

1/2020

**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/ Rédacteur en Chef/Capo redattore

Aurosa ALISON (Politecnico di Milano)

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

Riccardo BARONTINI (Ghent University), Jacques POIRIER (Université de Bourgogne), Eileen RIZO PATRON (Binghamton University)

Comité de Rédaction/ Editorial Board/Comitato redazionale

Claudio D'AURIZIO (Università della Calabria), Annagiulia CANESSO (Università di Padova), Paulina GURGUL (Jagiellonian University), Gilles HIERONIMUS (Université Jean Moulin, Lyon III), Gerardo IENNA (Università Ca' Foscari, Venezia), Ana Tais PORTANOVA (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre), 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), Maria Francesca BONICALZI (Università degli Studi di Bergamo), Vincent BONTEMS (École normale supérieure, CEA, Paris), Ionel BUSE (Universitatea din Craiova), Rodolphe CALIN (Université Paul Valéry, Montpellier III), Mario CASTELLANA (Università del Salento, Lecce), Valeria CHIORE (Università L'Orientale di Napoli), Frédéric FRUTEAU DE LACLOS (Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne), Nicole FABRE (GIREP, Paris), Anne FAGOT-LARGEAULT (Collège de France, Paris), Elio FRANZINI (Università degli Studi di Milano), GAO YANPING (Chinese Academy of Sciences, Beijing), Etienne KLEIN (CEA, Paris), Marie-Noël LAPOUJADE (Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México), Thierry PAQUOT (Université Paris-Est Créteil Val-de-Marne), 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), Gaspare POLIZZI (Università di Pisa), Delia POPA (Villanova University), Hans-Jörg RHEINBERGER (Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Berlin), Roberto REVELLO (Università dell'Insubria), Christian THIBOUTOT (Université du Québec à Montréal), Carlo VINTI (Università degli Studi di Perugia)

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

Isbn: 9788857576138

© 2020 – Mim Edizioni SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383

REGISTRO DI STAMPA - TRIBUNALE DI NAPOLIR.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-Philippe Pierron, *Bachelard: An Ecological Thinker?*
9 Jean-Philippe Pierron, *Bachelard: penseur de l'écologie ?*
13 Jean-Philippe Pierron, *Bachelard: pensatore dell'ecologia?*

THE LETTER - LA LETTRE - LA LETTERA

- 19 Gérald Hess, *Gaston Bachelard et La poésie de la rêverie. Une interprétation écologique*
33 Kuan-Min Huang, *Dwelling Together on Earth: An Ecological Consideration from Bachelard's Cosmo-analysis*
47 Fabrizio Palombi, *Une écologie surréaliste : le Lautréamont de Bachelard*

MIND - L'ESPRIT - LO SPIRITO

- 59 Riccardo Barontini, *Portrait du philosophe en écrivain : une lecture écopoétique de l'œuvre de Gaston Bachelard*
75 Marco Dal Pozzolo, *Corpo organico, corpo animale : le rêverie bachelardiane della corporeità*
91 Elodie Hotton, *Éthique, poétique et esthétique d'un réenchantement du monde : Du bonheur d'habiter la maison au bonheur d'habiter le monde*
105 Layla Raïd, *Célébrer la puissance du lieu. De Gaston Bachelard à Val Plumwood*
119 Blanca Solares, *À la manière de l'abeille ... Gaston Bachelard, cosmogonie et imagination*

FOR FURTHER READING - POUR ALLER PLUS LOIN - PER ULTERIORI LETTURE

- 137 *Bachelardian Approaches to Ecology. Approches bachelardiennes de l'écologie. Approcci bachelardiani dell'ecologia*

VARIA

- 141 Valeria Chiore, *Natura sive Deus. La Nature – Oikos, Mère, Dieu –, entre Imamichi, Dufrenne, Spinoza*
159 Eileen Rizo-Patron, *Sounding the Noumenal in the Phenomenal: Gaston Bachelard and José María Arguedas*
171 Clare Sibley, *Gaston Bachelard: écocritique avant la lettre ?*

ARCHIVES - ARCHIVES - ARCHIVI

187 François Dagoguet, *Brunschvicg et Bachelard*, «Revue de Métaphysique et de Morale», n° 1, janvier-mars 1965, p. 43-54

RESONANCES - RÉSONANCES - RISONANZE

199 Gilles Hieronimus, 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)*

CRITICAL NOTES - NOTES CRITIQUES - NOTE CRITICHE

215 Claudio D'Aurizio, *A. Alison*, Épistémologie et esthétique de l'espace chez Gaston Bachelard (*Mimesis* 2019)

219 Jean-Jacques Wunenburger, *J.-M. Wavelet*, Gaston Bachelard l'inattendu. Les chemins d'une volonté (*L'Harmattan* 2019)

227 **ABSTRACT**

Editorial

Bachelard: An Ecological Thinker?

Bachelard did not write *about* ecology – his epistemology was indeed more about the sciences of matter than about the life sciences. His work did not give rise to an environmental aesthetics as we understand it today, nor did he ever adopt a normative stance towards an environmental ethics or politics. If he happened to refer to *Walden* by H.D. Thoreau, he did so by way of illustrating forest reveries rather than as a call for activism, a form of freedom and civic protest, or as a critique of the extractivism and productivity characteristic of late modernity. Would it then be a misunderstanding to call Gaston Bachelard an “ecological thinker”?

These three reservations make us aware of the ease with which Bachelard could be prematurely summoned into the field of ecology. In fact, his work is often read through the prism of technoscience elevated to the highest rank of modern rationality, whose transformative revolutions seem to confirm the true progress of reason, suggesting the hypothesis of scientific supremacy over nature. However, the other half of his work, his poetics, is dedicated to understanding and defending a poetic imagination of romantic provenance which supports free creativity, a joyful coexistence with the natural world, and even a cosmocentric ethic. But it does not do so while considering humanity’s current anesthetized relationship with nature, or even the sad passions that today’s ecology identifies and calls into question when it talks about collapse, ecological disaster, extinction. Bachelard blames the “Attila of sources” – ancestors of today’s polluters on an industrial scale – but can such a claim be followed up?

Nonetheless, architects, urban planners, visual artists, and video-makers are increasingly finding in Bachelard’s works the philosophical resources to nourish an alternative thought and practice aimed at promoting a harmonious relationship with the elements of nature, its landscapes and rhythms, while supporting an existential approach to habitat more in terms of care than of planning. His writings also exhibit a vocabulary rich in terms such as “place,” “earth,” “nature,” “cosmos,” “rhythm,” as well as verbs like “participate,” “interiorize,” “merge,” etc. The aim of this first issue of *Bachelard Studies* is to highlight how and why Bachelard could be considered a leading figure in ecological thinking, in France and beyond.

Bachelard's life was permeated with ecological sensitivity. Born in Bar-sur-Aube in Champagne in the late nineteenth century, he grew up in a pre-industrial landscape – appreciating, describing, and valuing his native habitat through its diverse craft practices. During the 1920s he used to walk daily through vineyards on his way to college. His biography is an eco-biography. It establishes the features of an idea that will ultimately give rise to the notion of an ecological self. Such self-telling cannot help but integrate his confrontation with the materials and textures of the world. His personal and cultural story reflects the health concerns that moved him to write in praise of walking, breathing at full lung capacity in the open air, on the importance of respecting natural rhythms (against the violation of cadences), and even in defense of homeopathy. His attachment to Bar-sur-Aube and Dijon (until 1940) led him in the 1930s to celebrate the ruralist vision of the balance between man and nature, the symbolic powers peculiar to material substances, and the laborious hand of the craftsman or the artist.

No wonder he became friends with witnesses of an endangered world (most notably, Gaston Roupnel, champion of the French countryside) during his years at the University of Dijon. Until the end of his life, he poured over books by poets immersed in the lyricism of nature, and he was greatly appreciated by regionalist writers such as Henri Vincenot. His attachment to the traditional house (with cellar and attic), in Bar-sur-Aube or Dijon, encouraged him to criticize the urban world (Paris) and the art of building high-rises removed from nature (he detested using the elevator!) – a critique which alternative planners would be inclined to support nowadays. Could one go so far as to imagine Bachelard adopting an ecological lifestyle?

Bachelard's poetic analyses seem evident, but their evidence should also be questioned and pondered conceptually, in order to avoid facile analogies and to get closer to ecological considerations. Earth, air, fire, and water mobilize his elemental poetics, which resonates with an ecological crisis that could be described as attacking the four elements through the production of rare-earth elements (known as potential contaminants), polluted air, global-warming fires, or tainted water. Does such a poetics provide a “natural” language for developing a sensitive and imaginative approach to nature? Or is it necessary for us to look for its fruitfulness elsewhere than in a mechanical application of the four elements to the four proposed challenges of contemporary ecology? If so, what is it that characterizes an “elemental poetics” vis-à-vis an “environmental aesthetics”? What are their points of convergence and their significant differences? What are we to think about this poetic tetralogy vis-à-vis other cultural cosmologies which articulate the affinities between the human and material worlds differently (e.g. the five elements including “wood” in Chinese cosmology)?

These considerations also open up questions regarding the *passage* from poetic cosmologies to ecological issues, or, more generally, from poetics to ethics and politics. How does the transition from image to concept, or from image to value, take

place? Through an ecological cosmology such as one rooted in ancient Greece or in alchemy – a cosmology that describes the aesthetic and ethical values of the four elements (themselves irreducible to the inert matter of physics and chemistry) – do we not indeed discover a philosophy of life that displays a cyclical and rhythmic transformative power capable of acting upon human beings via the unconscious (Jung), the will (Schopenhauer), and even via “open reason”? Answering such questions – as this, our first issue proposes to do – would help us cut through Bachelard’s apparent impasse between the “man of the theorem” vs. the “man of the poem.” This would allow us to examine the fecundity of his analyses and to ponder interdisciplinary themes such as: (1) the theme of habitation associated with a *poetics of space*, which the recent critical re-edition published by PUF in 2020 by Gilles Hiéronimus invites us to explore; (2) the *culture of rhythms* in a society of acceleration: “the calendar of fruits is the calendar of rhytmanalysis”; or (3) the theme of *creative production* which claims the critical importance of the “right to dream” in order to resist the generalized development of instrumental rationality that anesthetizes our sensitive relationship with nature.

From a scientific and technological perspective, what assistance can a Bachelardian epistemology and phenomenotechnique provide to illuminate contemporary issues of highly analytical physico-chemical and agronomic knowledge concerning systemic approaches to the ecological sciences? Given that, as a philosopher, he devoted much of his thought to chemistry, and considering today’s discussions about “green chemistry,” for example, can Bachelard’s epistemological analyses shed light on the links between science, technology, and the proper care of nature? If so, how?

Even though the various orientations of Bachelard’s thought, outlined herein, are rarely systematized, and hardly lend themselves to be reduced to one encompassing category, the *ecological* perspective calls forth a transverse and fecund reading of his work, as we shall discover when examining the contributions to this volume. Within this perspective, might his writings not be fruitfully related to that of other contemporary phenomenological and hermeneutic thinkers (M. Heidegger, M. Merleau-Ponty, etc.) who also converged on issues of ecological culture, as recognized and discussed by geographers (A. Berque, etc.) and poets (K. White, Michel Collot, etc.)? If so, might it help to bring to light possible resonances between Bachelard’s analyses and problems of environmental philosophy? In fact, couldn’t Bachelard’s later reflections on place or intimate cosmicity – within the framework of a “topophilia” – assist us in questioning the ethics of “place” of contemporary authors in ecology? And wouldn’t his analyses of the “dreamer’s *cogito*” themselves provide food for thought to suggest the nature of the “ecological self”?

Other more critical approaches to the philosopher’s work could finally be taken into consideration: To what extent is poetic imagination opposed to science in its approach to nature? In what ways could Bachelard’s elemental cosmopoetics be universalizable (cf. Chinese typology)? Does his “rhytmanalysis” (however frag-

mentary) prompt us to reflect on the various temporal dimensions of nature? In what way does his attachment to a naturalistic poetic paradigm incite opposition, resistance, or even mistrust from the reader who views it as anti-progressive, even if it is countered by Bachelard's own progressive scientific rationalism? We hope that the present volume will be a convincing contribution toward renewing and deepening our understanding of this philosopher's thought in light of the current environmental crisis, while exposing the fruitfulness of his work and the importance of his singular voice for our time.

Jean-Philippe Pierron
Université de Bourgogne, Dijon
Jean-Philippe.Pierron@u-bourgogne.fr

Éditorial

Bachelard: penseur de l'écologie ?

Bachelard n'a pas écrit sur l'écologie ; et son épistémologie est davantage une épistémologie des sciences de la matière que des sciences du vivant. Il n'a pas davantage produit une esthétique environnementale au sens où on l'entend aujourd'hui. Il n'a pas enfin développé une position normative en direction d'une éthique et d'une politique de l'environnement, et s'il lui arrive de convoquer le *Walden* de Thoreau c'est davantage pour rêver la forêt que pour soutenir le militantisme en faveur d'une contestation civile ou d'une critique de l'extractivisme et du productivisme caractéristiques de la modernité tardive. Y aurait-il alors un malentendu à faire de Gaston Bachelard un penseur de l'écologie ?

Les trois réserves précédentes invitent à se méfier de la facilité qu'il y aurait à convoquer trop vite Bachelard dans le champ de l'écologie. De fait, son œuvre est souvent lue à travers le seul prisme d'une technoscience promue au rang de sommet de la rationalité moderne, dont les transformations-révolutions attestent et favorisent un authentique progrès de la raison, semblant cautionner une maîtrise scientifique de la nature. De même, l'autre moitié de son œuvre, sa poétique, si elle est consacrée à comprendre et à défendre une imagination poétique, d'ascendance romantique, défend la libre créativité, un rapport heureux au monde naturel et même une éthique cosmocentrée. Mais elle ne le fait pourtant pas en prenant en compte la relation anesthésiée à la nature, voire les passions tristes, que l'écologie aujourd'hui identifie et mobilise en parlant d'effondrement, de désastre écologique, d'extinction. Bachelard s'emporte certes contre les "Attila des sources", ancêtres des pollueurs à l'échelle industrielle d'aujourd'hui mais comment donner suite à cette exclamation ?

Pourtant, de plus en plus d'architectes, d'urbanistes, de plasticiens, de vidéastes voient dans la pensée de Bachelard les ressources philosophiques pour nourrir une pensée et une pratique alternatives ; pour promouvoir une relation apaisée aux éléments de la nature, à ses paysages, à ses rythmes ; pour soutenir une approche existentielle de l'habitat en termes moins d'aménagement que de ménagement. Cette œuvre est d'ailleurs riche d'un lexique où émergent les termes de "lieu", "terre", "nature", "cosmos", "rythme", et les verbes participer, intérioriser, fusionner, etc. L'objectif de ce premier numéro des *Bachelard Studies* est de mettre au

jour comment et pourquoi, à partir de là, Bachelard peut être considéré, en France et hors de France, comme une figure de la pensée écologique.

La vie de Bachelard est imprégnée d'une sensibilité écologique. Né à Bar-sur-Aube en Champagne en fin du XIX^{ème} siècle, il a longtemps habité, décrit, apprécié, valorisé un paysage préindustriel avec ses pratiques artisanales. La biographie du jeune barralbin des années 1920 le montre marcher tous les jours à travers les vignes pour rejoindre son collègue. Sa biographie est une écobiohistoire. Il pose les linéaments d'une idée que déploiera ultérieurement l'idée d'un soi écologique : le récit de soi ne peut pas ne pas intégrer sa confrontation aux textures du monde, aux matières. Ainsi son histoire personnelle et culturelle rend-elle compte de ses préoccupations sur la santé qui lui font défendre, au hasard de ses écrits, un éloge de la marche, la respiration au grand air dans la force du souffle, l'attention aux rythmes contre la violence de la cadence et même... l'homéopathie. Son attachement à Bar-sur-Aube ou à Dijon (jusqu'en 1940) le conduit à défendre une vision ruraliste de l'équilibre, dans les années 1930, entre l'homme et le travail artisanal, des puissances symboliques propres aux substances matérielles, de la main laborieuse (de l'artisan ou de l'artiste), etc. Rien d'étonnant à ce qu'il se lie d'amitié, pendant ses années à l'université de Dijon, avec des témoins d'un monde en voie de disparition (Gaston Roupnel chantre de la campagne française) et avec tous les poètes dont il lit (jusqu'à la fin de sa vie) les livres, si proches d'un lyrisme de la nature, et se retrouve apprécié par la littérature régionaliste (Henri Vincenot). Son attachement à la maison traditionnelle (avec cave et grenier), à Bar-sur-Aube ou à Dijon, l'amènera à une critique du monde urbain (parisien) et de l'art de construire en hauteur (qui le fait regretter l'usage de l'ascenseur !), loin de la nature, qui peut conforter de nos jours nombre d'urbanistes alternatifs. Mais tout cela ne doit pas nous tromper, l'ami des poètes de la résistance (Éluard, Char, Corti) cultive aussi la portée insistante et résistante de la poétique à l'unidimensionnalité d'un monde rendu commensurable. Bachelard n'est pas le philosophe des terroirs pré-modernes, mais le philosophe attentif à l'expérience singulière des territoires et à la puissance critique de leur poétique. Peut-on aller jusqu'à imaginer que Bachelard irait ainsi, de nos jours, jusqu'à adopter un style de vie écologique ?

