Jean Wahl le secrétariat du collège philosophique. Elève de Georges Canguilhem, lui-même successeur de Bachelard à la Sorbonne (à qui il dédia *La formation du concept de réflexe*), Jean Brun partageait avec notre philosophe une obsession du verbe, un goût pour le verbe poétique, pour l'art en général, car il gravita autour du groupe surréaliste ; c'est dire si les notions de symboles, d'images, d'imaginaire,

* 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.

voire d'imaginal, puisqu'il fut aussi un ami d'Henry Corbin, avaient droit de cité dans ses réflexions et dans ses cours.

Tout naturellement, les ouvrages sur l'imagination de la matière mais surtout les Poétiques firent partie de mes livres de chevet. Les parutions de la *Poétique de la rêverie* (1960) et de *La flamme d'une chandelle* (1961) méritent une mention particulière, car elles coïncidèrent avec ma première année à l'Université et je me souviens de l'enthousiasme et des interminables discussions qu'elles suscitèrent dans le milieu étudiant.

Bachelard apparaissait déjà, pour nous, comme un esprit novateur et comme le découvreur de « traces » parfois occultées par l'histoire et la société, mais que son génie avait l'art de réinterpréter dans un contexte où la mémoire-imagination leur rendait toute leur originalité et leur fécondité. La notion d'« incandescence de la méditation » que Bachelard emprunte à Corbin dans *La flamme d'une chandelle* suscitait, dans nos veillées estudiantines de travailleurs solitaires à la lampe (même si elles ne le furent pas toujours !), une véritable expérience ontologique, celle de la « table d'existence » qui nous permettait, comme à Bachelard, de nous sentir :

« Naître dans l'écriture, par l'écriture, grand idéal des grandes veillées solitaires »¹. Mais cette table d'existence, révélatrice d'une « existence maxima », d'une « existence en tension », fut aussi révélatrice d'un nouveau rôle des anneaux de la pierre d'Héraclée. Car la veille ici, comme le souligne Bachelard, implique une solitude « habitée ». En écrivant dans l'absolu d'une solitude, pour lui, on communique avec « le grand Autrui des lecteurs solitaires »². Écriture et lecture sont alors les lieux d'une communication véritable, que des échanges sociaux plus résiduels trahissent parfois ; elles sont bien les nouveaux anneaux d'Héraclée³, de ces passages de traces entre les hommes, de ces dialogues, accords ou désaccords des esprits, que « la tâche du philosophe est précisément de mettre en question »⁴.

Lors de mes études de philosophie, j'eus déjà la chance de rencontrer ou de fréquenter d'autres bachelardiens. À l'Agrégation, Georges Canguilhem présidait le jury, François Dagognet assurait le secrétariat et Jean Hyppolite, qui a souligné le romantisme de Bachelard, en était un membre éminent. J'eus ensuite l'occasion, par l'intermédiaire de Jean Brun, de mieux connaître François Dagognet, son ami et collègue, avec qui il partageait des responsabilités administratives nationales et Gilbert Durand qu'il rencontrait aux entretiens d'Eranos. C'est donc tout naturellement vers des sujets inspirés du bachelardisme et de l'anthropologie de l'imaginaire que j'orientai mes propres recherches, sous la direction de Jean Brun : *Le symbolisme de la roue* (thèse de troisième cycle) et *L'homme et la métamorphose* pour ma thèse d'État, François Dagognet et Gilbert Durand faisant partie du jury.

¹ BACHELARD G., *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1961, p. 110

² *Ivi*, p. 47.

³ Cf. PLATON, *Ion*, 533e, qui évoque le symbole de la pierre d'Héraclée attirant une chaîne d'anneaux de fer pour rendre compte de l'inspiration artistique.

⁴ BACHELARD G., *Le droit de rêver*, cité, p. 233.

Si je regarde rétrospectivement la diversité des personnalités philosophiques qui m'aidèrent à découvrir le bachelardisme, outre la lecture des textes de ce dernier, j'ai le sentiment que ce fut vraiment le mérite de Bachelard d'être au centre d'une *koinè* intellectuelle et d'engendrer des tempéraments philosophiques forts, donc moins des imitateurs que des créateurs qui furent inspirés par des éléments très différents de son œuvre, chacun dans un contexte spécifique et furent aussi des passeurs de traces, à la suite Bachelard.

Devenue moi-même professeur dans cette Université où Bachelard enseigna, ce fut alors bientôt une amicale complicité avec deux autres élèves de Jean Brun, Jean-Jacques Wunenburger et Jean Libis, qui nous permit de développer ensemble les études bachelardiennes, à la fois au Centre Gaston Bachelard et à l'Association des Amis de Gaston Bachelard. Nous fûmes bientôt rejoints par Gérard Chazal, ancien élève de François Dagognet à l'Université de Lyon III. Soulignons aussi que Max Milner, professeur de Littérature à Dijon et grand admirateur du rôle de Bachelard dans la critique littéraire (il consacra plusieurs années de séminaires à ce sujet), ainsi que Jean Brun, nous ouvrirent la voie en organisant, à Dijon, le Colloque du Centenaire de 1984.

Cependant ce retour sur soi ne serait pas complet si je ne faisais pas allusion aussi, pour terminer, à ce qui relève non d'un itinéraire mais d'une inspiration plus ou moins unitaire, celle qu'exprime une formule qui me frappa dès mes premières lectures de 1960/1961 et qui demeure l'une des clefs de *La poétique de la rêverie* : « une âme n'est jamais sourde à une valeur d'enfance »⁵.

Cette intuition bachelardienne résonna surtout pour moi dans trois thématiques : celle de l'enfant à la lampe, celle de l'enfant à la rivière et celle de l'enfance cosmique.

Ce fut sans doute dans la maison de famille très isolée des vacances de mon enfance que je pressentis l'importance de l'attention aux choses et à l'instant que la lecture de Bachelard me révéla plus tard.

« La compagnie vécue des objets familiers »⁶, celle de la vieille lampe, que l'on a du mal à allumer, qui charbonne et peut s'éteindre à tout moment, ouvre l'accès à une « métaphysique concrète » dont nous prive l'électricité. « L'ampoule électrique ne nous donnera jamais les rêveries de cette lampe vivante qui, avec de l'huile, faisait de la lumière – écrit Bachelard – [...] Notre seul rôle est de tourner un commutateur. Nous ne sommes plus que le sujet mécanique d'un geste mécanique. Nous ne pouvons pas profiter de cet acte pour nous constituer, en un orgueil légitime, comme le sujet du verbe allumer »⁷. Cette expérience de sujet actif, de sujet agissant, nous fait prendre conscience non seulement d'un *cogito* mais d'un *cogitatum*. « Le phénoménologue, poursuit l'auteur, a ainsi le moyen de nous placer alternativement dans deux mondes, autant dire dans deux consciences. Avec le commutateur électrique on peut jouer sans fin au jeu du oui et du non. Mais, en acceptant la mécanique, le phénoménologue a perdu l'épaisseur phéno-

⁵ BACHELARD G., *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1960, p. 109.

⁶ BACHELARD G., *La flamme d'une chandelle*, cité, p. 88.

⁷ *Ivi*, p. 90.

ménologique de son acte. Entre les deux univers de ténèbres et de lumière, il n'y a qu'un instant sans réalité, un instant bergsonien, un instant d'intellectuel. L'instant avait plus de drame quand la lampe était plus humaine [...] C'est dans l'amitié que les poètes ont pour les choses, pour leurs choses, que nous pouvons connaître ces gerbes d'instant qui donnent valeur humaine à des actes éphémères »⁸. Comment, si l'on en croit Bachelard, tout enfant à la lampe aurait-il pu développer autre chose qu'une hypersensibilité à l'instant et à l'existence dans l'instant ?

Avec l'expérience de l'enfant à la rivière, l'importance de l'instant se teinte d'un héraclitéisme qui valorise le qualitatif et la prégnance du pays natal qui est « moins une étendue qu'une matière ». Si l'eau apprend à l'enfant la multiplicité et l'inexorable liaison des contraires (bénéfique – maléfique, claire – souillée, repos – mouvement, invitation au voyage : celui de la vie comme celui de la mort, puisque « l'eau substance de vie est aussi substance de mort pour la rêverie ambivalente »⁹), elle témoigne surtout que, dans ce jeu du même et de l'autre, pour l'imaginaire humain la mort ne sera jamais la négation de la vie mais seulement autre chose que la vie. Bachelard nous le rappelle lui-même en citant Jung : « le désir de l'homme, c'est que les sombres eaux de la mort deviennent les eaux de la vie, que la mort et sa froide étreinte soit le giron maternel, tout comme la mer, bien qu'engloutissant le soleil le ré-enfante dans ses profondeurs... Jamais la vie n'a pu croire à la mort »¹⁰.

Le thème de l'enfance cosmique devient alors celui où convergent toutes les expériences enfantines poursuivies parfois dans l'adolescence. Elle aussi ne peut manquer de teinter une sensibilité philosophique. Sans doute parce que, ici encore, l'enfance permanente, l'enfance qui demeure en nous est « sympathie d'ouverture à la vie ». Peut-on alors prétendre être philosophe sans cette enfance – « mémoire de cosmos »¹¹ ?

« En somme, cette ouverture au monde dont se prévalaient les philosophes, n'est-elle pas une réouverture au monde prestigieux des premières contemplations ? Autrement dit, cette intuition du monde, celle *Weltanschauung*, est-ce autre chose qu'une enfance qui n'ose dire son nom ? »¹². Bachelard, en osant la nommer, a rendu au monde de l'enfance ses titres de noblesse, sa fécondité philosophique et son rôle libérateur occulté par la psychanalyse classique ou méconnu d'un « rationalisme sec et rapide », aux antipodes d'un rationalisme ouvert.

⁸ BACHELARD G., *La flamme d'une chandelle*, cité, p. 91.

⁹ BACHELARD G., *L'eau et les rêves*, Paris, 1942, p. 99.

¹⁰ Cf. *Ivi*, p. 100.

¹¹ BACHELARD G., *Poétique de la rêverie*, Paris, 1960, p. 103.

¹² *Ivi*, p. 88.