Les analyses de Bachelard sur la poétique semblent de façon évidente, mais d'une évidence à questionner et à accompagner conceptuellement pour ne pas se contenter d'analogies faciles, se rapprocher de considérations écologiques. Terre, air, feu ou eau, que mobilise sa poétique des éléments, résonnent avec une crise écologique que l'on pourrait décrire comme s'attaquant à ces quatre éléments : terres rares, air pollué, feu d'un réchauffement climatique global, eau souillée. Cette poétique fournit-elle une langue « naturelle » pour élaborer une approche sensible et imaginante de la nature ou faut-il en chercher la fécondité ailleurs que dans une approche mécanique des quatre éléments à quatre enjeux d'écologie ?? contemporaine ? Si oui, qu'est-ce qui caractérise sa poétique des éléments au regard d'une esthétique environnementale ? Quels points de convergences et quelles différences notables ? Que penser de cette tétralogie poétique

au regard d'autres cosmologies qui, dans d'autres cultures (on pense aux cinq éléments dont le bois dans la cosmologie chinoise) tentent de comprendre l'humain et le monde différemment ? Cela ouvre également une question portant sur le passage du poétique à la considération écologique, du poétique à l'éthique et au politique. Comment s'opère le passage de l'image au concept ou de l'image à la valeur ? De cette écologie cosmologique qui décrit les valeurs esthétiques et éthiques des quatre éléments, éléments eux-mêmes non réductibles à la matière inerte des physiciens ou chimistes, ne résulte-t-il pas une philosophie de la vie, qui voit en elle une puissance de transformation cyclique et rythmée, qui agit sur l'homme à travers sa sensibilité et son attention, l'inconscient (Jung) et la volonté (Schopenhauer), et même la raison ouverte ? Répondre à ces questions, comme c'est l'ambition de ce premier numéro, permettrait de sortir ainsi de l'enfermement installant Bachelard dans le dilemme de l'homme du théorème et l'homme du poème. On verra alors la fécondité de ses analyses pour penser des thèmes transversaux. On pense à celle de l'« habiter » portés par une *poétique de l'espace* que la récente réédition critique parue aux PUF en 2020 sous la direction de Gilles Hiéronimus invite à explorer ; à la culture des rythmes dans une société de l'accélération : « le calendrier des fruits est le calendrier de la rythmanalyse » ; ou encore à la créativité générale revendiquant l'importance critique du « droit de rêver » pour résister au déploiement généralisé de la rationalité instrumentale qui anesthésie notre relation sensible à la nature. Car après tout, Bachelard ne nous apprend-il pas fondamentalement à comprendre la crise écologique comme une crise de notre sensibilité, émoussée, appauvrie, déconsidérée par une culture de la production et de l'extraction épuisant tout autant les ressources naturelles que les psyché ?

Du point de vue des sciences et des techniques de quel secours peuvent être l'épistémologie et la phénoménotechne bachelardiennes pour éclairer les enjeux contemporains de savoirs physicochimiques et agronomiques très analytiques au regard des approches systémiques des sciences écologiques ? Alors que le philosophe a beaucoup pensé la chimie et que l'on parle aujourd'hui de « chimie verte » par exemple, comment les analyses de l'épistémologue peuvent-elles éclairer les liens entre sciences, techniques et soin de la nature ?

Ces différentes orientations de la pensée de Bachelard, que nous venons de présenter, sont rarement systématisées il est vrai par le philosophe. Elles sont difficilement réductibles à une catégorie englobante même si la question écologique permet d'en susciter une lecture transverse et féconde comme on s'en rendra compte en traversant ce volume. Ne peuvent-elles pas également être mises en relation avec d'autres pensées phénoménologiques et herméneutiques contemporaines, convergentes dans la culture écologique (M. Heidegger, M. Merleau-Ponty, etc.), reconnues et commentées par des géographes (A. Berque, etc.) ou des poètes (K. White, Michel Collot, etc.) ? Ne pourrait-on pas dès lors mettre au jour des résonances possibles entre les analyses de Bachelard avec des problématiques de la philosophie de l'environnement ? La réflexion sur le lieu ou la cosmicité intime

chez Bachelard, dans le cadre d'une "topophilie", ne permet-elle pas ainsi de questionner l'éthique du « lieu » d'auteur.e.s contemporains en écologie ; ses analyses sur le cogito du rêveur fournissent-elles de quoi donner à penser la nature du soi écologique ?

Éditorial

Enfin, des questions plus critiques peuvent être posées à l'œuvre du philosophe : dans quelle mesure l'imagination poétique est-elle opposée à la science dans l'approche de la nature ? En quoi la tétralogie bachelardienne est-elle universalisable ? La rythmanalyse –inachevée– permet-elle de penser toutes les dimensions temporelles de la nature ? En quoi, son attachement à un paradigme poétique naturaliste n'a-t-il pas suscité à l'inverse, une résistance voire une méfiance de certains lecteurs qui y voient une sorte d'anti-progressisme, pourtant nié du côté du rationalisme scientifique ? Nous espérons que le présent volume sera une contribution convaincante, renouvelant la lecture du philosophe, ceci au prisme de la crise environnementale, afin d'en révéler la fécondité et la voix singulière pour notre temps.

Jean-Philippe Pierron
Université de Bourgogne, Dijon
Jean-Philippe.Pierron@u-bourgogne.fr

Editoriale

Bachelard: pensatore dell'ecologia?

Bachelard non ha scritto di ecologia e la sua epistemologia è più orientata alle scienze della materia che alle scienze della vita. Non ha nemmeno elaborato un'estetica ambientale così come oggi viene intesa. Né ha sviluppato una posizione normativa che porti alla formulazione di un'etica e una politica dell'ambiente, e se talvolta richiama *Walden* di Thoreau lo fa più per sognare la foresta che per sostenere l'attivismo a favore della libertà e della protesta civile o per una critica dell'estrattivismo e del produttivismo caratteristici della tarda modernità. Sarebbe quindi un errore fare di Gaston Bachelard un pensatore dell'ecologia?

Le tre riserve precedenti ci invitano a diffidare della facilità e rapidità nell'annoverare Bachelard tra i sostenitori dell'ecologia. Di fatto, il suo lavoro è spesso letto attraverso il prisma unico della tecnoscienza concepita come l'apice della razionalità moderna, le cui trasformazioni-rivoluzioni attestano e promuovono un autentico progresso della ragione, che sembra avvallare l'ipotesi di una supremazia della scienza sulla natura. Tuttavia, l'altra metà del suo lavoro, il lato poetico, è dedicata alla comprensione e alla difesa di un'immaginazione poetica, di ascendenza romantica, che difende la libera creatività, un rapporto felice con il mondo naturale, fino a delineare un'etica cosmocentrica. Ma non lo fa considerando il rapporto anestetizzato con la natura, né le passioni tristi che l'ecologia di oggi identifica e chiama in causa parlando di collasso, di disastro ecologico, di estinzione. Bachelard se la prende con gli "Attila delle fonti", antenati degli odierni responsabili dell'inquinamento su scala industriale, ma si può dare seguito a questa affermazione?

Eppure, ormai sempre più architetti, urbanisti, scultori, artisti visuali trovano nel pensiero di Bachelard le risorse filosofiche per alimentare un pensiero e una pratica alternativi, per promuovere una relazione pacifica con gli elementi della natura, i suoi paesaggi, i suoi ritmi; per sostenere un approccio esistenziale dell'habitat in termini di cura più che di pianificazione. Quest'opera è tra l'altro ricca di un lessico in cui emergono sostantivi come "luogo", "terra", "natura", "cosmo", "ritmo", e verbi come partecipare, interiorizzare, fondersi, ecc. L'obiettivo di questo primo numero di *Studi Bachelardiani* è di far emergere come e perché Bachelard possa essere considerato una figura di spicco del pensiero ecologico, in Francia e al di fuori dai confini francesi.

La vita di Bachelard è intrisa di una sensibilità ecologica. Nato a Bar-sur-Aube in Champagne alla fine del XIX secolo, ha vissuto, descritto, apprezzato e valorizzato un paesaggio preindustriale animato da pratiche artigianali. La biografia del giovane barralbin degli anni '20 lo ritrae mentre cammina ogni giorno attraverso i vigneti per raggiungere la scuola dove insegnava. La sua biografia è un'ecobiografia. Stabilisce i lineamenti di un'idea che sarà poi ulteriormente sviluppata, l'idea di un sé ecologico: il racconto di sé non può fare a meno d'integrare il confronto con ciò di cui il mondo è intessuto, i materiali. Così, la sua storia personale e culturale riflette preoccupazioni sanitarie che, qua e là nei suoi scritti, lo spingono a perorare l'elogio del camminare, il respirare all'aria aperta a pieni polmoni, il rispetto dei ritmi contro la violenza della velocità e persino... l'omeopatia. Negli anni '30 il suo attaccamento a Bar-sur-Aube o Digione (in cui rimane fino al 1940) lo porta a difendere una visione rurale dell'equilibrio tra uomo e lavoro artigianale, le potenze simboliche proprie alle sostanze materiali, la mano operosa (dell'artigiano o dell'artista), ecc. Non sorprende che durante i suoi anni all'Università di Digione abbia fatto amicizia con testimoni di un mondo in pericolo (Gaston Roupnel, cantore della campagna francese) e con tutti i poeti inclini a un lirismo della natura di cui ha letto libri (fino alla fine della sua vita), oltre ad essere stato riconosciuto e apprezzato dalla letteratura regionalista (Henri Vincenot). Il suo attaccamento alla casa tradizionale (con cantina e soffitta), a Bar-sur-Aube o Digione, lo porterà ad una critica del mondo urbano (parigino) e dell'arte della costruzione verticale (che gli fa rimpiangere l'uso dell'ascensore!); esperienze lontane dalla natura, che oggi danno conforto a molti urbanisti alternativi. Ma tutto questo non ci deve ingannare, l'amico dei poeti dell'esistenza (Éluard, Char, Corti) coltiva anche l'importanza persistente e resistente della poetica nei confronti dell'unidimensionalità di un mondo reso commensurabile. Bachelard non è il filosofo di regioni premoderne, ma il filosofo attento all'esperienza singolare dei territori e al potere critico della loro poetica. È azzardato pensare che oggi Bachelard adotterebbe uno stile di vita ecologico?

Le analisi poetiche di Bachelard sembrano avvicinarsi in modo palese a considerazioni ecologiche, anche se occorre mettere in discussione questa autoevidenza e accompagnarla concettualmente. Terra, aria, fuoco o acqua, che mobilitano la sua poetica degli elementi, entrano in risonanza con una crisi ecologica che potrebbe essere descritta proprio come un attacco a questi quattro elementi: terre rare, aria inquinata, fuoco da riscaldamento climatico globale, acqua contaminata. Tale poetica fornisce un linguaggio "naturale" per sviluppare un approccio sensibile e immaginativo alla natura o bisogna cercarne la fecondità altrove rispetto a un'applicazione meccanica dei quattro elementi alle quattro sfide proposte dell'ecologia contemporanea? Se sì, cosa caratterizza la poetica degli elementi rispetto a un'estetica ambientale? Quali sono i punti di convergenza e quali le differenze significative? Cosa pensare di questa tetralogia poetica rispetto ad altre cosmologie che, in culture differenti (pensiamo ai cinque elementi tra cui il legno nella cosmologia cinese), cercano di comprendere l'uomo e il mondo in modo diverso? Questo impone una riflessione riguardo alla possibilità di passare dal poetico alla valutazione ecologica, dalla poeti-

ca all'etica e alla politica. Come si realizza il passaggio da immagine a concetto o da immagine a valore? Da questa ecologia cosmologica, che trae origine dalla Grecia antica o dall'alchimia fornendo una descrizione dei valori estetici ed etici dei 4 elementi, non riducibili alla materia inerte di fisici o chimici, non nasce forse una filosofia della vita, che vede in essa una forza di trasformazione ciclica e ritmica, in grado di agire sull'uomo attraverso l'inconscio (Jung) e la volontà (Schopenhauer), se non addirittura attraverso la ragione aperta? Rispondere a tali domande, così come vorrebbe fare questo primo numero, permetterebbe di sfuggire alla dicotomia che vuole Bachelard uomo del teorema e uomo del poema. Risulterà chiara la fecondità delle sue analisi per pensare temi trasversali. Come ad esempio quello dell'abitare associato a una *Poetica dello spazio* che la recente riedizione critica pubblicata da PUF nel 2020 per la cura di Gilles Hiéronimus invita a esplorare; o la cultura dei ritmi in una società dell'accelerazione: "il calendario dei frutti e il calendario della ritmanalisi"; o ancora la creatività generale che rivendica l'importanza critica del "diritto di sognare" per resistere allo sviluppo generalizzato della razionalità strumentale che anestetizza la nostra relazione sensibile con la natura. Dopotutto, Bachelard non ci insegna fondamentalmente a comprendere la crisi ecologica come crisi della nostra sensibilità, smorzata, impoverita, screditata da una cultura della produzione e dell'estrazione che depaupera tanto le risorse naturali quanto la psiche?

Dal punto di vista delle scienze e delle tecniche, quali risorse fornisce l'epistemologia e la fenomenotecnica di Bachelard per affrontare le sfide contemporanee delle conoscenze fisico-chimiche e agronomiche altamente di tipo altamente analitico rispetto agli approcci sistemici alle scienze ecologiche? Se il filosofo ha molto riflettuto sulla chimica, oggi parliamo addirittura di "chimica verde", le analisi dell'epistemologo possono far luce sui legami tra scienze, tecniche e cura della natura?

Questi diversi orientamenti del pensiero di Bachelard sono, in effetti, raramente sistematizzati dal filosofo. Sono difficilmente riducibili ad una categoria onnicomprensiva, anche se la questione ecologica permette una lettura trasversale e feconda, come si potrà scoprire attraversando questo volume. Possono essere messi in relazione con altri approcci contemporanei, di tipo fenomenologico ed ermeneutico, che vengono fatti convergere nella cultura ecologica (M. Heidegger, M. Merleau-Ponty, ecc.), e che geografi (A. Berque, ecc.) o poeti (K. White, Michel Collot, ecc.) riconoscono e commentano? È possibile mettere in luce possibili risonanze tra le analisi di Bachelard e questioni di filosofia ambientale? La riflessione di Bachelard sul luogo o sulla cosmicità intima, nel quadro di una «topofilia», ci permette di interrogare l'etica del «luogo» di autori contemporanei che si occupano di ecologia? Le analisi sul cogito del sognatore forniscono elementi per pensare la natura del sé ecologico?

Infine, all'opera del filosofo si possono porre domande più critiche: fino a che punto l'immaginazione poetica si oppone alla scienza nell'approccio alla natura? In che modo la tetralogia di Bachelard è universalizzabile (si veda la tipologia cinese)? La ritmanalisi – incompiuta – ci permette di pensare tutte le dimensioni temporali della natura? In che modo l'attaccamento a un paradigma poetico na-

turalistico ha suscitato resistenze o forme di diffidenza tra certi lettori che vi scorgono una forma di antiprogressismo, pur essendo considerato come razionalismo scientifico? Ci auguriamo che il presente volume sia un contributo convincente e in grado di rinnovare la lettura del filosofo, alla luce della crisi ambientale, per mostrare la fecondità del suo pensiero e l'importanza della sua singolare voce per il nostro tempo.