Présentation

« Archives Gaston et Suzanne Bachelard »

Bibliothèque interuniversitaire de la Sorbonne (Paris)

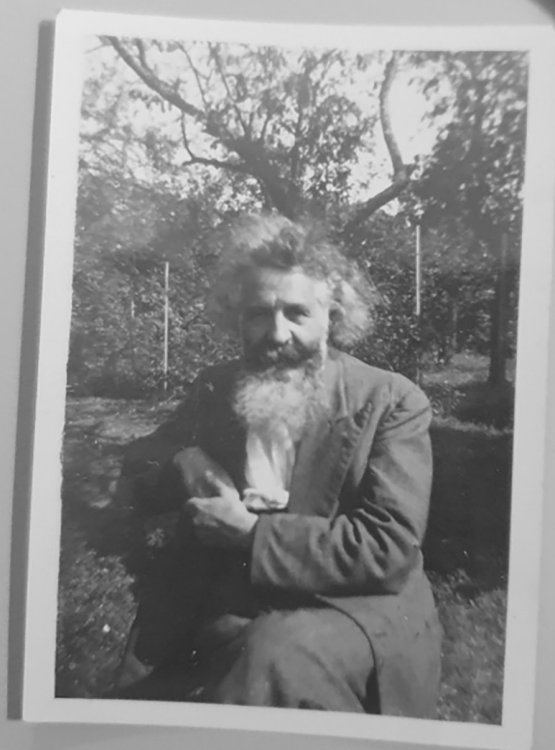
Le fond Gaston et Suzanne Bachelard est entré en juin 2024 à la Bibliothèque interuniversitaire de la Sorbonne (BIS) en application d'une convention passée entre le professeur Jean-Claude Pariente, exécuteur testamentaire de Suzanne Bachelard, et l'Université Paris I. La BIS a réceptionné 188 cartons rassemblant de nombreux éléments: livres, brochures, manuscrits, notes de travail, correspondances...

Ses équipes ont initié un important travail d'identification de ces éléments, ayant permis d'établir dans un bref délai une description du contenu sommaire de cartons (ne constituant ni un inventaire ni un classement). Nous vous invitons, pour découvrir le contenu sommaire de cartons, à consulter sur le site Calame la page dédiée au fond : <https://calames.abes.fr/pub/#details?id=FileId-5363>.

Une délégation de l'AIGB (Riccardo Barontini, Gilles Hieronimus, Jean-Jacques Wunenburger) a été reçue sur place par le BIS, et a pu visiter dès juillet 2024 la salle de Paris I où sont déposées les palettes de cartons. Cette visite a donné lieu à quelques photographies documentaires et non reproductibles. Nous vous proposons en exclusivité privée quelques clichés de cartons ouverts pour la première fois : on y trouve en vrac des fascicules de revues, une photo qui se trouvait dans un portefeuille de Suzanne, des dossiers de notes...

Depuis s'est constitué un Comité scientifique qui va proposer un programme de travail, étalé sur plusieurs années sans doute, avant de pouvoir aboutir à une ouverture publique, ce qui n'exclut pas de premières publications de quelques documents inédits.





Gaston Bachelard – Portrait



Iconografia

Jean-Jacques Wunenburger en visite aux Archives



Courriers et documents

Alberto Filipe Araújo

Penser et rêver dans une solitude silencieuse. Le regard de Bachelard

The activities of thought and daydream are inseparable of the reflexive silence and of solitude which follow hand in hand the meditation fostered by the flame of a candle, as Gaston Bachelard emphasises in *La flamme d'une chandelle* (1961). In a more philosophical perspective rather than psychological, the author's hermeneutics seeks to understand how "the dreaming of daydreaming" and "the thinking of thoughts" can be reconciled within a silent solitude. Its study includes three parts: from the imaginary of the candle (daydreaming) to its conceptualization (thoughts); the solitary and silent nature of the flame of a candle and its influence in the acts of studying and daydreaming of the one who dreams and of the other who thinks; and the thinking and daydreaming before a blank page in an atmosphere of silence and solitude. The study, on one hand, defends the possibility of decreasing, in the context of a silent solitude, the antagonism between daydream and reason and, on the other hand, suggests that the figure of *cogito rêveur* (this is Bachelard's original French expression), contributes to understand the possibility of establishing, if not a synthesis, at least a certain creative convergence between concept (activity of the spirit) and image (activity of the soul).

Keywords: *silence, solitude, blank page, flame of a candle, cogito rêveur.*

Dans une perspective plus philosophique que psychologisante, l'auteur fait une herméneutique de *La flamme d'une chandelle* (1961) de Gaston Bachelard pour essayer de comprendre le rôle important joué par la paire silence et solitude dans les activités de la pensée et de la rêverie. Ces activités ne sont pas inséparables du silence réfléchi et de la solitude qui accompagnent la méditation en compagnie de la flamme d'une chandelle. L'auteur cherche à comprendre comment on peut concilier « rêveries » et « pensées » à la lumière de la solitude silencieuse. Passer de l'imaginaire de la flamme (rêveries) à sa conceptualisation (pensées) est donc l'une des premières tâches que l'auteur de l'article entreprend pour ensuite avancer dans la deuxième partie de son étude en essayant de comprendre la nature solitaire et silencieuse de la flamme d'une chandelle et l'influence qu'elle a sur les actes d'étude et de rêverie de ceux qui rêvent et de ceux qui pensent. Enfin, la troisième partie propose réfléchir en quoi consiste penser et rêver (dans le sens de la rêverie) devant une page blanche dans une ambiance de silence et de solitude. Dans sa conclusion, l'auteur soutient, d'une part, la possibilité de mitiger, à partir de la solitude silencieuse, l'antagonisme entre rêverie et raison et, d'autre part, suggère que la figure du « cogito » rêveur (l'expression est de Bachelard dans l'original français) contribue à comprendre la possibilité d'établir, sinon une synthèse entre concept (activité de l'esprit) et image (activité de l'âme), du moins une certaine convergence créatrice.

Mots-clés : *silence, solitude, page blanche, flamme d'une chandelle, cogito rêveur.*

In una prospettiva più filosofica che psicologista, questo contributo propone un'interpretazione de *La flamme d'une chandelle* (1961) di Gaston Bachelard, con l'intento di indagare il ruolo dei concetti di *silenzio* e *solitudine* nelle attività del pensiero e della *rêverie*. Tali attività si rivelano separabili dal silenzio riflessivo e dalla solitudine che accompagnano la meditazione alla luce della fiamma di una candela. Cercheremo di comprendere anzitutto come sia possibile conciliare *rêveries* e *pensées* alla luce della solitudine silenziosa. Se nella prima parte dell'articolo ci concentreremo sul passaggio dall'immaginario della fiamma (*rêveries*) alla sua concettualizzazione (*pensées*), nella seconda analizzeremo la natura solitaria e silenziosa della fiamma di una candela e l'influenza che essa esercita nello studio e nella *rêverie* stessa. La terza parte si concentrerà infine su cosa significhi pensare e sognare (nel senso della *rêverie*) di fronte a una pagina bianca, immersi in un'atmosfera di silenzio e solitudine. In conclusione, avizzeremo da un lato l'ipotesi che la solitudine silenziosa possa

contribuire a mitigare l'antagonismo tra rêverie e ragione, e dall'altro suggeriremo che la figura del *cogito rêveur* – secondo l'espressione di Bachelard – consenta di intravedere la possibilità di una convergenza creativa, se non di una vera e propria sintesi, tra concetto (attività dello spirito) e immagine (attività dell'anima).

Parole chiave: *silenzio, solitudine, pagina bianca, fiamma di una candela, cogito rêveur*

Riccardo Barontini

Paradoxes de la nuit active : expansion et dissolution de la subjectivité chez Bachelard

Abstract

This article offers an analysis of the philosophical and poetic implications of the “active night” in Gaston Bachelard’s thought. By critically engaging with phenomenological and psychoanalytic frameworks, the study argues that night, in Bachelard, operates as an ontologically structuring force that redefines the conditions of emergence of poetic subjectivity. Through the figures of reverie, nocturnal matter, and the dissolution of the self, it examines how night functions as a liminal space between the erasure of consciousness and its imaginative reconfiguration. Conceived as a fifth cosmic element, Bachelard’s night articulates an irreducible tension between ontological annihilation and the poetic genesis of the self, revealing the impossibility of a fully constituted metaphysics of night while opening a heuristic field for a poetics of liminal subjectivity.

Keywords: *Nocturnal imaginary, Poetry and consciousness, Limits of subjectivity, Phenomenological aesthetics*

Cet article propose une analyse des implications philosophiques et poétiques de la “nuit active” dans la pensée de Gaston Bachelard. En mobilisant critiqueusement les catégories de la phénoménologie et de la psychanalyse, l’étude démontre que la nuit, chez Bachelard, constitue une force ontologiquement structurante qui redéfinit les conditions d’émergence de la subjectivité poétique. À travers les figures de la rêverie, de la matière nocturne et de la dissolution du moi, il examine comment la nuit devient un espace-limite entre l’abolition de la conscience et sa reconfiguration imaginaire. La nuit bachelardienne, en tant que cinquième élément cosmique, engage une tension irréductible entre annihilation ontologique et genèse poétique du sujet, révélant l’impossibilité d’une métaphysique nocturne pleinement constituée, mais ouvrant un champ heuristique pour une poétique de la subjectivité liminale.

Mots-clés: *Imaginaire nocturne, Poésie et conscience, Limites de la subjectivité, Esthétique phénoménologique*

L’articolo propone un’analisi delle implicazioni filosofiche e poetiche del concetto di “notte attiva” nel pensiero di Gaston Bachelard. Attraverso un uso critico delle categorie fenomenologiche e psicoanalitiche, si sostiene che la notte, in Bachelard, funzioni come una forza strutturante a livello ontologico, capace di ridefinire le condizioni di emergenza della soggettività poetica. Attraverso le figure della *rêverie*, della materia notturna e della dissoluzione dell’io, si esamina come la notte agisca come uno spazio liminale tra l’annullamento della coscienza e la sua riformulazione immaginativa. Intesa come quinto elemento cosmico, la notte bachelardiana articola una tensione irriducibile tra annientamento ontologico e genesi poetica del soggetto, rivelando l’impossibilità di una metafisica della notte pienamente costituita, ma aprendo un campo euristico per una poetica della soggettività liminare.