Jean-Philippe Pierron
Université de Bourgogne, Dijon
Jean-Philippe.Pierron@u-bourgogne.fr

Gérald Hess

Gaston Bachelard et *La poétique de la rêverie*

Une interprétation écologique

Parallèlement à sa contribution à l'épistémologie, Gaston Bachelard s'est beaucoup intéressé à l'expérience vécue du monde et à la puissance des images qui s'y révèlent. Cette révélation est surtout le fait des poètes et des écrivains. C'est à cette étude de l'imagination poétique, de la « rêverie *poétique*»¹ qu'est consacrée l'avant-dernier ouvrage de Bachelard, *La poétique de la rêverie*, publié deux ans avant sa mort, en 1960. L'objectif et la perspective que l'auteur y présente sont clairs. S'agissant de l'objectif, l'analyse porte sur la « conscience imaginante»² du poète qui s'exprime dans le langage poétique et que le lecteur peut raviver en lui-même. Pour ce qui est de la perspective, Bachelard insiste sur la méthode phénoménologique qui « demande d'activer la participation à l'imagination créante»³. L'intention d'une poétique de la rêverie est donc de « réveiller sa conscience poétique à l'occasion de mille images qui dorment dans les livres»⁴.

C'est pourquoi, Bachelard prend soin de distinguer son travail de celui du psychologue. Ce dernier se propose d'étudier de l'extérieur les œuvres des poètes. Il n'envisage absolument pas de revivre, grâce aux images poétiques, la polyphonie des sens perçue et transcrite dans le langage poétique. Le phénoménologue, par contre, vise à retrouver et à reproduire en lui-même la nouveauté instaurée par la création du poète, issue de l'émerveillement face au monde.

Toutefois, si, par l'analyse phénoménologique de la conscience imaginante, l'idée est bien de se retrouver sur le seuil de la réalité vécue, là où le psychique cède le pas à l'être, il me semble que Bachelard ne se risque jamais à franchir ce seuil. Au contraire, des concepts comme celui de *rêverie* ou d'*image* soulignent à juste titre l'aspect psychologique de l'objet d'étude. Certes, on l'a dit, Bachelard n'aborde pas l'imagination poétique de manière objective, à la manière d'un psychologue, en étudiant dans une perspective en troisième personne les poètes et les écrivains particulièrement inspirés. Mais, tout en appliquant la méthode phénoménologique, il ne s'aventure pas à donner un sens ontologique à l'analyse des

¹ Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1971, p. 5.

² *Ibid.*, p. 2.

³ *Ibid.*, p. 4.

⁴ *Ibid.*, p. 7.

rêveries qu'il propose. Or, une telle signification offre la possibilité de relire la poésie bachelardienne dans une perspective écologique.

Dans la suite de ma réflexion, j'aimerais montrer que les rêveries recèlent en elles-mêmes un enjeu ontologique d'ordre écologique. Autrement dit, une poésie de la rêverie ne se limite pas à décrire simplement des ressorts psychologiques de l'imagination créatrice ; il est possible de suggérer que les rêveries contribuent également à une vision écologique de la réalité.

Dans un premier temps, j'évoquerai brièvement le contexte psychologique particulier de l'étude de Bachelard. Ce faisant, j'essaierai d'en souligner certaines ambiguïtés. Dans un deuxième temps, j'esquisserai un cadre conceptuel – d'ordre ontologique – adapté à une interprétation écologique des rêveries. Pour ce faire, je recourrai, d'une part, à l'esthétique environnementale et, de l'autre, à l'œuvre tardive de Merleau-Ponty. Enfin, dans un troisième temps, je suggérerai, à l'appui de certains passages de *La poésie de la rêverie*, comment la lecture bachelardienne des œuvres poétiques se prête à une compréhension écologique du monde.

1. Bachelard et la psychologie du rêveur

Deux faits attestent, à mon sens, la thèse, somme toute assez évidente, que l'approche de Bachelard est bien d'ordre psychologique (bien qu'elle ne soit pas objective). Le premier est l'importance que revêt à ses yeux la différence entre le féminin et le masculin. Le second est l'attention qu'il porte au « *cogito* du rêveur ».

Selon Bachelard, la distinction entre le féminin et le masculin est d'abord établie à partir de la langue. Il y a des « *mots à rêverie* »⁵, comme certains noms de fleuve : l'Aube, la Seine, la Loire. Or, la langue est humaine, la chose qu'elle désigne ne l'est pas. Et ce à quoi invite Bachelard, c'est à devenir un « rêveur de mots »⁶ non un rêveur de choses. Mais il y a surtout la division introduite par la psychologie des profondeurs de Carl G. Jung entre l'*anima* et l'*animus* que Bachelard reprend à son compte pour distinguer le rêve de la rêverie. Celle-ci relève de l'*anima* non de l'*animus* : « *La rêverie est sous le signe de l'anima*. Quand la rêverie est vraiment profonde, l'être qui vient rêver en nous c'est notre *anima* »⁷. Une véritable rêverie provenant de l'*anima* conduit à une psychologie du repos illustrée par les eaux dormantes dont il sera question plus tard. « *La rêverie devant les eaux dormantes*, écrit Bachelard, nous donne cette expérience d'une consistance psychique permanente qui est le bien de l'*anima*. Ici, nous recevons l'enseignement d'un calme naturel et une sollicitation à prendre conscience du calme de notre propre nature, du calme substantiel de notre *anima* »⁸. Cette citation montre que ce ne sont pas les eaux dormantes elles-mêmes qui intéressent Bachelard au premier chef, c'est leur effet sur l'*ani-*

⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁶ *Ibid.*, p. 34.

⁷ *Ibid.*, p. 53.

⁸ *Ibid.*, p. 60.

ma du rêveur, la tranquillité féminine qu'elles produisent. Si ontologie il y a, c'est une ontologie phénoménologique du rêveur plutôt qu'une ontologie de la chose à laquelle nous avons affaire.

Et pourtant, l'ambiguïté guette. Car lorsque Bachelard s'en remet à l'alchimiste, il relève son animisme, sa participation aux choses. Les mots de l'alchimiste sont des mots qui veulent dire la chose elle-même. Toutefois, précise-t-il, cette participation n'est pas immédiate. L'animisme de l'alchimiste est un animisme qui s'expérimente. Nous sommes ici au plus près d'une ontologie de la chose, celle d'un *animus* et d'une *anima* du monde⁹. Mais c'est finalement pour mieux revenir à la psychologie de l'alchimiste songeur, afin d'en comprendre le langage secret.

Un second fait me paraît confirmer la perspective psychologique adoptée par Bachelard. Elle concerne le *cogito* du rêveur. Qu'en est-il de sa conscience, du *je* qu'il est par ailleurs ? Bachelard précise qu'il ne s'agit pas d'étudier les rêveries nocturnes qui ouvrent sur un gouffre ontologique. Le rêveur « descend-il en lui-même ? Va-t-il au-delà de lui-même ? »¹⁰. Aller au-delà du rêveur lui-même signifierait pour le phénoménologue s'aventurer sur le chemin périlleux d'une ontologie de la chose. Bachelard y renonce et se contente d'élucider le statut de la subjectivité du rêveur. Là encore, on observe un renoncement à une ontologie de la chose pour lui préférer une psychologie du rêveur. À ce sujet, Bachelard affirme que, contrairement à ce qui se passe dans le rêve, la rêverie n'est pas l'absence d'un *je*. Elle est « une activité onirique dans laquelle une lueur de conscience subsiste. Le rêveur de rêverie est présent à sa rêverie. [...] [L]e rêveur de la rêverie sait que c'est lui qui s'absente – [...] »¹¹.

Mais qu'est-ce qui conduit le *cogito* du rêveur à la rêverie ? « Un objet du monde, répond Bachelard, un objet qui, à lui seul, représente le monde »¹². Bachelard se serait-il en définitive laissé entraîné vers une ontologie de la chose ? Je ne le crois pas et pour deux raisons. La première est que, quand bien même il est question d'objets, ceux-ci ne sont pas considérés *eux-mêmes* en relation au rêveur ; ils sont « des compléments directs du *cogito* du rêveur. Ils tiennent au rêveur, tiennent le rêveur »¹³. Autrement dit, ils sont une *occasion* de rêverie, mais non la *matière* même de la rêverie : le feu, les eaux dormantes d'un étang ou d'un lac donnent à rêver, mais ils ne sont pas l'expression de la rêverie. La seconde raison réside dans l'idéalisme à peine voilé qui ramène le monde à ce qu'il devient pour le *cogito* du rêveur : « je rêve le monde, donc le monde existe comme je le rêve »¹⁴, soutient Bachelard. Que le monde soit pour une conscience est une chose ; qu'il se réduise à n'exister que pour elle en est une autre. Comme on va le voir plus tard, il est tout à fait possible d'être en accord avec la première affirmation sans souscrire à la seconde.

⁹ *Ibid.*, p. 60-61.

¹⁰ *Ibid.*, p. 128.

¹¹ *Ibid.*, p. 129.

¹² *Ibid.*, p. 132.

¹³ *Ibid.*, p. 143.

¹⁴ *Ibid.*, p. 136.

2. Une phénoménologie adaptée à une lecture écologique de *La poésie de la rêverie*

Afin d'aborder l'œuvre de Bachelard dans une perspective écologique, il me semble nécessaire de dépasser le contexte psychologique dans lequel l'auteur se place en direction d'une ontologie. Pour ce faire, je vais d'abord m'en remettre à l'esthétique environnementale et, en particulier, à la contribution du philosophe Stan Godlovitch. En effet, une vision écologique du monde suppose à la fois une *longue évolution du vivant* et l'étroite *interdépendance* entre des entités (humaines et non-humaines), constitutives d'une totalité qui est plus que la somme de ses parties. En fait, elle ne considère pas l'humain comme *ontologiquement* extérieur à la nature, mais l'envisage comme une partie des biotopes, des écosystèmes, de la biosphère, etc. Néanmoins, elle n'évite pas de l'exclure de l'environnement naturel, sitôt qu'il s'agit d'étudier celui-ci de manière objective. En effet, sur un plan *épistémologique* la nature est un objet pour un sujet de connaissance qui, dans une perspective en troisième personne, n'est précisément pas l'objet étudié. Tout un pan de l'expérience du chercheur – sensorielle, affective, mentale – est alors soigneusement écarté de l'investigation, de sorte que pour la science (et donc l'écologie) ce qui, de l'humain, appartient en définitive encore au monde naturel se réduit à la dimension physique et biologique de sa nature.

C'est en vue de corriger ce biais qu'un apport de la phénoménologie me paraît indispensable. En effet, cette rectification, on l'aura compris, ne peut pas être effectuée par le truchement de concepts scientifiques, dans une approche en troisième personne ; elle ne peut l'être que dans une perspective en première personne, c'est-à-dire sur le plan phénoménologique, à l'aide de l'imagination.¹⁵

Une perspective écologique sur le monde, dans une perspective en première personne, implique donc un *double décentrement* du sujet : par rapport à la spatio-temporalité dans laquelle le sujet humain évolue dans la vie ordinaire, et par rapport à l'objet d'étude dont il n'est finalement pas séparé, puisqu'il est lui-même une partie de ce qu'il étudie. Le modèle proposé par Godlovitch permet précisément, sur le plan d'une esthétique de la nature, d'opérer le premier décentrement. Toutefois, afin de corriger la conséquence paradoxale que cette approche implique – le rejet de la sensibilité – je me tournerai ensuite vers la phénoménologie du corps de Merleau-Ponty. Celle-ci devrait permettre ainsi de mettre en évidence un second décentrement.

2.1 L'esthétique acentrée de Stan Godlovitch

Le fait que certaines choses comportant une valeur esthétique se révèlent n'avoir d'existence qu'à titre temporaire revêt-il une importance quelconque ? Une appréciation

¹⁵ De façon générale, j'entends par *imagination*, cette faculté de l'esprit qui produit des images issues de la perception ou de la pensée (ou de l'entendement) en les fusionnant avec la sensibilité et l'affectivité.

esthétique de la nature devrait-elle exiger de notre part de tenir compte des échelles spatio-temporelles selon lesquelles se produisent les phénomènes observés, alors même que celles-ci peuvent se révéler relativement insignifiantes dans une perspective humaine ? Ne serait-il pas pour le moins étrange qu'il nous faille faire l'effort de passer outre les limites de la perception humaine lorsque nous appréhendons des objets naturels, alors même que la dimension esthétique est solidement enracinée [...] dans la réalité de l'appareil sensoriel ? Devrions-nous adopter une autre perspective ? En existe-t-il une autre?¹⁶

Par exemple, du point de vue du temps long de la géologie, la fonte de l'Arctique en raison du changement climatique peut paraître insignifiant sur le plan esthétique. Inversement, si nous ne vivions que quelques jours ou quelques mois, chaque bloc de glace qui se sépare de la banquise pourrait bien s'avérer catastrophique. Il en va de même de l'espace : nous n'apprécions pas de la même manière un paysage vu d'une certaine hauteur ou vu du sol. Néanmoins, dans ce cas, nous sommes en mesure de compenser les limites perceptives. Par exemple, un microscope ou un téléobjectif nous permettent d'observer et d'apprécier ce qui est trop petit ou trop éloigné pour notre perception immédiate. Il n'en demeure pas moins – et c'est le sens des questions soulevées par Godlovitch – qu'une esthétique de la nature fondée sur la sensibilité est nécessairement arbitraire. Les limitations biologiques constituent un biais qui détermine le genre d'objets qui sont appréciés. L'anthropocentrisme épistémologique inévitable qui est le nôtre empêche d'apprécier l'environnement comme il devrait l'être, c'est-à-dire tel qu'il est.

Selon Godlovitch, une esthétique environnementale digne de ce nom, capable d'apprécier la nature telle qu'elle est, se doit d'être acentrique. Elle doit dépasser la « perspective exclusivement sensorielle au sens ordinaire du mot »¹⁷ sans épouser, cependant, le point de vue objectif de la science (laquelle suppose une extériorité du sujet connaissant par rapport à l'objet à connaître). C'est justement l'inconvénient du modèle suggéré par le philosophe Allen Carlson qui fonde le jugement esthétique sur les sciences naturelles¹⁸. Car son modèle est incapable de rendre compte d'une appréciation esthétique de l'environnement où l'évaluateur n'est pas finalement séparé de ni extérieur à ce qu'il évalue (selon la vision générale de l'écologie).

Comment atteindre ce point de vue objectif d'une esthétique acentrée de la nature sans passer par le savoir scientifique ? Un tel point de vue – qu'on peut appeler le « point de vue de nulle part », pour reprendre une expression de Thomas Nagel¹⁹ – ne peut être atteint qu'à partir du moment où tout point de vue privilégié est transcendé, fût-ce celui d'un animal ou d'un organisme. Pour Godlovitch, une

¹⁶ Godlovitch, S. *Les briseurs de glace. L'environnementalisme et l'esthétique naturelle*, in Afeissa, H.-S. et Lafolie, Y. (eds.), *Esthétique de l'environnement. Appréciation, connaissance et devoir*, Paris, Vrin, 2015, pp. 169-192, p. 171.

¹⁷ *Ibid.*, p. 174.

¹⁸ Voir Carlson, A. *Nature and Landscape. An Introduction to Environmental Aesthetics*, New York, Columbia UP, 2009, chap. 1-3.

¹⁹ Nagel, T., *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford UP, 1986, tr. fr., *Le point de vue de nulle part*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1993.

expérience esthétique non-sensorielle qui exprime un tel point de vue est caractérisée par l'insignifiance du sujet et le détachement (*aloofness*). « L'adoption de cette perspective, écrit Godlovitch, conduit à expérimenter le monde selon une infinité de point de vue, depuis lesquels l'observateur apparaît comme n'ayant aucune importance. Une telle perspective fait également apparaître la nature comme étant catégoriquement différente de nous-mêmes, une nature [...] radicalement indépendante de nous et pleinement autonome»²⁰.

Le problème, cette fois, n'est pas d'ordre *épistémologique*, comme chez Carlson ; il est *ontologique*. En effet, si Carlson atteint le point de vue de nulle part grâce à la science, il présuppose inévitablement un évaluateur épistémologiquement extérieur à la nature comme totalité. Dans le modèle de Godlovitch, en revanche, on accède au point de vue de nulle part par une attitude de détachement et d'insignifiance attribuée à soi-même en regard du monde. Là encore, l'évaluateur est extérieur à la nature, mais il l'est sur le plan ontologique en se sentant étranger par rapport à elle. Si l'esthétique acentrée s'efforce de percevoir l'environnement comme une totalité, elle échoue toutefois à l'apprécier comme une totalité qui inclut le sujet humain. C'est là une conséquence paradoxale de ce modèle, contraire au principe général de la science écologique (l'interdépendance). Cet écueil s'explique probablement par le présupposé implicite au modèle de Godlovitch, à savoir un résidu d'objectivisme.²¹

C'est précisément cet écueil auquel peut remédier la phénoménologie, puisque la nature n'est jamais, selon elle, une nature en soi, mais toujours une nature *pour* une conscience. Si l'accès au point de vue de nulle part semble donc nécessaire pour apprécier la nature comme une totalité, telle qu'elle est, il ne doit pourtant pas déboucher sur un point de vue extérieur à elle, un point de vue qui dépasserait l'expérience sensible. Au contraire, il doit être au plus proche de la sensibilité. Par conséquent, il convient de donner une autre signification au détachement inhérent à l'esthétique acentrée de Godlovitch. On peut en effet être détaché de *l'intérieur* du monde, dans une *attitude d'ouverture à ce qui apparaît*. Pour cela, il faut retourner à la strate *corporelle* de notre expérience.

2.2 L'expérience acentrée d'un point de vue phénoménologique

Revenir au corps tel qu'il est vécu dans l'expérience est l'objet même de l'ouvrage bien connu de Maurice Merleau-Ponty dans *Phénoménologie de la perception*. Du monde, je passe à l'expérience vécue du monde, c'est-à-dire à l'expérience d'un sentir réalisé par mon propre corps : je sens le monde à travers les organes de la vision, de l'ouïe, de l'odorat, du goût ou du toucher. En révélant l'existence du corps vécu, Merleau-Ponty a grandement contribué à « désobjectiver » le monde, en ce sens que ce dernier est d'abord perçu par notre corps. Mais il n'en reste pas moins l'objet d'une visée intentionnelle par un sujet, fût-il corporel.

²⁰ Godlovitch, S., *art. cit.*, p. 184.

²¹ Pour une discussion plus détaillée, voir Hess, G., « Ecological Self from an Aesthetic Point of View », *The Trumpeter*, 2017, 33 (1), pp. 4-5.

C'est ce processus de désobjectivation que poursuit Merleau-Ponty dans l'ouvrage posthume *Le visible et l'invisible*, en dissolvant pour ainsi dire le sujet dans nature :

Où mettre la limite du corps et du monde, puisque le monde est chair ? Où mettre dans le corps le voyant, puisque de toute évidence, il n'y a dans le corps que des "ténèbres bourrées d'organes", c'est-à-dire du visible encore ? Le monde vu n'est pas « dans » mon corps, et mon corps n'est pas "dans" le monde visible à titre ultime : chair appliquée à une chair, le monde ne l'entoure ni n'est entouré par elle. Participation et apparemment au visible, la vision ne l'enveloppe ni n'est enveloppée définitivement. La pellicule superficielle du visible n'est que pour ma vision et pour mon corps. Mais la profondeur sous cette surface contient mon corps et contient donc ma vision. Mon corps comme chose visible est contenu dans le grand spectacle. Mais mon corps voyant sous-tend ce corps visible, et tous les visibles avec lui. Il y a insertion réciproque et entrelacs de l'un dans l'autre.²²

En dépit de la "participation" et de l' "apparemment" du voyant au visible, il n'y a pas d'identité entre l'un et l'autre. En revanche, il est question d'une réversibilité inhérente au sentir du corps propre : ce dernier est à la fois sentant et senti, sans que l'un coïncide avec l'autre. Prenons l'exemple paradigmatique de Merleau-Ponty : entre ma main droite touchant un objet et ma main droite touchée par ma main gauche, il existe une réversibilité, mais elle est toujours « imminente et jamais réalisée en fait »²³. Cette imminence est due à la non-simultanéité des deux expériences ; elle est qualifiée par l'auteur de "hiatus", d' "écart", de "bougé"²⁴. La réversibilité n'implique donc pas une coïncidence entre le corps sentant et le corps senti, car une distance subtile, à la fois temporelle et réflexive, subsiste entre les deux. Et pourtant, cette réversibilité imminente à un fondement plus profond lequel, s'il ne relève pas de l'identité, ne renvoie pas moins à l'unité d'une *chair*.

La chair, selon Merleau-Ponty, n'est pas seulement le corps propre, vécu de l'intérieur par une subjectivité. Elle est le corps qui se saisit comme percevant les choses du monde et, à travers cette perception même, comme une chose parmi les choses de la nature. Le corps comme chair s'éprouve comme une partie de la nature. Toutefois, appartenant au sensible qu'il voit, touche, hume, c'est en même temps la nature qui le voit, le touche ou le hume. C'est pourquoi, la chair ne s'arrête pas à mon propre corps ; elle s'étend à tout le sensible. Il y a une chair du monde à laquelle ma chair doit être rapportée. Ni matière, ni esprit, ni substance, la chair est un « "élément" de l'Être »²⁵. Certes, la chair du monde n'est pas ma chair, mais c'est par la première que peut-être comprise la seconde. « La chair du monde, c'est de l'Être-vu [...], et c'est par elle que l'on peut comprendre le *perceper* »²⁶. Mais si tel est bien le cas, alors l'Être-vu présuppose un perçu qui est mon corps appliqué au perçu (et donc au perçu qu'il est pour lui-même), c'est-à-dire un corps comme *perceper*. On est face à un cercle vicieux : l'Être-vu présuppose

²² Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 180.

²³ *Ibid.*, p. 191.

²⁴ *Ibid.*, p. 192.

²⁵ *Ibid.*, p. 182.

²⁶ *Ibid.*, p. 299.

le corps comme *percipere* lequel, lui-même, présuppose l'Être-vu. Il ne peut être rompu, à mon sens, que si l'on suppose qu'en-deçà du monde perçu – dont mon propre corps (qui est toutefois aussi percevant) fait partie – on trouve « non pas l'Être en soi, identique à soi, dans la nuit »²⁷, mais l'« *il y a* l'Être »²⁸, c'est-à-dire « l'Être qui contient aussi sa négation, son *percipi* »²⁹. La chair du monde renvoie à cet *il y a* de l'Être dont dépend ma chair.

La chair du monde désigne ainsi le monde senti (à travers mon corps sentant), un monde qui, en raison de l'appartenance de mon propre corps au monde, *est* lui-même un monde sentant. Ce “est” me semble traduire une double dynamique : d'une part une coïncidence *imaginative* et, de l'autre, une coïncidence *expressive*. Dans l'expérience du monde comme chair, le monde senti m'apparaît selon des points de vue totalement nouveaux et décentrés par rapport au mien, combinant à la fois la représentation et des mises en variations effectuées par l'imagination. Par exemple, la dureté du rocher de granit sous mes doigts lors d'une escalade peut me renvoyer à l'histoire géologique qui a permis au rocher de devenir ce qu'il est. « L'imagination ampliative, écrit la philosophe Emily Brady, nous permet d'élargir ce que nous voyons en remplaçant ou en contextualisant l'objet esthétique grâce à des images narratives »³⁰. Je ne suis alors plus séparé du rocher, car je le perçois pour ainsi dire de son point de vue. C'est là un premier décentrement, d'ordre spatio-temporel. Toutefois, cette perspective suppose en même temps, de manière certes implicite, un tout – cet *il y a* de l'Être auquel renvoie la chair du monde – capable de contenir et mon point de vue et celui du rocher de granit, un tout sans lequel ce décentrement ne serait pas possible³¹. Au premier décentrement s'ajoute donc simultanément, à l'arrière-plan du précédent, un second, d'ordre épistémologique. Et si le décentrement effectué en vient à saisir esthétiquement le rocher de granit comme ce qu'il est fondamentalement ou ultimement³², alors ce point de vue n'est plus celui du rocher lui-même. Il n'est le point de vue de plus rien de particulier ; il est celui sous lequel le rocher de granit et moi qui en fait l'expérience tactile en l'escaladant sont saisis – explicitement – *à partir du* tout lui-même, autrement dit du point de vue de nulle part.

Par ailleurs, dans l'expérience du monde comme chair, le monde senti devient l'expression de ce monde sentant – un monde invisible qui n'est pas donné lui-

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Brady, E., *L'imagination et l'appréciation esthétique*, in Afeissa, H.-S. et Lafolie, Y. (eds.), *Esthétique de l'environnement*, cit., p. 246.

³¹ Sur le plan ontologique, le concept de tout peut être compris au sens où le tout ne préexiste pas aux parties qui le composent : le tout et ses parties co-émergent et se spécifient mutuellement à la manière d'un système autonome. Il peut être conçu également au sens d'une entité préexistante aux parties qui la composent : les parties sont alors dans une relation asymétrique de dérivation par rapport au tout. Sur ce débat, voir Schaffer, J., *Monism : The Priority of the Whole*, in “Philosophical Review”, 2010, 119, n°1, p. 31-76.

³² C'est le résultat de ce que Ronald Hepburn appelle l'« imagination métaphysique ». Voir Hepburn, R., *Landscape and the Metaphysical Imagination*, in Carlson, A. et Berleant, A. (eds.), *The Aesthetics of Natural Environments*, Peterborough, broadview press, 2004, p. 127-140.

même, mais que l'organisation interne du monde senti permet de connaître³³. La chair fusionne ainsi dans l'*unité ontologique* d'une expérience – celle de la chair, précisément – ce qui provient à la fois du sujet (par l'imagination) et du monde (par l'expression). Pour reprendre l'exemple précédent, dans la dureté du rocher de granit sous mes doigts s'exprime l'histoire géologique du rocher que j'escalade. Ce qui s'exprime dans mes sensations n'est pas simplement le fruit de mon imagination. Il est la révélation d'un point de vue, celui du rocher de granit lui-même, qui d'ordinaire m'est caché, voire peut-être celui où le rocher et moi-même qui l'éprouve sous mes doigts sont perçus au sein d'une totalité ; en d'autres termes, il est alors la révélation d'un point de vue qui n'est ni le mien ni celui du rocher, mais celui de nulle part. Seulement, il l'est de manière esthétique, c'est-à-dire par la sensibilité et l'imagination. Un tel point de vue est sans doute intraduisible sur le plan conceptuel et c'est pourquoi il ne peut être que vécu esthétiquement. Il convient d'insister : il s'agit d'une *unité ontologique* qui ne résulte donc pas de la simple projection à travers laquelle nous verrions le monde senti *comme* le monde sentant. Ce dernier n'est pas une interprétation du monde senti, mais sa perception immédiate dans le monde perçu.

La notion de chair, au sens où nous l'avons succinctement développée ci-dessus, offre désormais la possibilité de comprendre, sur le plan ontologique, le double décentrement – à la fois épistémologique et spatio-temporel – caractéristique de la perspective écologique évoquée précédemment. Dès lors, elle permet de relire les propos de Bachelard sur la rêverie dans une telle perspective : les images et les rêveries ne sont pas simplement la manifestation d'une psychologie particulière ; elles sont le reflet des choses telles qu'elles sont de leur point de vue ou telles qu'elles sont ultimement, du point de vue de nulle part.

3. La perspective écologique de *La poétique de la rêverie*

À travers quelques extraits tirés du dernier chapitre de *La poétique de la rêverie*, je désire montrer qu'en dépit de son vocabulaire psychologisant cet ouvrage peut être compris dans une perspective réellement écologique sur le monde. Une vision écologique du monde, rappelons-le, suppose à la fois un décentrement spatio-temporel et un décentrement épistémologique. Le premier permet de saisir la nature dans la perspective qui est la sienne, celle d'un espace et d'une temporalité qui ne sont plus les nôtres ; le second réinscrit le sujet humain, dans sa relation au monde et aux êtres de nature, au sein d'un tout dont il est une partie.

Pour commencer, nous pouvons relever une première ligne de force de cette poétique de la rêverie qui forme une remarquable illustration de la participation et de l'apparement du voyant au visible, tel que nous les avons rencontrés chez Merleau-Ponty. Elle trouve son expression dans le thème de la respiration. À ce propos, Bachelard cite le spécialiste du training autogène, le psychiatre et psycho-

³³ Sur la notion d'expression, voir Merleau-Ponty, M. *Le monde sensible et l'expression. Cours du Collège de France, Notes, 1953*, Genève, MetisPresses, 2011, p. 48.

thérapeute allemand Johannes Heinrich Schultz : « Le rythme respiratoire peut acquérir un tel degré d'évidence intérieure qu'on pourra dire : "je suis toute respiration" », ou comme l'écrit le traducteur, « Ça me respire ». Ce qui signifie : « le monde vient respirer en moi, je participe à la bonne respiration du monde, je suis plongé dans un monde respirant. Tout respire dans le monde. La bonne respiration, celle qui va me guérir de mon asthme, de mon angoisse, est une respiration cosmique³⁴. À propos de Goethe, Bachelard écrit : « Ce serait trop peu de dire : la terre respire comme l'homme. Il faut dire : Goethe respire comme la terre respire. Goethe respire à pleins poumons comme la terre respire à pleine atmosphère. L'homme qui atteint à la gloire de la respiration respire cosmiquement³⁵. Et, pour finir, mentionnant les vers du poète Rainer Maria Rilke :

Me reconnais-tu, air, toi encore plein de lieux qui furent miens ?
Toi, qui fus un jour l'écorce lisse,
la courbure et la feuille de mes paroles ?

Bachelard les commente ainsi : « Et comment ne pas vivre au sommet de la synthèse quand l'air du monde fait parler et l'arbre et l'homme, mêlant toutes les forêts, celles du végétal et celles des poètes ?³⁶. L'air, le souffle, la respiration, autant d'éléments qui mettent en évidence la corporéité et son appartenance ontologique au monde : respirer, ce n'est pas seulement aspirer l'air alentour, mais c'est s'inscrire dans le monde en le laissant respirer en moi par la parole. Bref, je vis par le monde tout autant que le monde vit par moi³⁷.

Cela nous conduit à une deuxième ligne de force des rêveries : celles-ci ne relèvent pas seulement de la participation *dialogique*, de la réciprocité et de l'échange où « le rêveur parle au monde et voici que le monde lui parle³⁸. La participation du rêveur au monde révèle également une dimension *holistique* : sa participation au monde est aussi une participation à un tout et l'adoption d'un point de vue cosmique – le point de vue de nulle part. C'est autour du thème de l'eau – l'eau dormante des étangs et celle d'un lac de montagne – que Bachelard évoque en passant l'idée d'un tout – celui de l'univers : « Après une sorte d'oubli de soi qui descend à fond d'être, sans avoir besoin des bavardages du doute, l'âme du rêveur remonte à la surface, revient vivre sa vie d'univers. Où vivent-elles, ces plantes qui viennent poser leurs larges feuilles sur le miroir des eaux ?³⁹. La surface de l'eau dormante est un miroir : elle reflète la profondeur de l'univers. En mourant à soi-même le rêveur fusionne à une âme, à « l'âme de l'eau profonde⁴⁰ – une eau qui « intègre toute chose, l'univers et son rê-

³⁴ G. Bachelard, *op. cit.*, p. 154.

³⁵ *Ibid.*, p. 155.

³⁶ *Ibid.*, p. 156.

³⁷ Voir aussi *Ibid.*, p. 160-161.

³⁸ *Ibid.*, p. 160.