Parole chiave: *Immaginario notturno, Poesia e coscienza, Limiti della soggettività, Estetica fenomenologica*

Vincent Bontems

*Les rêveries terrestres de Gaston Bachelard*¹

Abstract

After fire, water, and air, earth appears to close the cycle of Gaston Bachelard's reveries on the elements. Drawing upon all his prior studies, in 1947 he approached the earth – the richest and most overflowing element, and for that reason, the least obvious to grasp using the method he had devised. Lacking the evident unity of the other elements, earth is stirred by metamorphoses and opposing dynamics, while remaining polarized by the same fundamental axiological ambivalence, revealing itself alternately as nurturing or deadly. So, what is the common property that symbolizes earth beyond the diversity and tensions that shake the terrestrial imagination? Paradoxically, despite the dispersion of these images, it seems to lie in a form of stability: earth is the consistent element, the one that sometimes stubbornly resists our will, but that can also be shaped lastingly; the one whose formations are not doomed to be ephemeral; earth is also, from the standpoint of values, the element that weighs most heavily upon us and imprisons us, but also the one that most securely protects us from harm when it becomes an enclosure. Thus, Bachelard invites us on two inner journeys: on one side, an encounter with the resistance of materials and the impulse of forms and reliefs; on the other, a search in the depths of the earth—and of our innermost being—for a gentle and comforting stability. But before exploring the two works that Bachelard devoted to this theme, we will briefly revisit some significant aspects of his life that shed light on his attachment to the imagery of earth.

Keywords: *Elements, Image, Poetics, Psychoanalysis, Reverie, Stability, Earth.*

Après le feu, l'eau et l'air, la terre semble clore le cycle des rêveries de Gaston Bachelard sur les éléments. C'est fort de toutes ses études antérieures qu'il aborda, en 1947, la terre, l'élément le plus riche et foisonnant et pour cette raison le moins évident à cerner par la méthode qu'il s'était donnée. Dépourvue de l'unité évidente des autres éléments, la terre est agitée de métamorphoses et de dynamisme contraires, tout en demeurant polarisée par la même ambivalence axiologique fondamentale, se révélant, alternativement, nourricière ou mortifère. Alors quelle sera la propriété commune qui symbolisera la terre par-delà la diversité et les tensions qui font trembler l'imaginaire terrestre ? Il semble, paradoxalement si l'on considère la dispersion de ces images, qu'elle tient à une forme de *stabilité* : la terre est l'élément consistant, celui qui résiste parfois obstinément à notre volonté, mais qui se laisse aussi façonner durablement ; celui dont les prises de forme ne sont pas condamnées à l'éphémère ; la terre est aussi, du point de vue des valeurs, l'élément qui pèse et nous emprisonne le plus lourdement, mais qui nous protège aussi le plus sûrement des agressions quand il se fait enceinte. Voilà donc deux voyages intérieurs auxquels Bachelard nous convie : d'un côté, la rencontre avec la résistance des matériaux et l'impulsion des reliefs et, de l'autre, la recherche, dans les tréfonds de la terre, et de notre for intérieur, d'une stabilité douce et réconfortante. Mais, avant de parcourir les deux ouvrages qui ont consacré Bachelard, nous reviendrons brièvement sur quelques aspects marquant de son existence qui éclaire son attachement à l'imaginaire de la terre.

Mots-clés : *Éléments, Image, Poétique, Psychanalyse, Rêverie, Stabilité, Terre.*

Dopo il fuoco, l'acqua e l'aria, la terra sembra chiudere il ciclo delle fantasticherie di Gaston Bachelard sugli elementi. Forte di tutti i suoi studi precedenti, egli affrontò nel 1947 la

¹ Cet article reprend et enrichit le texte d'une conférence prononcée le 3 août 2016 dans le cadre des « Jardins de Musique » organisé par notre ami Jean-Yves Le Guerrey.

terra, l'elemento più ricco e traboccante e, proprio per questo, il meno evidente da cogliere con il metodo che si era prefissato. Priva dell'unità evidente degli altri elementi, la terra è animata da metamorfosi e dinamismi opposti, pur restando polarizzata dalla medesima ambivalenza assiologica fondamentale, rivelandosi alternativamente nutriente o mortifera. Quale sarà dunque la proprietà comune che simboleggia la terra al di là della sua diversità e delle tensioni che fanno tremare l'immaginario terrestre? Paradossalmente, se si considera la dispersione di queste immagini, sembra che essa risieda in una forma di stabilità: la terra è l'elemento consistente, quello che resiste talvolta ostinatamente alla nostra volontà, ma che si lascia anche plasmare in modo duraturo; è quello le cui forme non sono condannate all'effimero; la terra è anche, dal punto di vista dei valori, l'elemento che più ci appesantisce e ci imprigiona, ma che ci protegge anche in modo più sicuro dalle aggressioni quando si fa recinto. Ecco, dunque, due viaggi interiori che Bachelard ci invita a compiere: da un lato, l'incontro con la resistenza dei materiali e l'impulso dei rilievi; dall'altro, la ricerca, nelle profondità della terra e del nostro foro interiore, di una stabilità dolce e rassicurante. Ma, prima di attraversare le due opere che Bachelard ha dedicato a questo tema, torneremo brevemente su alcuni aspetti salienti della sua vita che illuminano il suo attaccamento all'immaginario della terra.