³⁹ *Ibid.*, p. 169.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 170

veur⁴¹ », une eau qui est, en un mot, le « tout du monde »⁴². « Fusion, écrit Bachelard, totale adhérence à une substance du monde ! »⁴³

Les citations précédentes le laissent entendre : parler d'un tout, le postuler ne suffit pas pour croire à son existence. Il faut aussi évoquer la possibilité d'accéder au point de vue de ce tout, au point de vue de nulle part. Mais comment ? Mourir à soi, s'oublier soi-même, certes. Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? C'est en convoquant un roman de l'écrivain Jacques Audiberti que Bachelard tente de décrire le changement de perspective qui s'opère alors chez le sujet. La scène est celle d'une fille du village qui plonge dans l'eau verte d'un lac de montagne. La voici sous les flots. Et Bachelard de commenter :

La Mélusine d'Audiberti vit un changement d'être, elle anéantit une nature humaine pour recevoir une nature cosmique. « Elle cesse d'être, pour être bien plus » « accordée à la gloire s'abolir, sans pourtant trépasser ». Se fondre dans l'élément fondamental est un suicide humain nécessaire à qui veut vivre un surgissement dans le nouveau cosmos. Oublier la terre, désavouer notre être terrestre, double nécessité à qui aime l'eau d'un amour cosmique. Alors avant l'eau, il n'y a rien. Au-dessus de l'eau, il n'y a rien. L'eau est le tout du monde⁴⁴.

Alors qu'auparavant il était question d'un tout – un étang qui en vient se confondre avec l'univers – il s'agit ici désormais de rendre le sujet commensurable à ce tout, de l'amener à changer de perspective. Ce qui n'est possible qu'en renonçant à soi.

Pour finir, on peut observer une dernière ligne de force dans la poésie de Bachelard. Chez le poète, la participation à laquelle donne lieu la rêverie n'est pas seulement dialogique ou holistique ; elle est encore *identificatrice*. Nous avons vu ci-devant la nécessité de mourir à soi-même pour pouvoir accéder au point de vue de nulle part. Sans aller jusqu'à évoquer explicitement l'idée de tout et la perspective pleinement cosmique qu'il suppose, l'aspect fondamentalement relationnel de l'expérience du monde naturel implique toutefois la possibilité d'adopter – du moins provisoirement – le point de vue d'autres entités. C'est là peut-être le trait écologique le moins saillant que l'on peut reconnaître à la poésie des rêveries de Bachelard. Et pourtant, citant les vers du poète suédois Arthur Lundkvist

[l'herbe] répond à chaque menace en croissant
L'herbe aime le monde autant qu'elle-même
L'herbe est heureuse, que les temps soient durs ou non,
L'herbe passe enracinée, l'herbe chemine
debout

⁴¹ *Ibid.*, p. 169

⁴² *Ibid.*, p. 176.

⁴³ *Ibid.*, p. 170.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 176.

Bachelard note : « le poète met *debout* l'être plié-pliant. Par lui, la verdure a de l'énergie. Un appétit de vivre augmente par la fougue de paroles. Le poète ne décrit plus, il exalte⁴⁵. Et il demande au lecteur de suivre le dynamisme de l'exaltation du poète. Mais qu'est-ce ce dynamisme, sinon celui que le poète *reconnaît* d'abord à l'herbe. Et comment pourrait-il procéder à cette reconnaissance sans s'identifier à elle par l'imagination ? C'est parce qu'il perçoit l'« amour » et le « bonheur » *de* l'herbe que le poète peut exalter l'énergie de monde par sa parole. La reconnaissance de tels sentiments n'est toutefois possibles que dans un effort d'identification – fût-il bref, partiel et partial – à l'existence du brin d'herbe et à la vie qui l'anime. On objectera que l'« amour » ou le « bonheur » n'ont ici de sens que métaphorique. Sans doute, mais ce sens est alors un *sens nouveau* issu de l'expérience singulière que le poète fait du monde, *en deçà* de son objectivité instituée par le langage⁴⁶. En réalité, la métaphore traduit – grâce à l'imagination et en dehors de toute référence – le point de vue du poète *et* son accès fugace au « point de vue » de l'herbe⁴⁷. Bachelard, me semble-t-il, octroie beaucoup d'importance à l'imagination poétique au détriment du monde qui reste, néanmoins, la source de son inspiration.

En portant son attention aux seules rêveries du poète, Bachelard est décidément resté, à mon sens, sur le seuil d'une véritable ontologie.

4. Conclusion

Dans ce qui précède, j'ai soutenu la thèse selon laquelle *La poétique de la rêverie* peut être relue dans une perspective écologique, non pas en suivant celle qu'adopte la science écologique, mais celle que suggère une approche en première personne. Ce point de vue phénoménologique, Bachelard le revendique lui-même explicitement. Toutefois, il ne le conduit qu'au seuil d'une ontologie pourtant indispensable pour autoriser une interprétation écologique de sa poétique. J'ai proposé de franchir ce seuil en recourant d'une part à une esthétique environnementale acentrée et, de l'autre, à une phénoménologie de la chair.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 163.

⁴⁶ Voir le concept d'innovation sémantique in Ricœur, P. *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 126-127.

⁴⁷ Bien que la métaphore vive traduit dans le langage une expérience du monde faite par le poète *en-deçà* du langage, cela ne signifie encore pas qu'elle *réfère* à un tel monde. Et pourtant, nous ne sommes pas cantonnés au seul registre sémantique, mais bel et bien engagés dans une relation ontologique. Seulement, celle-ci n'est pas d'ordre cognitif. La métaphore est plutôt l'*expression* corporelle (au sens que lui donne Merleau-Ponty d'une « parole parlante ») du « point de vue » de l'herbe, *médiatisée* par le point de vue (ou l'expérience) et l'imagination du poète. Tout comme, pour reprendre l'exemple introduit dans le commentaire sur Merleau-Ponty ci-dessus (cf. 2.2), les sensations tactiles du rocher de granit sous mes doigts sont l'expression du point de vue du rocher, médiatisée par mon expérience de l'escalade et l'imagination narrative mobilisée à propos de son histoire (géologique). Pour une discussion de cette question : voir Hess, G. « L'innovation sémantique et la référence selon Paul Ricœur et Max Black : une antinomie philosophique », *Revue philosophique de Louvain*, 2004, 102, n°4, p. 630-659.

L'une et l'autre induisent, sur le plan de l'imagination, le nécessaire décentrement sous-jacent à une perspective écologique. Bachelard a bel et bien entamé ce mouvement en parcourant l'espace psychologique de la rêverie. Il restait à l'achever en montrant que l'on rêve à *partir, avec et dans* le monde.

Gérard Hess
 Université de Lausanne
 gerard.hess@unil.ch

Bibliographie

- Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1971.
- Brady, E., *L'imagination et l'appréciation esthétique de la nature*, tr. fr., in Afeissa, H.-S. et Lafolie, Y., (ed.), *Esthétique de l'environnement. Appréciation, connaissance et devoir*, Paris, Vrin, 2015, p. 227-255.
- Carlson, A., *Nature and Landscape. An Introduction to Environmental Aesthetics*, New York, Columbia UP, 2009.
- Godlovitch, S., *Les briseurs de glace. L'environnementalisme et l'esthétique naturelle*, Fr. trad., in Afeissa, H.-S. et Lafolie, Y., (ed.), *Esthétique de l'environnement. Appréciation, connaissance et devoir*, Paris, Vrin, 2015, p. 169-192.
- Hepburn, R., *Landscape and the Metaphysical Imagination*, in Carlson, A. et Berleant, A., (eds.), *The Aesthetics of Natural Environments*, Peterborough, broadview press, 2004, p. 127-140.
- Hess, G., *Ecological Self from an Aesthetic Point of View*, «The Trumpeter», Vol. 33, n°1, 2017.
- Hess, G., *L'innovation sémantique et la référence selon Paul Ricœur et Max Black : une antinomie philosophique*, «Revue philosophique de Louvain», Vol. 102, n° 4, 2004.
- Merleau-Ponty, M., *Le monde sensible et l'expression. Cours du Collège de France, Notes, 1953*, Genève, MetisPresses, 2011.
- Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
- Nagel, T., *Le point de vue de nulle part*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1993.
- Ricœur, P., *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- Schaffer, J., *Monism : The Priority of the Whole*, «Philosophical Review», Vol. 119, n° 1, 2010.

Kuan-Min Huang

Dwelling Together on Earth: An Ecological Consideration from Bachelard's Cosmo-analysis

Human activities have largely extended their boundaries ever since the modern times. In the mythological age, earth and sky, mountains and seas are taken as the natural confinement of humanity. These natural conditions are revered as deities that far surpass the human capability. After the demythologization in the Enlightenment of modern age, nature has totally changed its figures: its mechanism is explained by universal physical laws, and its part is decomposed into chemical elements. Life is determined by evolutionary process. The major shift is the objectivation of everything before the subject, even human beings are treated massively as a block of homogenous intelligent devices. The consequence of Kantian definition «the objectivity of the object is the subjectivity of the subject» is the world picture as representation as Heidegger understands it. The development of human sciences, such as anthropology, sociology, and psychology, is in the process of «erasing Man's face» as Foucault shows it. To get through the disappearance of humanity itself caused by the scientific naturalization, though under the score of subjectivity, Foucault in his last period offers his interpretation of the heritage of Enlightenment by rendering a vision of «the ontology of ourselves» and indicates his approach as «hermeneutics of the subject». Without leaving aside the subjectivity, Foucault's solution is to open the active agency in the self-relation. In fact, the self-relation resorts to the reflexivity of the subject. To use a term of Merleau-Ponty, the ontological reflexivity of the subject is no other than the reversibility (chiasm) profoundly rooted in Nature.

The ecological consciousness lies perhaps in the rupture of the reversibility in Nature. This could be said on two sides: one the one side, the scientific naturalization is the partial expansion of the human subjectivity putting Nature under the control of technology, and on the other side, to recover the vitality of Nature requires a renovation of the concept of subjectivity. The problem lies not in the total refusal of natural sciences, but in the abuse of scientific researches due to the misplaced subjectivity. To be more precise, the more the care of self takes over, the more the care of the (non-human) other is required. The danger that human species encounters in the following centuries is self-incurred threat to the sustainability of continuing the earthy lives. The so-called “earthy” is to be understood literally (earthen) and symbolically (earthly), meaning that the human lives in their “down

to earth” form are attached to a certain part of Earth (earthbound) and are not solely transcendent or abstract. Earth, by its metaphorical usage, is often linked to an incarnate form of life. Through the foot, standing on the ground or in the mud, the human body is said to be rooted in the land, an ultimate support of the irreducible body. But this form of life is largely ruined by the image of man’s all mighty figure. By seeing oneself as on the top of tree of all species, human beings are capable of releasing their heavy burden and flying all over the surface of land. Literally speaking, aircraft is the invention of human technics to overcome the physical force of gravity. Conquered by the human power, sky and earth can no more constitute the natural boundary. Far more than the spatial exploration, the human bodies become also the material that can easily be modified by biotechnology. The age of Anthropocene seems to be a realistic description. But in our eyes, it brings another apocalyptic vision: the ruin of planet on the hands of human species.

In order to confront with the present and imminent ecological crisis, we should take a step toward a possible solution. The direction to meet the ecological turn in philosophical community is to renew certain concepts in a cosmopolitan situation. It is necessary to renovate the attitude toward the world in which we live together. For the formula «the world in which we live together», there could be, in this respect, at least three dimensions to observe: how is the “we” be constituted as being-together, how is the meaning of living understood in the eco-logical consideration, and how the world is taken care to cast a possible future. The first dimension concerns a new concept of subjectivity, not only revealing the intersubjective and interhuman relationship, but also a profound ontological connection intertwining with Nature. The second dimension indicates the condition of dwelling in the sustainable living status, by taking into consideration the sense of environment as house (*eco-*, *oikos*). The third dimension is cosmological, not seeing the world (*cosmos*) as representation, but as meaningful network of temporality and spatiality. We human beings live together with other species on earth. But the human species is not a superior host in this planet. A fundamental hospitality offered by the planet is to be recognized. An ecological dwelling requires the innovation of a self-understanding. For these dimensions, Bachelard can give us some hints.

1. Reversibility and subjectivity

In regard to the subjectivity, we have mentioned Merleau-Ponty’s concept of reversibility. Merleau-Ponty in his late period is in search for an ontology of nature. But ever since his early work *Phenomenology of Perception*, he has already abandoned the orientation of consciousness in Husserl and infused an Heideggerian notion of “being-in-the-world” to situate the signification as embodiment. The body serves as a key to reveal the active engagement in the world. The endo-ontology¹ of nature is the direction that late Merleau-Ponty tries to deepen

¹ Merleau-Ponty, M., *The Visible and the Invisible*, en. tr. by Alphonso Lingis, Evanston, Northwestern University Press, 1983, p. 226.

his insight. As he quotes Cezanne's saying «nature is on the inside (*la nature est à l'intérieur*)»², the intention is to uncover the emergence of meaning from nature inside out. The painter states that not that he looks at the mountain, but the mountain looks at him. The possibility of this inversion comes from the painter's intimacy with the mountain. His painting is not a transplantation of his objective vision, but rather his participation in the self-manifestation of the mountain before him. Seizing the immanent natural vision inside him, a painter can use his eyes to catch the moments of figuration. Together with his body that manifests before other visual experiences, his own vision is not an abstraction from those visions, but an immersion in the visual world. The reversibility between the painter's eyes and the mountain's massive figure shows the ontological intimacy concealed in the natural experiences.

What is essential to Merleau-Ponty is also essential to Bachelard. Though expressed in other terms, Bachelard launches his insights by evoking the material imagination. In his poetics of elements, he recalls again and again the rich poetic images of the material intimacy. Playing with the dialectics of inside and outside, of the small and the large, Bachelard sees the functional inversion of macrocosmos and microcosmos motivated by imagination³. The dialectical alterity leads to detect the other side of the world through the alternative image of the matter. In quoting D. H. Lawrence's *Ladybird*, Bachelard indicates the novelist's sentence of inversion: «The sun is dark, the sunshine flowing to us is dark. And light is only the inside-turning away of the sun's directness that was coming to us»⁴. Upon this effect of inverting all the sensations, Bachelard proposes to «release the depth of our being»⁵. This proposition is similar to Merleau-Ponty's concept of «the depth of being»⁶. Lawrence's idea of inversion «we've got the world inside out», caught and transmitted by Bachelard, is in resonance with Merleau-Ponty's concept of reversibility. It will be not sufficient to stop at the inversion of depth and surface. The inversion, by way of the poetic experience that incites the imagination, provides several types of dialectical process in constituting the intimacy of the subjectivity with the concrete material things (presented as images). Small and large, bright and dark, inside and outside, surface and depth, black and white, dirty and pure, cold and hot, all these opposite things are put in a dynamic process of inversion. The active inversion animated by the mental work is the proof of the immersion of the subject in the material world. We can see also the further development of similar topics, but in the line of space, such as miniature or intimate immensity, in Bachelard's *Poetics of Space*. The separation of *res extensa* and *res cognitans* is renounced by the intimate connection of mind and matter. The value of the material

² Merleau-Ponty, M., *Eye and Mind*, in *The Primacy of Perception*, en. tr. by James M. Edie, Evanston, Northwestern University Press, 1964, p. 164.

³ Bachelard, G., *La terre et les rêveries du repos*, Paris, José Corti, 1948, p. 13.

⁴ Lawrence, D.H., *The Captain's Doll. Three novelettes*, New York, Thomas Seltzer, 1923, p. 262.

⁵ Bachelard, G., *La terre et les rêveries du repos*, cit., p. 28.

⁶ Merleau-Ponty, M., *The Visible and the Invisible*, cit., p. 169.

intimacy is shown in this proposition concerning the power of the subject: «all the intimate richness enlarges without limit the interior space where it is condensed».⁷ In such definition, there is no reason to exclude the necessary role of the material and natural world for the constitution of subjectivity.

Bachelard's concept of subjectivity is often expressed in term of will, a term that one can find very idealist or romanticist. In fact, the usage of the will, as in the term «will of dwelling (*la volonté d'habiter*)», is not limited on the projection of subjective intention, but, quite to the contrary, is open to the reception of the world other than itself. The reflexivity takes place also in the will of dwelling. In analyzing the image of cave, in which the imagination has invested the desire of protection and thus the «condensation of intimate forces»⁸, Bachelard evoked «the image of active caves»⁹. Instead of saying that we listen to the voice and look into the cave, Bachelard refers to the «natural voice of speaking»¹⁰ of caves, such as the oracles and the «fixed gaze of caves»¹¹. The voice emitted from the depth of cave provokes the resonance of the listener. This acoustic phenomenon is at the same time perceptive and imaginative. The visual experience of gazing at cave (or mountain) is all the same. In the inversion of the gaze, a subject is transformed into an object, and vice versa. Bachelard cites Victor Hugo's «I am the fixed eyes of caves», Guillaume Apollinaire's Picasso being «accustomed to the immense light of depth», and Virginia Woolf's «black eyes in cave». All these descriptions, though expressing the extraordinary and bizarre function of imagination, bring out the more profound inversion on the subjectivity. By stating the participation in the other side of lives in material world, there is inversely a participation of material world in the formation of the imaginative subjectivity. The real existence of the natural world providing material images for human beings, particularly for the poets, is not the occasion to equalize human subject and the objective exterior world by erasing the difference. On the contrary, the more there is a difference, the more the mutual interaction circulates. The more there is danger of life, the urgent there emerges a need of protection. The dialectics in Bachelard will preserve the hiatus¹² to reveal the dynamic reversibility of subjectivity.