Parole chiave: *Elementi, Immagine, Poetica, Psicoanalisi, Fantasticherie, Stabilità, Terra.*

Gilles Hieronimus

Gaston Bachelard – Tadao Andō

Réflexions autour de la portée éco-architecturale d'une poétique de l'espace

This article offers a comparative reading of Gaston Bachelard's poetics and the architectural work of Tadao Andō, aiming to reflect on the eco-architectural scope of *The Poetics of Space*, 1957. Although Andō only briefly mentions Bachelard, significant affinities emerge between their respective approaches. The Japanese architect articulates the formal, material, and dynamic dimensions of imagination, using essential geometric forms and compact materials (notably concrete), in a dialogue with the *genius loci*—conceived as a field of invisible elemental forces. This tension gives rise to a poetic recreation of place: a *supernature* resonating with human sensitivity. This eco-architectural imagination is structured by two poles: a geo-pathic aspect, in unison with nature, and a geo-polemic one, rooted in dynamic and fruitful confrontation. Architecture thus becomes a space of anthropo-cosmic conflict, engaging the subject in affective, motor, and oneiric dimensions. This dynamic manifests in the creation of “fundamental emotional spaces,” in the emphasis on verticality and labyrinthine paths, and in the concrete integration of natural elements (light, wind, water). The article ultimately suggests that Andō's work opens a possible way to transcend dichotomies between preservation-based and control-based ecologies, and between abstraction and concreteness. It embodies a dynamic aesthetic that echoes Bachelard's concept of *rêverie* as a blend of will and matter. Rather than fixing nature, architecture reveals and intensifies its living tensions, creating a space that is both poetic and eco-sensitive.

Keywords: *Poetics of space, Tadao Andō, dynamic imagination, eco-architecture, genius loci.*

Cet article propose une lecture croisée de la poétique de Gaston Bachelard et de l'œuvre architecturale de Tadao Andō, dans le but de réfléchir à la portée éco-architecturale de *La poétique de l'espace*, 1957. Bien qu'Andō ne revendique qu'une référence marginale à Bachelard, plusieurs convergences significatives entre leurs approches respectives méritent d'être soulignées. L'architecte japonais articule ainsi les dimensions formelle, matériel et dynamique de l'imagination, en mobilisant des formes géométriques épurées et des

matériaux compacts (notamment le béton), tout en se confrontant activement au *genius loci*, compris comme un champ de forces élémentaires invisibles. Ce dialogue entre l'architecture et la nature donne lieu à une véritable recreation poétique des lieux, une *sur-nature* résonante avec les sensibilités humaines. Deux pôles structurent cette imagination éco-architecturale : un versant géo-pathique, en syntonie avec la nature, et un versant géo-polémique, fondé sur une confrontation dynamique et féconde avec elle. L'architecture devient alors un espace de conflit anthropo-cosmique, mobilisant les dimensions affectives, motrices et oniriques du sujet. Cette dynamique se manifeste dans la création d'« espaces fondamentaux des émotions », dans l'importance accordée à la verticalité et aux transitions labyrinthiques, et dans l'intégration concrète des éléments naturels (lumière, vent, eau). À travers cette lecture, l'article suggère que l'œuvre d'Andō offre une voie possible pour dépasser les dichotomies entre écologie de préservation et écologie de pilotage, entre abstraction et concrétude, en incarnant une esthétique dynamique qui répond aux rêveries de la volonté et de la matière telles que pensées par Bachelard. L'architecture, loin de figer la nature, en révèle les tensions vivantes et en intensifie la présence, ouvrant ainsi un espace poétique et éco-sensible à la fois.

Mots-clés : *Poétique de l'espace, Tadao Andō, imagination dynamique, éco-architecture, genius loci.*

Questo articolo propone una lettura incrociata della poetica di Gaston Bachelard e dell'opera architettonica di Tadao Andō, con l'intento di riflettere sulla portata eco-architettonica della *Poetica dello spazio*, 1957. Sebbene Andō menzioni Bachelard solo marginalmente, emergono significative convergenze tra i loro approcci. L'architetto giapponese articola infatti le dimensioni formale, materiale e dinamica dell'immaginazione, facendo uso di forme geometriche essenziali e materiali compatti (in particolare il cemento), in dialogo con il *genius loci*, inteso come un campo di forze elementari invisibili. Da questo confronto nasce una vera e propria ricreazione poetica del luogo: una *sovra-natura* in risonanza con le sensibilità umane. Due poli strutturano questa immaginazione eco-architettonica: un versante geo-patico, in sintonia con la natura, e un versante geo-polemico, fondato su una tensione dinamica e feconda con essa. L'architettura diventa così spazio di un conflitto antropo-cosmico, che coinvolge le dimensioni affettive, motorie e oniriche del soggetto. Tale dinamica si esprime nella creazione di "spazi fondamentali delle emozioni", nell'importanza attribuita alla verticalità e ai percorsi labirintici, nonché nell'integrazione concreta degli elementi naturali (luce, vento, acqua). L'articolo suggerisce infine che l'opera di Andō rappresenti una possibile via per superare le dicotomie tra ecologia della conservazione ed ecologia del controllo, tra astratto e concreto, incarnando un'estetica dinamica che risponde alle rêveries della volontà e della materia teorizzate da Bachelard. L'architettura, lungi dal fissare la natura, ne rivela le tensioni vive e ne intensifica la presenza, aprendo così uno spazio poetico ed eco-sensibile al tempo stesso.