We can then deduce from these observations to state further the condition of the new paradigm of subjectivity. The material imagination produced by the poets is a typical and profound sense of togetherness. The imagining subject is always together with the matters surrounding him. He lives with other beings, not only with other human beings, but first of all, with other nonhuman beings. This condition does not reduce the human activities to pure mechanic causal chains. It provokes the human reaction to the challenging enquiries emitting out of the surrounding beings. It is of doubt that the “we” is primarily human beings who can respond

⁷ Bachelard, G., *La terre et les rêveries du repos*, cit., p. 53.

⁸ *Ibid.*, p. 191.

⁹ *Ibid.*, p. 193.

¹⁰ *Ibid.*, p. 196.

¹¹ *Ibid.*, p. 199.

¹² Merleau-Ponty, M., *The Visible and the Invisible*, cit., p. 148.

to all the environmental variations according to their own needs. However the requirement of reversibility has induced the participation of the natural world (matters, plants, insects, animals, and even the human artefacts) in the formation of the figure of mankind.

A further step is to break the subject-object duality and to maintain a view of the reversible circulation. Heraclitus's idea of flow has its echo in ancient Chinese Taoism and also in Aboriginal world of animism. In the context of anthropology, entitled the "ecology of life", Tim Ingold refers to the idea of animism prevailing in aboriginal tribes and ancient cultures. He contrasts between totemism (the land harbours the vital forces) and animism (vital forces is free-flowing)¹³. The way of totemic living, taking example of Aboriginal Australia, depends on the vital forces given by the land, since «the land embodies the creative powers of the ancestors»¹⁴. While the native peoples of the circumpolar North America maintain an animic cosmology, the whole picture of life process is different: «A complex network of reciprocal interdependence, based on the give and take of substance, care and vital force [...], extends throughout the cosmos, linking human, animal and all other forms of life»¹⁵. The animism is an old faith. For Bachelard, poetry and mythology can best present the residue of scientific knowledge and nonetheless the essential dimension of the cosmic life. Seen in this way, the animic circulation of vital forces is a world of metamorphosis. The phoenix is ultimately the animal of metamorphosis: circling between fire and ash, between fire and bird, between life and death, and between language and substance. The free variation incorporates «a compulsive joining together of water lily and bird, live flower and flower of fire»¹⁶.

The whole process of imaginative life lies in the transformation of dreamer into the elementary images. Becoming fish in aquatic life, becoming bird in aerial life. Inversion and metamorphosis happen all the time. Reversibility in the gazing of the cave or in the respiration of the world («the world comes to breathe within me»¹⁷) will lead to a participation of the cosmic process («I participate in the good breathing of the world»). In respiration, the one who breathes becomes the living earth: «Goethe breathes with all his lungs as the earth breathes with all its atmosphere»¹⁸. We will come back to the problem of cosmicity later. For the moment, all we want is only to emphasize the cosmic fluid in which human beings participate. When Bachelard justifies the dynamic imagination that shapes the animals, he pays attention to the animal motions. The motion itself is inscribed in the cosmic fluid, manifesting the ontological meaning: «For a well-dynamized aerial imagination, everything that rises becomes awakened to and involved in

¹³ Ingold, T., *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London and New York, Routledge, 2000, p. 112.

¹⁴ *Ibid.*, p. 113.

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ Bachelard, G., *Fragments d'une poétique du feu*, Paris, PUF, 1988, p. 70; en. tr. by Kenneth Haltman *Fragments of a Poetics of Fire*, Dallas, The Dallas Institute Publications, 1990, p. 36.

¹⁷ Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1960, p. 154; en. tr. by Daniel Russell *The Poetics of Reverie*, Boston, Beacon Press, 1971, p. 179.

¹⁸ Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, cit., p. 155; *The Poetics of Reverie*, cit., p. 181.

being»¹⁹. To assimilate his philosophy as an ontology of nature, one thing is to add, it is about the *natura naturans*. Under this ontological condition, the Nietzsche's concept of superhuman (*surhomme*) can be applied to the bird: a super-bird (*sur-oiseau*)²⁰. The cosmic process of *the natura naturans* dynamizes the formation of humanity in the ecological consideration.

2. The alternative concept of life

In his concept of “ecology of life”, Tim Ingold constructs a model borrowed from Gregory Bateson and states his ecological approach in supposing the indivisible totality of organism with its environment. Ingold also defines life as «the very process wherein forms are generated and held in place» and every being as «a singular center of awareness and agency: an enfoldment, at some particular nexus within it, of the generative potential that is life itself»²¹. What Ingold qualifies as “generative potential” is in fact a requirement of sustainability. Ingold also borrows the Heideggerian mode to contrast the “dwelling perspective” with the “building perspective”²². By his reading of Heidegger, Ingold interprets the ecological and anthropological relevance of the relation between building and dwelling, asserting that «the forms people build, whether in the imagination or on the ground, arise within the current of their involved activity, in the specific relational contexts of their practical engagement with their surrounding»²³. Animals and human beings all contribute to the modification of environments for the purpose of dwelling. If we refer back to Heidegger, we can find in his text *Building Dwelling Thinking* the ontological conditions of spatiality: the place or the location (*Ort*) has a double function of making room (*Einräumen*), i.e. admitting (*Zulassen*) and installing (*Einrichten*)²⁴. Heidegger equalizes building and dwelling to give a form of staying in a place (*sich aufenthalten*). This staying (*Aufenthalt*) is in the nearby (*in der Nähe*)²⁵, with things (*bei den Dingen*)²⁶ has also a mode of persistence (*durchstehen*). In short, on the ontological dimension, the spatiality and the temporality are put in fusion, which we will talk later. However, in an anthropological reading, Ingold applies this dwelling perspective to the embodied knowledge to uncover the living factor of the environment.

Guided by this ecology of life in a dwelling perspective, we can deduce further the profound change in treating the diversity of living. Despite the organic ba-

¹⁹ Bachelard, G., *L'air et les songes*, Paris, José Corti, 1943, p. 90; en. tr. by Edith R. Farrell and C. Frederick Farrell, *Air and Dream*, Dallas, The Dallas Institute Publications, 1988, p. 74.

²⁰ Bachelard, *L'air et les songes*, cit., p. 243; *Air and Dream*, cit., p. 214.

²¹ Ingold, *op. cit.*, p. 19.

²² *Ibid.*, p. 173.

²³ *Ibid.*, p. 186.

²⁴ Heidegger, H., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, p. 153; en. tr. Albert Hofstadter *Poetry, Language, Thought*, New York, Harper & Row, 1971, p. 158.

²⁵ *Ibid.*, p. 140; p. 147.

²⁶ *Ibid.*, p. 152; p. 157.

sis for living beings, the dwelling perspective is better in discovering the mutual formative process of livings beings with their environments. One should not stick to the behaviorist determinism conditioned by the environment, nor should one take the route of subjective projection of human intention on the environment. To found building on dwelling is to consider the interconnection on the ontological level. Ingold can intentionally abandon the position of representing the world, either in constructing the knowledge of the surrounding world or in transforming the environment into the place to stay, that is, to humanize the place. As Heidegger says it, dwelling means staying in a place and staying with things. It is the triangular relation of man, place, and things that underlies dwelling. If the forms produced in a process of life, they also draw the materials into the same process. For Bachelard, it will not suffice to mention only the formal imagination; the material imagination is also essential for human activities. The manner of staying with things is deeply inscribed in the encounter with material images.

The unreal that the imagination opens is not a world misplaced to lead the human beings to a dead end of mistake. It is complementary to the “real” world of perception. In the rich experience of material images, one can, following Bachelard, detect more complicated relation of the forms of life. The encounter with material world is not a pure mental event, but rather bodily event. Staying with material things means that one’s own body is situated in a place to have affairs with these things. There is an exchange of sensation and feeling. This exchange is immediate.

To develop the concept of dwelling as a type of life, we can refer to the diverse poetic images discovered by Bachelard. Under the will of dwelling, various types of place are transformed into house, either through the constructive action or the imagination. In a dialectical manner, the will to power (*la volonté de puissance*²⁷) and the will of dwelling forms a pair to show the ambivalence of the terrestrial imagination. A house is a place of intimacy as well as a place of resistance. The protection is not something immobile, it is also energetic. As Bachelard notes that there are two types of will to power: material and social²⁸. The material world has to do with the flesh, such as the scalpel and the saw links «tender wood and yielding flesh»²⁹. The co-appearance of matter and body supports the earthy life. In this material and corporal mode of dwelling, a house in a certain location that offers the staying with things should include the practice of bodily skills. The will to power is in fact embodied in the will to work (*la volonté de travail*³⁰) of the *homo faber*. It is in this manner that the dough, the mud, the metal, and the mineral are all engaged in the dynamic life of working body. Even through fight and resistance,

²⁷ Bachelard, G., *La terre et les rêveries de la volonté*, Paris, José Corti, 1947, p. 12; en. tr. by Kenneth Haltman *Earth and Reveries of Will*, Dallas, The Dallas Institute Publications, 2002, p. 9.

²⁸ *Ibid.*, p. 40; p. 30.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibid.*, p. 31; p. 23.

the body (hands) gains its intimacy with the material things. Dwelling on Earth is more concretely to lead an earthly and earthen life.

In touching with the material things, the body becomes cosmic. In the cosmic dreams, as Bachelard would argue, there is a communion of souls (*communion des âmes*³¹). The cosmic images offer a network for the solitary man³² to get in touch with the world itself. Within the single soul, distributed as the opposition of *anima* and *animus*, there is a communion that transforms the pattern of life to invert the unhappiness of real world to get happiness. This is one type of reversibility in the single soul. One can also deduce from the fundamental solitude to reach a social intersubjectivity. But Bachelard prefers to dig out the profound reversibility of the resonance in the soul. The *anima* as principle of life in the platonic and Aristotelian tradition is somewhat transformed into an expansion of the poetic form of life. We have considered the idea of animism. From the psychism to the universal animism, there is a total shift of perspective.

Communion of souls can be understood as an alternative expression of Baudelaire's correspondence. In the space of reverberation (*retentissement*), sign of circulating the psychic energy, the elements constitute a mutual resonant totality. Under the same guideline, the body is not a device composed by the separate parts connected by mechanic laws, but rather a synaesthetic whole. The concept of life, in echo to the mode of dwelling that links body, place, and material things, will include a system of correspondence in our flesh. In the smell, the organ nose establishes immediately a connection with the aromatic world: «the odor of water mint calls forth in me a sort of ontological correspondence»³³. In the visual experience and imagination, equalizing lac as «a large tranquil eye»³⁴ can go further to assert the whole earth as a huge Argus having thousands of eyes. In a feather of peacock as eye or mirror, there is a primitive peacock having a hundred eyes. The visual ambivalence combines the active mode (seeing) and the passive mode (seen)³⁵. The reversible mode of visibility is brought to the enlarged correspondence to make possible the communion of senses. Bachelard retains the importance of primitive images, and he thus asserts that, for the primitive sensualism, «the need to feel directly, to touch and taste, supplants the pleasure of seeing»³⁶. The synaesthetic structure of the corporal world lives with and under the ontological correspondence. When Bachelard notifies that in petrifying reverie, «harsh colors, hard sounds, and hard substance unite in a Baudelairean correspondence of hardness»³⁷, this correspondence indicates at the same time the synaesthesia of eyes, ears, and hands.

³¹ Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, cit., p. 13; *The Poetics of Reverie*, cit., p. 15.

³² *Ibid.*, p. 13; p. 14.

³³ Bachelard, G. *L'eau et les rêves*, Paris, José Corti, 1942, p. 10; en. tr. by Edith R. Farrell, *Water and Dreams*, Dallas, The Pegasus Foundation, 1983, p. 7.

³⁴ *Ibid.*, p. 41; p. 28.

³⁵ *Ibid.*, p. 42; p. 29.

³⁶ *Ibid.*, p. 205; p. 152.

³⁷ Bachelard, G., *La terre et les rêveries de la volonté*, cit., p. 212; *Earth and Reveries of Will*, cit., p. 164.

In this mode of life, despite the promotion of the idea of correspondence, the difference is not annihilated. On the contrary, the differentiation is required. Life itself can be division and combination. One radical presentation in imagination is the sexual metamorphosis. Bachelard pays attention to the hermaphroditic form of life: «The swan is feminine when brilliant waters are contemplated, but it is masculine in action»³⁸. In his psychoanalysis of beverage, he sees in the «dialectic of alcohol and milk, of fire and water, of Dionysus against Cybele» a hermaphroditic weakness³⁹. In the image of phoenix, he also argues for the hermaphroditism of images⁴⁰. Maybe it is astonishing to hear such a wild speech. The truth is that the wildness of raw nature is forgotten under the will of power of humankind. The paradoxical situation reminds us the real existence of wildness. What is more essential is the big picture of cosmic drama⁴¹.

To meet our requirement of ecological consideration, this approach of cosmic drama is of use. The mode of dwelling in considering life is to see through the mere appearance of causality or of human control in order to catch a wider picture in which human beings live with the natural wildness. The possibility of sustainability is to dwell well on earth. The cosmic drama proposed by Bachelard is to remind us of a fundamental position: «Rêverie helps us inhabit the world, inhabit the happiness of the world»⁴². Guided by this hint, we move forward to the cosmic dimension of life.

3. Approach of cosmo-analysis

The cosmo-analysis in Bachelard is deduced from the cosmic reverie. In its first determination, a contrast between social drama and cosmic drama is essential: «Cosmic reveries separate us from project reveries. They situate us in a world and not in a society»⁴³. As we have seen in last section, to be in the world is an affair of inhabitation which is not limited in social life. The power of imagination is to raise this life to a cosmic scale. The difference of cosmology and cosmography remains crucial: it has nothing to do with the representation (-*graphy*) of the world. Bachelard's concern is to reveal an immediate contact of the dreamer with the cosmos. What does it mean? It means that the requirement of contact belongs to the mode of dwelling, of being rooted on earth. The speech (logos, parole) of the world, taking "of" both in subjective and objective genitive, indicates a co-belonging of the speech (sound) and the world. The world is not something outside there. It manifests the mode of intimacy.

³⁸ Bachelard, G., *L'eau et les rêves*, cit., p. 52 ; *Water and Dreams*, cit., p. 36.

³⁹ *Ibid.*, p. 167 ; p. 124.

⁴⁰ Bachelard, G., *Fragments d'une poésie du feu*, cit., p. 102 ; *Fragments of a Poetics of Fire*, cit., p. 63.

⁴¹ *Ibid.*, p. 66 ; p. 33.

⁴² Bachelard, G., *La poésie de la rêverie*, cit., p. 20 ; *The Poetics of Reverie*, cit., p. 22.

⁴³ *Ibid.*, p. 13 ; p. 14.

In the aerial image of flight, through the poem of Rilke's expression «Mercury's wings are the wings of human flight», Bachelard comments that «we are in the very center of a universe in flight» or «the cosmos in flight becomes a reality in the depths of our being (*l'intimité de notre être*)»⁴⁴. This flight is a cure to release human body from its physical weight and human heart from its heavy daily burden. The imaginary transformation carries out a tuning, a change of rhythm. With «the rhythm of a calm heart», we «feel the joy of flying»⁴⁵. The introduction of the cosmic dimension is thus an insertion of the joy. This fine tuning of rhythm changes everything. As the mode of dwelling on earth is interpreted as that of inhabiting the happiness of the world. The cosmic joy is ontological.

Although Bachelard is well conscious of the difficulty in life, of the unhappy consciousness (*das unglückliche Bewusstsein*) in the dialectics of material and dynamic imagination, his basic idea for the speech of house (eco-logos) emphasizes still the happiness of living in the world. The principle of Bachelard's cosmopoetics is the following: the poetic images as phenomena of speech (*logos*) reveals the beauty of the world (*cosmos*) in rendering the happiness of living. The primary principle of the poetics of reverie is then that «reverie illustrates repose for a being, that it illustrates well-being. The dreamer and his reverie enter totally into the substance of happiness»⁴⁶. The secondary principle states the cosmic reverie: «a poetic image bears witness to a soul which is discovering its world, the world where it would like to live and where it deserves to live»⁴⁷. The cosmology is in the end the combination of ethics and ontology; the world has to do with the active being who tends to live a well-being. If there is a discourse of ecology in Bachelard, it would be eco-logy seen as ecopoetics in introducing at the same time cosmopoetics. The imaginary that the poetics touches is never a part separated from real life, on the contrary, it is ontologically transformative in the sense of making possible the transvaluation.

Following these indications, we can find more in details the constitution of cosmo-analysis by the two dimensions of rhythmanalysis and topo-analysis. To live in the world means to live both in a temporal and topological way.

The topic of rhythm is seen in two aspects, for the one, it is a conception of time constituted by a dialectic of duration and instant, for the other, rhythm has to do with tuning and vibration.

Rhythmanalysis is based on an ontological understanding of heterogeneity and differentiation. We have seen the inner differentiation in the reversibility of subject-object and the correspondence system of elemental lives including the synaesthetic performance of body. In the field of time, the inner heterogeneity is present in the split of instant and duration. Since Bergsonian determination of heterogeneous duration, the time is experienced and intuited as expression of intensity. The quantita-

⁴⁴ Bachelard, G., *L'air et les songes*, cit., p. 44; *Air and Dream*, cit., p. 34.

⁴⁵ Bachelard, G., *L'air et les songes*, cit., p. 43; *Air and Dream*, cit., p. 33.

⁴⁶ Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, cit., p. 11 ; *The Poetics of Reverie*, cit., p. 12.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 14 ; p. 15.

tive measurement of time erases its qualitative essence. Bachelard's contest is not counter Bergson's intuition of heterogeneous continuity, but intends to open an active negation in temporality; he complicates the picture of time by introducing the void, saying no to the formation of temporal fluid. The poetics of earth has shown a basic ambivalence: will to work and will to dwelling. Bachelard gives to the play of negation and action a rhythmic description: the rhythm of creation and destruction, of work and repose⁴⁸. The motive of negation is to uncover the interruption of continuity. Under the mask of criticism, Bachelard is in line with Bergson to develop the multiplicity and the diversity in time. In urging the renewal of intuition, Bachelard affirms the temporal duality: «Time is thus continuous as possibility, as nothingness. It is discontinuous as being»⁴⁹. Bergsonian concept of the immediate is not abandoned. It is expanded by including the instant of negation. To prove the duration, «we must, as with real events, put our memories back into an environment of either hope or disquiet, into a dialectical wave-motion (*une ondulation dialectique*)»⁵⁰. The vibration in time is in fact due to the emergence of instant. The active instants are promise for the future. Behind this activism, there are moments of ignorance, of laziness, of contingency, in short, of inaction. The dialectic of the useless⁵¹ is added to the rhythm of action and inaction. The possibility of discontinuity in time is recognized in the group of conditions such as the differentiation, the nuance, the contingency, the innovation, the singularity, and the complexity.

Starting from Eugène Dupréel's thesis of consolidation, Bachelard tends to put emphasis on the experience of living by saying that «thought time (*le temps pensé*) is lived time in its nascent state (*temps vécu à l'état naissant*)» or that thought (*pensée*) is «a trying-out of or a first move toward a new life, an attempt to live differently, to live more or even, as Simmel has argued, a will to go beyond life»⁵². The temporal differentiation has its ontological root. The expression «in its nascent state», similar to the expression of Merleau-Ponty in his interrogation of language, traces back to the very happening of an event, to the origin of emergence. The idea of live more (*vivre plus*) corresponds to the ontological term of a “more-than-being”⁵³ or “existence beyond”⁵⁴ (*un plus-être*). The aim of rhythmanalysis is thus to integrate Becoming into Being. On physical aspect, matter and radiation are fused into a rhythm, similar to the rhythm of substance and attribute on metaphysical aspect. On biological aspect, adapting Pinheiro dos Santos's view, Bachelard asserts that «life must have

⁴⁸ Bachelard, G., *La dialectique de la durée*, Paris, PUF, 1950, p. 8; en. tr. by Mary McAllester Jones, *The Dialectic of Duration*, London & New York, Rowman & Littlefield International, 2016, p. 21.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 25; p. 34.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 33; p. 40.

⁵¹ *Ibid.*, p. 37; p. 44.

⁵² *Ibid.*, p. 79; p. 82.

⁵³ Bachelard, *La poétique de la rêverie*, cit., p. 131; *The Poetics of Reverie*, cit., p. 152.

⁵⁴ Bachelard, *Fragments d'une poétique du feu*, cit., p. 40; *Fragments of a Poetics of Fire*, cit., p. 14.

profoundly rhythmic properties»⁵⁵. In the process of life (emergence, assimilation, dissimilation etc.), the harmonization of many rhythms is necessary.

Rhythmanalysis is valid thus on psychological, physical, biological, metaphysical aspects. It reveals a fundamental phenomenon of being. The temporality, essential in the structure of the world, inscribes its rhythmic vibration on the living beings.

The topo-analysis explains the relation of human being's attachment to place (*topos*). The space, taken as space of reverberation, created by the language, is for praise of the happiness of life. The topo-analysis aims at the topophilia, insofar as the space «concentrates being within limits that protect»⁵⁶. The agent of topophilia keeps her intimacy with the felicitous space. The space is neither described as it appears to be nor measured for the use on quantitative basis; it is experienced (*vécu*). If the house is taken as «a tool for analysis of the human soul», the importance lies on the conception of the soul as «our intimate being». The axiom of the topo-analysis is that «our unconscious is housed (*logé*)» or «our soul is an abode (*demeure*)»⁵⁷.

The contribution of topo-analysis to cosmo-analysis is the connection of cosmicity with intimacy. The improbable appearance of nest and shell ruins the easy shift from a psychological need to a metaphorical cliché of protection. Outside the metaphorical usage of nest and shell, the reality resides on the existential condensation of the site. Curiously, Bachelard tells his story of childhood in exhibiting a «dialectics of forest love and love in a city room». The nest, due to this dialectical difference, reveals a living experience. Being related to the memory of childhood, the nest is a living, inhabited nest that could introduce «a phenomenology of the actual nest, of the nest found in natural surroundings, and which becomes for a moment the center of an entire universe, the evidence of a cosmic situation»⁵⁸. Through inhibition, the solitary man finds a place in the universe and thus attains his intimacy with the world. Instead of exaggerating the anthropocentrism, Bachelard's topo-analysis joins cosmo-analysis to rebuild the connection of humanity with the universe. The center of the world is sensed in a dynamical way. It is all about situating oneself within the surroundings. The ontological expression of Noël Arnaud «I am the space where I am»⁵⁹ for explaining the effect of corner is significant. In the memories of solitude, of gloomy waiting, condensed in an empty refuge, the cosmic drama takes place when one «seeks to concentrate being in its center, and finds in a center of being a sort of unity of time, place and action»⁶⁰. Topo-analysis is about the story of habitable space which is first of all a place of refuge.

⁵⁵ Bachelard, *La dialectique de la durée*, cit., p. 138 ; *The Dialectic of Duration*, cit., p. 130.

⁵⁶ Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1957, p. 17 ; en. tr. by Maria Jolas *The Poetics of Space*, Boston, Beacon, 1964, p. xxxii.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 19; p. xxxiii.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 95; p. 94.

⁵⁹ Citation from *ibid.*, p. 131; p. 137.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 137; p. 145.

This formula of unity clearly expresses the combination of topo-analysis and rhythmanalysis. To transform a place to be habitable, one needs time to say with the spatial parts; similarly, to manage the diverse rhythms in one's life is to animate the harmony of duration and instant by allowing the play of full and empty.

Conclusion

It is a slogan to say that our Earth is a lonely planet. In the immense universe, this planet is unique in allowing the diverse species to dwell on it. The cosmic loneliness is also a reason of Pascal to lament the miserable status of human existence. In stating the potential ecological contribution of Bachelard, we encounter one last but not least question: are our presentation of dwelling together in contradiction with Bachelard's own position? When Bachelard defines that cosmic reverie as «a phenomenon of solitude»⁶¹ and when he refuses the social drama in profit of cosmic drama, will his position incompatible with our idea of dwelling together?

My contention is that the cosmopoetics speaks for every single one. Singularity, expressed in terms of solitude, runs with diversification and differentiation. According to rhythmanalysis, there is not just one rhythm but a combination of multiple rhythms. Topo-analysis teaches us a lesson of partial and momentary occupation of a place, coexistent with other places. In a social perspective, one's own life is mixed with other's lives. The communion of souls is not limited in the social intersubjectivity, but is expanded to a cosmic level. Cosmo-analysis offers an overview of the ontological immensity by which the biosphere is guaranteed with biodiversity. Every species is singular and can not be reduced to a utilitarian item.

In our ecological consideration, a revised meaning of living together is required. through reversibility, the modified concept of subjectivity rejects a monopoly of life by human beings. To dwell on earth is ultimately a co-belonging of every species on this planet. A possible way to sustain human species for the future lies in the cosmic necessity of other species. The sustainability is in the end an active participation in the cosmic creation, in the process of *natura naturans*.

Kuan-Min Huang
Academia Sinica
National Chengchi University, Taiwan
huangkm@sinica.edu.tw

Bibliography

- Bachelard, G., *L'eau et les rêves*, Paris, José Corti, 1942.
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.

⁶¹ Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, cit., p. 13; *The Poetics of Reverie*, cit., p. 14.

- Bachelard, G., *La terre et les rêveries du repos*, Paris : José Corti, 1948.
- Bachelard, G., *La dialectique de la durée*, Paris, PUF, 1950.
- Bachelard, G., *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1957.
- Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1960.
- Bachelard, G., *The Poetics of Space*, en. tr. by Maria Jolas, Boston, Beacon, 1964.
- Bachelard, G., *The Poetics of Reverie*, en. tr. by Daniel Russell, Boston, Beacon Press, 1971.
- Bachelard, G., *Water and Dreams*, en. tr. by Edith R. Farrell, Dallas, The Pegasus Foundation, 1983.
- Bachelard, G., *Air and Dream*, en. tr. by Edith R. Farrell and C. Frederick Farrell, Dallas, The Dallas Institute Publications, 1988.
- Bachelard, G., *Fragments d'une poétique du feu*, Paris, PUF, 1988.
- Bachelard, G., *Fragments of a Poetics of Fire*, en. tr. by Kenneth Haltman, Dallas: The Dallas Institute Publications, 1990.
- Bachelard, G., *Earth and Reveries of Will*, en. tr. by Kenneth Haltman, Dallas, The Dallas Institute Publications, 2002.
- Bachelard, G., *The Dialectic of Duration*, en. tr. by Mary McAllester Jones, London & New York: Rowman & Littlefield International, 2016.
- Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954.
- Heidegger, M., *Poetry, Language, Thought*, en. tr. by Albert Hofstadter, New York, Harper & Row, 1971.
- Ingold, T., *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London and New York, Routledge, 2000.
- Lawrence, D. H., *The Captain's Doll. Three novelettes*, New York, Thomas Seltzer, 1923.
- Merleau-Ponty, M., *The Primacy of Perception*, en. tr. by James M. Edie, Evanston, Northwestern University Press, 1964.
- Merleau-Ponty, M., *The Visible and the Invisible*, en. tr. by Alphonso Lingis, Evanston, Northwestern University Press, 1983.

Fabrizio Palombi

Une écologie surréaliste : le *Lautréamont* de Bachelard

Frappé de cette énorme production biologique, de cette confiance inouïe dans l'acte animal, nous avons entrepris une étude systématique du Bestiaire de Lautréamont

Gaston Bachelard¹

Le mot *Écologie* apparaît pour la première fois dans un texte d'Ernst Heinrich Haeckel intitulé *Generelle Morphologie der Organismen* (1866), où il est employé pour se référer aux études physiologiques et biologiques sur les interactions entre les vivants et leurs milieux. Fortement influencé par l'évolutionnisme darwinien, Haeckel définit l'écologie comme « la science de l'économie, des habitudes, du mode de vie, des rapports vitaux externes des organismes » ou aussi comme « la science des rapports de l'organisme avec le milieu extérieur environnant »².

Pendant que cette nouvelle science accomplit ses premiers pas, Isidore-Lucien Ducasse compose *Les Chants de Maldoror* (1868), dans lesquels il décrit un monde hallucinant et complexe constitué de plantes, d'animaux et d'hommes qui entretiennent entre eux des relations intriquées. Gaston Bachelard analyse cet univers, ainsi que ses relations et ses métaphores, afin de rédiger un « bestiaire ». Même si le nom d'Haeckel et le mot *écologie* ne figurent jamais dans les textes de Bachelard et de Lautréamont, la proximité chronologique entre ce dernier et Haeckel devient l'occasion pour réfléchir sur le *Lautréamont* (1939) bachelardien – et notamment sur le deuxième chapitre consacré à la faune maldororienne. Il s'agit d'un texte dense et suggestif, dont la réception a été fortement conditionnée par sa complexité et sa difficulté.

Nous essayons ici de le lire dans une perspective écologique ; en acceptant l'habitude de traduire le mot grec *oikos* par “milieu”, il est possible d'interpréter la

¹ Bachelard, G., *Lautréamont*, Paris, José Corti, 1939, p. 29.

² Haeckel, E. H., *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, Mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Descendenz-Theorie*, Bd. I, Berlin, Reiner, 1866, p. 8, 237.

lecture bachelardienne des *Chants* comme une sorte d'écologie surréaliste. Il s'agit d'une approche insolite mais efficace pour aborder un texte littéraire irréductible à tout effort de classification. Cent cinquante ans après sa parution, le livre de Ducasse se trouve encore au centre d'une herméneutique littéraire, psychologique et philosophique très puissante.

1. Un "protosurréaliste"

L'écrivain de Montevideo publie son livre sous le pseudonyme de Comte de Lautréamont, inspiré par le protagoniste, presque homonyme, d'un roman d'Eugène Sue³. Le texte attire immédiatement l'attention des spécialistes en raison de l'originalité de ses thèmes, de son style et de nombreuses allusions et crypto-citations qui démontrent la grande érudition de son auteur. Ducasse s'inspire largement de la Bible et de Dante Alighieri, de John Milton et de William Shakespeare, de Johann Wolfgang Goethe et, selon certains, également d'Edgar Allan Poe et de Charles Baudelaire.⁴ Le premier à remarquer la valeur des *Chants* est Auguste Poulet-Malassis, éditeur des *Fleurs du Mal*, qui propose un compte-rendu enthousiaste dans les pages du *Bulletin trimestriel des publications défendues en France imprimées à l'étranger*⁵.

Le livre de Ducasse est ensuite réimprimé, sans réaction particulière, jusqu'en 1920, année où il est redécouvert par le surréalisme naissant, qui en fait un véritable cas littéraire⁶. André Breton consacre définitivement l'écrivain de Montevideo, en le célébrant comme une sorte de précurseur de la recherche surréaliste⁷. Il en apprécie surtout la capacité de produire une « rupture entre le bon sens et l'imagination [...] obtenue d'une accélération volontaire vertigineuse du débit verbal [...] ». On sait que le surréalisme est issu de la systématisation de ce moyen d'expression⁸.

Ducasse inspire la créativité de nombreux représentants du mouvement tels que Max Ernst, René Magritte, André Masson, Joan Mirò et Man Ray, qui illustreront l'édition de ses œuvres complètes publiée en 1938 – édition qui est aujourd'hui une rareté bibliographique. L'intérêt des surréalistes est suscité par l'atmosphère sombre qui imprègne les *Chants* et par les nombreux sujets scabreux qu'ils abordent littéralement. En effet, la prose de Ducasse étonne par sa tendance

³ Sue, E. *Lautréamont*, Paris, Gosselin, 1838; cf. aussi Margoni, I., *Nota bio-bibliografica*, dans Lautréamont, *I canti di Maldoror. Poesie. Lettere*, Turin, Einaudi, 1967, p. VIII.