Parole chiave: *Poetica dello spazio, Tadao Andō, immaginazione dinamica, eco-architettura, genius loci.*

Marta Ples-Beben

Gaston Bachelard envers l'inconscient

The aim of this article is to analyze the category of "unconsciousness" in Gaston Bachelard's philosophy. The author shows that this category was important for the entire Bachelardian philosophy, regardless of its subject matter and sources of inspiration. Referring to both the psychoanalysis of objective cognition and the philosophy of imagination, she proves that,

following the philosopher, we can distinguish three levels of unconsciousness: individual, collective and cosmic. The cosmic unconsciousness results from both the acceptance of material imagination (*L'eau et les rêves*, 1942) and from the recognition of the assumptions of Lúcio Pinheiro dos Santos' rhythmanalysis. An important context analyzed in the text is Cartesian philosophy and the category of *cogito*, which appears in *The Poetics of Dreams*, 1942. However, this is not Descartes' *cogito* – transparent and absolute – but Bachelard's *cogito*, subordinated to the unconscious.

Abstract

Keywords: *Gaston Bachelard, unconscious, psychoanalysis, rhythmanalysis, philosophy of the imagination*

L'objectif de cet article est d'analyser la catégorie de « l'inconscient » dans la philosophie de Gaston Bachelard. L'auteur montre que cette catégorie était importante pour toute la philosophie bachelardienne, indépendamment de son sujet et des sources d'inspiration. En se référant à la fois à la psychanalyse de la cognition objective et à la philosophie de l'imagination, elle soutient qu'à la suite du philosophe, on peut distinguer trois niveaux de l'inconscient : individuel, collectif et cosmique. L'inconscient cosmique résulte à la fois de l'acceptation de l'imagination matérielle (*L'eau et les rêves*, 1942) et de la reconnaissance des hypothèses de la rythmanalyse de Lúcio Pinheiro dos Santos. Un contexte important analysé dans le texte est la philosophie cartésienne et la catégorie de *cogito*, qui apparaît dans *La poétique de la rêverie*, 1962. Il ne s'agit cependant pas du *cogito* de Descartes – transparent et absolu – mais du *cogito* de Bachelard, subordonné à l'inconscient.

Mots clés : *Gaston Bachelard, inconscient, psychanalyse, rythmanalyse, philosophie de l'imaginaire*

Lo scopo di questo articolo è analizzare la categoria di « incoscienza » nella filosofia di Gaston Bachelard. L'autore dimostra che questa categoria è stata importante per l'intera filosofia bachelardiana, indipendentemente dall'oggetto e dalle fonti di ispirazione. Facendo riferimento sia alla psicoanalisi della cognizione oggettiva sia alla filosofia dell'immaginazione, sostiene che, seguendo il filosofo, possiamo distinguere tre livelli dell'inconscio: individuale, collettivo e cosmico. L'inconscio cosmico risulta sia dall'accettazione dell'immaginazione materiale (*L'eau et les rêves*, 1942) sia dal riconoscimento dei presupposti della ritmoanalisi di Lúcio Pinheiro dos Santos. Un contesto importante analizzato nel testo è la filosofia cartesiana e la categoria del *cogito*, che compare nella *La poetica della rêverie*, 1962. Tuttavia, non si tratta del *cogito* di Cartesio, trasparente e assoluto, bensì del *cogito* di Bachelard, subordinato all'inconscio.

Parole chiave : *Gaston Bachelard, inconscio, psicoanalisi, ritmoanalisi, filosofia dell'immaginazione*

Gaspare Polizzi

Per una genealogia della fenomenotecnica

The article proposes a genealogy of the concept of “phenomenotechnics” that takes into account the experimental training of Gaston Bachelard and the most mature expressions of his epistemology. The concept of “phenomenotechnics” is part of a pluralist, dialectical, open and dynamic rationality and is found in an orientation that values the “applied materialism” of the physical-chemical and mathematical sciences of the twentieth century. I will try to describe the genealogy of this orientation by focusing, for the early writings, on the *Essai sur la Connaissance Approchée* (1927) and on *Noumène et microphysique* (1931-1932)

and, for the mature works, in the two volumes *Le Rationalisme Appliqué* (1949) and *Le Matérialisme Rationnel* (1953) and discussing in conclusion the different interpretations of “phenomenotechnics”. It can be established that phenomenotechnics is the production of new phenomena, extends from particle physics to chemistry, distinguishes experimentation from simple observation, is connected to mathematical noumenology. The concept remains strongly anchored, since the *Essai sur la Connaissance Approchée*, to the innovations produced by instrumental technology in microphysics and atomic chemistry and has such evidence and such a widespread presence in Bachelard’s writings that it imposes itself as a strongly characterizing element of his epistemology. It testifies to the value, for Bachelard, of technological innovations in culture and scientific research, within the framework of a unitary dimension of his thought.

Keywords: *Phenomenotechnics; Approximate realization; Rational materialism; Noumenon; Microphysics.*

L’article propose une généalogie du concept de « phénoménotecnique » qui prend en compte la formation expérimentale de Gaston Bachelard et les expressions plus matures de son épistémologie. Le concept de « phénoménotecnique » s’inscrit dans une rationalité pluraliste, dialectique, ouverte et dynamique et dans une orientation qui valorise le « matérialisme appliqué » des sciences physico-chimiques et mathématiques du xx^e siècle. J’essaierai de décrire la généalogie de cette orientation en m’intéressant, pour les premiers écrits, à l’*Essai sur la Connaissance Approchée* (1927) et à *Noumène et microphysique* (1931-1932), pour les ouvrages de maturité, aux deux volumes *Le Rationalisme Appliqué* (1949) et *Le Matérialisme Rationnel* (1953), et en discutant en conclusion les différentes interprétations de « phénoménotecnique ».

On peut établir que la phénoménotecnique est la production de phénomènes nouveaux, s’étend de la physique des particules à la chimie, distingue l’expérimentation de la simple observation et est liée à la nouménologie mathématique. Le concept reste fortement ancré, depuis l’*Essai sur la Connaissance Approchée*, aux innovations produites par la technologie instrumentale en microphysique et en chimie atomique et a une telle évidence et une telle présence dans les écrits de Bachelard qu’il s’impose comme un élément fortement caractérisant de son épistémologie. Elle témoigne de la valeur, pour Bachelard, des innovations technologiques dans la culture et la recherche scientifique, dans le cadre d’une dimension unitaire de sa pensée.

Mots-clés : *Phénoménotecnique ; Réalisation approchée ; Matérialisme rationnel ; Noumène ; Microphysique.*

Nell’articolo viene proposta una genealogia del concetto di “fenomenotecnica” che tiene conto della formazione sperimentale di Gaston Bachelard e delle espressioni più mature della sua epistemologia. Il concetto di “fenomenotecnica” fa parte di una razionalità pluralista, dialettica, aperta e dinamica e si ritrova in un orientamento che valorizza il “materialismo applicato” delle scienze fisico-chimiche e matematiche del Novecento. Cercherò di descrivere la genealogia di tale orientamento soffermandomi, per i primi scritti, su l’*Essai sur la Connaissance Approchée* (1927) e su *Noumène et microphysique* (1931-1932), per le opere della maturità, sui due volumi *Le Rationalisme Appliqué* (1949) e *Le Matérialisme Rationnel* (1953), e discutendo in conclusione le diverse interpretazioni della “fenomenotecnica”. Si può stabilire che la fenomenotecnica è la produzione di nuovi fenomeni, si estende dalla fisica delle particelle alla chimica, distingue la sperimentazione dalla semplice osservazione, è connessa alla noumenologia matematica. Il concetto rimane fortemente ancorato, fin dall’*Essai sur la Connaissance Approchée*, alle innovazioni prodotte dalla tecnolo-

gia strumentale nella microfisica e nella chimica atomica e possiede una tale evidenza e una presenza così diffusa negli scritti bachelardiani da imporsi come un elemento fortemente caratterizzante della sua epistemologia. Essa testimonia il valore, per Bachelard, delle innovazioni tecnologiche nella cultura e nella ricerca scientifica, nel quadro di una dimensione unitaria del suo pensiero.

Parole chiave: *Fenomenotecnica; Realizzazione approssimata; Materialismo razionale; Nou-meno; Microfisica.*

Abstract

Claudia Stancati

Temporalità e finzione secondo Bachelard

Faced with the multiplication of *pseudos* forms and the absolute pervasiveness of the narrative model, the analysis of fiction carried out by Bachelard ditches the plans of the usual discussions to enter the description of fiction as an act of thought characterized by exponents of the first, of the second and third order and by a particular texture of temporality that constitutes its salient feature and explains the relationships with the ontological and cognitive level.

Keywords: *Fiction, metafiction, temporality, cogito, Bachelard.*

Face à la multiplication des formes pseudo et à la pervasivité absolue du modèle narratif, l'analyse de la fiction menée par Bachelard quitte les cadres des discussions habituelles pour entrer dans la description de la fiction en tant qu'acte de pensée, caractérisé par des exposants de premier, de second et de troisième ordre, ainsi que par une texture particulière de temporalité qui constitue son trait distinctif et explique les relations avec le niveau ontologique et cognitif.

Mots-clés : *Fiction, Métafiction, Temporalité, Cogito, Bachelard.*

Di fronte alla moltiplicazione delle forme pseudo e all'assoluta pervasività del modello narrativo, l'analisi della finzione condotta da Bachelard abbandona i piani delle consuete discussioni per entrare nella descrizione della finzione come atto del pensiero, caratterizzato da esponenti di primo, secondo e terzo ordine e da una particolare tessitura della temporalità che costituisce la sua caratteristica saliente e spiega le relazioni con il livello ontologico e cognitivo.

Parole chiave: *Finzione, Metafinzione, Temporalità, Cogito, Bachelard.*