⁴ Cf. *ibid.*, p. XI-XII; Blanchot, M., *Lautréamont et Sade*, Paris, Minuit, 1949.

⁵ Poulet-Malassis, A., *Compte rendu*, « Bulletin trimestriel des publications défendues en France imprimées à l'étranger », n. 7.

⁶ Margoni, *op. cit.*, p. X.

⁷ Cf. Breton, A., *Lettre*, « Le disque vert », n. 3, 1925, p. 90-91. Sur les rapports entre Lautréamont et les surréalistes cf. Nadeau, M., *Histoire du surréalisme*, Paris, Seuil, 1964, p. 67-114, 171-172.

⁸ Breton, A., *Introduction*, dans Lautréamont, *Œuvres complètes*, Paris, Guy Lévis Mano, 1938, p. 43-44.

à décrire la souffrance et la mort avec une insistance profonde, en composant des pages qui racontent des événements d'automutilation, de sadisme, de nécrophilie, de zoophilie et d'inceste.⁹ Bachelard examine ces thèmes, mais s'intéresse davantage à la pléthore d'animaux imaginatifs que décrivent *Les Chants de Maldoror*.

2. L'histoire "innaturelle" de Ducasse

Les Chants de Maldoror présentent des références scientifiques intéressantes, bien que noyées dans un contexte si surréaliste que, selon certains auteurs, elles se situent à la limite du délire¹⁰. Nous avons déjà examiné les notions de nature mathématique dans un travail précédent¹¹. À cette occasion, nous nous arrêterons sur les références biologiques, qui constituent une sorte de fondement de l'écologie hallucinée de Ducasse.

Une source remarquable du livre est constituée par l'*Encyclopedie d'Histoire Naturelle* de Jean-Charles Chenu (1808-1879), publiée entre 1850 et 1861. Le texte de Ducasse contient de nombreux extraits de l'œuvre du médecin et naturaliste militaire français, avec quelques modifications mineures, ce qui constitue, d'un point de vue éditorial, une sorte de véritable plagiat revendiqué, du moins indirectement, par l'écrivain montévidéen lui-même¹². En effet, il affirme que « le plagiat est nécessaire. Le progrès l'implique. Il serre de près la phrase d'un auteur, se sert de ses expressions, efface une idée fausse, la remplace par l'idée juste »¹³.

On sera tenté de ressentir un profond sentiment d'horreur face au plagiat scientifique et académique et pourtant on peut comprendre, dans une perspective artistique, l'esprit des mots de Ducasse et leur interprétation bachelardienne. Maurice Blanchot semble encore plus convaincant lorsqu'il propose d'inclure le plagiat de Lautréamont parmi ces « étranges compromis » qui visent à limiter la notion de paternité d'une œuvre. Le plagiat devient ainsi une sorte de « ressource ultime pour celui qui, ne pouvant se passer d'écrire, ne veut cependant pas écrire », en adoptant une position similaire à celle d'un ventriloque¹⁴.

⁹ Dans ces pages les références aux *Chants de Maldoror* sont à l'édition italienne avec le texte original en regard : Lautréamont, *I canti di Maldoror. Poesie. Lettere*, éd. par I. Margoni, Einaudi, Turin 1989, ici pages 12, 14, 68. Cette édition reconstruit les différentes rédactions du texte original en soulignant, dans les notes critiques et dans l'introduction, toutes les sources et les collations et tous les plagiats présents dans les *Chants de Maldoror*. Margoni a édité donc une édition complète, utilisée parfois même par les étudiants français.

¹⁰ Cf. Soulier, J.-P., *Lautréamont. Génie ou maladie mentale*, Genève, Droz, 1964 ; et Bachelard, G., *op. cit.*, p. 59-62.

¹¹ Cf. Palombi, F., *Elogio dell'astrazione. Gaston Bachelard e la filosofia della matematica*, Milan, Mimesis, 2018.

¹² Lautréamont, *Les Chants de Maldoror*, cit., p. 306-308, 314, 316, 348-350, 402 et notes. Cf. aussi Viroux, M., *Lautréamont et le Dr Chenu*, dans « Mercure de France », n. 1070, décembre 1952, p. 632-642 ; et Margoni, I., *op. cit.*, p. XI.

¹³ Lautréamont, *Poésies II*, dans Id., *I canti di Maldoror*, cit., p. 480.

¹⁴ Blanchot, *op. cit.*, p. 161.

Les pages transcrites sont utilisées dans la description détaillée de certains aspects de la vie des oiseaux, comme leur alimentation, leur anatomie, leur étonnante capacité de voler en groupe. En effet, à travers l'encyclopédie Ducasse décrit « les bandes d'étourneaux [qui] ont une manière de voler qui leur est propre et qui semble être soumise à une tactique uniforme et régulière [...] ; en sorte que cette multitude d'oiseaux, réunis par une tendance commune vers le même point [...], forme une espèce de tourbillon fort agité, dont la masse entière [...] paraît avoir un mouvement général d'évolution »¹⁵.

Toutes ces descriptions ornithologiques fournissent une sorte de structure utile pour comprendre les lois qui règlent le mouvement des nuées d'oiseaux. Ce sont des repères pour détecter les autres ébauches de l'écologie de Lautréamont. En utilisant les plagiats dans sa propre écriture, il crée un *milieu* complexe avec ses propres lois écologiques qui se distinguent par leur étrangeté. On peut affirmer, avec les mots de Bachelard, que le texte de Ducasse constitue « l'histoire naturelle pour la pensée inconsciente »¹⁶.

3. Un tournant dans la recherche bachelardienne

L'intérêt bachelardien pour *Les Chants de Maldoror* naît à l'occasion de la rencontre avec Roger Caillois au Congrès International de Philosophie de Prague (1934)¹⁷. Le philosophe résume les réflexions développées pendant les années suivantes dans un article consacré au *Bestiaire de Lautréamont* et dans le livre intitulé tout simplement *Lautréamont*. L'ensemble de ces recherches sera publié à nouveau en 1951, dans une deuxième édition (celle que nous utilisons ici).

La première édition suit donc immédiatement la publication de *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective* et de *La Psychanalyse du feu*, parus en 1938. En suivant les considérations de Benjamin Fondane, on peut donc soutenir que le *Lautréamont* est l'un des textes « fondamentaux » de Bachelard¹⁸ : le texte apparaît comme une articulation entre ses recherches épistémologiques et esthétiques, considérées depuis trop longtemps comme indépendantes, sinon opposées. Le point de départ de notre analyse est l'importance de ce chiasme théorique, parce que « soit la fondation épistémologique [...] du « nouvel esprit scientifique », soit [...] l'institution méthodologique d'un « nouvel esprit littéraire », dont [...] le *Lautréamont* est la première [...] actuation, sont les deux aspects d'une vision globale [...] de l'être humain, d'une anthropologie de l'imaginaire »¹⁹.

¹⁵ Lautréamont, *I canti di Maldoror*, cit., p. 306.

¹⁶ Bachelard, *op. cit.*, p. 109-110.

¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 179-188 où Bachelard se réfère à Caillois, R., *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, 1938 ; et Belaval, Y., *Les « Recherches Philosophiques » d'Alexandre Koyré*, « Critique », 207/8, 1964, p. 675-670.

¹⁸ Cf. Fondane, B., *La philosophie vivante. À propos du Lautréamont de Bachelard*, « Cahiers du Sud », n. 229, 1940, p. 527-532, ici p. 527.

¹⁹ Fimiani, F., *Postfazione. Dall'immagine in atto all'immaginazione in potenza. Bachelard oltre Lautréamont*, dans Bachelard, G., *Lautréamont*, tr. it., Milan, Jaca Book, 2009, p. 109-125, ici p. 110.

Bachelard étudie l'activité jaillissante de la créativité humaine, commune à la science et à l'art, qui est interprétée en tant que fracture par rapport à l'expérience quotidienne. *La Psychanalyse du feu* remarquait déjà le caractère originaire de la *rêverie*, qui différencie le domaine de l'activité humaine de celui de la nature. L'imagination bachelardienne doit donc être comprise comme un « écart » producteur par rapport à la « naturalité du percevoir »²⁰.

Ces considérations supportent le jugement du philosophe sur le texte de Lautréamont. Il le considère comme une œuvre très importante sans toutefois partager l'enthousiasme de ses contemporains surréalistes. Bachelard semble envisager *Les Chants de Maldoror* comme un point de départ pour développer une plus vaste théorie de l'imaginaire : c'est le « non-lautréamontisme » qui devrait généraliser l'imagination poétique comme la géométrie non-euclidienne généralise la géométrie²¹. Toutefois, la double approche bachelardienne qui contamine, pour ainsi dire, l'esthétique et l'épistémologie, n'est pas appréciée par Breton, ce dernier exprimant des observations corrosives dans un article originairement conçu comme réponse à un questionnaire publié par *Le Figaro*²².

4. Le recensement du bestiaire

Bachelard accomplit une analyse détaillée des références figurant dans *Les Chants de Maldoror* : il catalogue 185 substantifs pour désigner des animaux. Le philosophe élimine les répétitions, les lieux communs et d'autres locutions inutiles et arrive à compter 400 « actes animalisés »²³.

On peut ajouter que l'écologie du *Lautréamont* est composée presque totalement d'animaux et d'hommes : il n'y a que peu d'occurrences végétales qui n'ont donc « qu'un rôle de décor »²⁴. Bachelard souligne cet aspect en opposant la « souplesse anguleuse » des métamorphoses animalisées de Ducasse aux « évolutions [...] de la grâce, [...] toutes en volutes, toutes végétales » qu'on trouve chez Bergson²⁵.

Il insiste sur la prodigieuse rapidité des métamorphoses lautréamontiennes en examinant une sorte d'échantillon de sa prose où un nageur se transforme, en l'espace de quelques lignes, en un prodigieux animal aquatique doté de membres appartenant à différentes espèces animales. Le processus ne repose pas sur les parties anatomiques mais sur les membres, montrant, dans ce cas spécifique, com-

²⁰ *Ibid.*, p. 113.

²¹ Cf. Bachelard, *op. cit.*, p. 196-197; cf. aussi Palombi, F., *Elogio dell'astrazione*, cit., p. 170-178 ; Id., *Il surrazionalismo bachelardiano: un'interpretazione metafisica*, « Giornale di metafisica », n. 2, 2018, p. 664-676, ici p. 671.

²² Breton, A., *Réponse au questionnaire du Figaro Que lisent les soldats ?*, « L'invention collective », 1940 dans Id., *Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Gallimard, 1992, p. 1283, 1825.

²³ Bachelard, *op. cit.*, p. 8.

²⁴ *Ibid.*, p. 9.

²⁵ *Ibid.*, p. 23.

ment « entre en action la nage en soi »²⁶. Ce modèle générateur, qui inspire la création des monstres lautréamontiens, est expliqué par Bachelard à partir du principe lamarckien selon lequel « la fonction crée l'organe »²⁷.

Il veut souligner l'interprétation de l'homme ducassien « comme une somme de possibilités vitales » qui « a toute l'animalité à sa disposition »²⁸. Ce polymorphisme exalte les *possibilités* et suggère au philosophe français de dépasser les définitions traditionnelles de l'être humain et de le qualifier comme un « sur-animal ». Bien qu'il n'y ait qu'une seule occurrence de cette expression dans le *Lautréamont*, elle s'avère tout de même importante car elle propose l'un des motifs principaux de la philosophie bachelardienne. En 1936, ce dernier publie un texte intitulé *Le Surrationalisme*, dans lequel il présente sa propre perspective parallèlement à la vision surréaliste, dans la mesure où celles-ci ont en commun la tâche de dépasser des catégories de pensée consolidées.

Ainsi, Bachelard se voue à la transformation du lexique philosophique traditionnel : il l'enrichit par de nouvelles expressions, souvent formées en utilisant des éléments lexicaux usuels, parmi lesquelles le préfixe *sur* occupe une place privilégiée²⁹. La complexité du *Lautréamont* arrive à conjuguer la passion de Ducasse pour les métamorphoses et celle de Bachelard pour les néologismes philosophiques.

Ces remarques constituent autant de normes de catalogage pour rédiger le « bestiaire de Lautréamont », auquel Bachelard consacre un article et le deuxième chapitre du livre. Il élabore une sorte de classement des occurrences animales qui voit aux premières positions le chien, le cheval, le crabe, l'araignée et le crapaud. Toutefois, ce classement quantitatif est insuffisant pour comprendre « l'essentiel du *complexe ducassien* » ; il faut en ajouter un autre – de nature qualitative – qui tiendra compte du dynamisme des animaux³⁰. L'expression *complexe ducassien* introduit un concept jungien qui sert à résumer un « faisceau de tendances psychiques à l'origine des constellations d'images »³¹. L'influence de Carl Gustav Jung se manifeste dès les premières pages du texte, qui localise dans le « *complexe de la vie animale* » la source de l'énergie animant *Les Chants de Maldoror*³². En revanche, certaines références freudiennes sont jugées inadéquates face aux « puissances symbolisantes en action dans la nature »³³.

Les pages suivantes rejettent les figures du chien et du cheval à cause de leur manque de dynamisme et de transformation, les rendant ici incapables d'exprimer l'agressivité dont est imprégné le complexe de Ducasse. Le philosophe écarte également les reptiles car, dans *Les Chants*, ceux-ci se réduisent à des « productions du fantasme sexuel auquel fait allusion le symbolisme de la psychanalyse classique »³⁴.

²⁶ *Ibid.*, p. 25.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ibid.*, p. 26.

²⁹ Cf. Palombi, *Il surrazionalismo bachelardiano*, cit., p. 671.

³⁰ Cf. Bachelard, *op. cit.*, p. 30.

³¹ Fimiani, *op. cit.*, p. 115.

³² Bachelard, *op. cit.*, p. 3.

³³ *Ibid.*, p. 75.

³⁴ *Ibid.*, p. 35.

On arrive donc aux oiseaux qui, comme le montre Bachelard, ne sont pas particulièrement valorisés, à l'exception de l'aigle, « qui doit son importance à la parenté de la serre et de la griffe ».³⁵ Il faut relever que les nombreuses et suggestives références aux volatiles contenues dans *Les Chants* rendent l'interprétation bachelardienne assez forcée et moins convaincante par rapport à celle de Blanchot. Les poissons possèdent un niveau d'importance analogue à celui des volatiles parce que la nage et le vol partagent une « homothétie mécanique évidente » qui caractérise l'espace dans lequel ils agissent³⁶. Cette constatation est d'ailleurs étayée par un passage des *Chants* où Lautréamont, à travers Chenu, soutient que le milan royal « semble plutôt nager que voler »³⁷. Le poulpe occupe une position privilégiée en vertu de la ventouse, qui constitue le « symbole dominant de l'animalisme ducassien » par sa capacité de prolonger l'agressivité à travers le plaisir de la souffrance³⁸.

Nous pouvons conclure en affirmant que c'est dans les relations réciproques entre les animaux surréels de Lautréamont et entre ces mêmes animaux et leur milieu que l'on peut identifier les formes les plus directes de la violence et de l'agressivité. L'écologie lautréamontienne semble laisser peu d'espace aux rapports symbiotiques et aux relations caractérisées par des formes plus indirectes et complexes d'agression – comme le parasitisme. Cela est montré, par exemple, par le rôle que joue le pou qui, dans le récit de Lautréamont, n'est valorisé que presque exclusivement par sa capacité de mordre³⁹.

5. L'ordre des nuées d'oiseaux

La complexité du texte de Bachelard a compromis, du moins en partie, sa réception dans le contexte culturel français et a rendu difficile une évaluation de son rôle dans l'œuvre du philosophe⁴⁰. Cela est évident dans certains passages de Blanchot, Gilles Deleuze et Félix Guattari, et dans l'article de Breton déjà cité.

Blanchot estime qu'il « dresse un remarquable bestiaire de Lautréamont, mais ce bestiaire propose ses résultats dans le ciel intemporel de l'analyse »⁴¹. Bachelard ne considère pas suffisamment la temporalité du récit et il se confronte avec le monde de Ducasse comme s'il s'agissait de le « reconstruire » à la suite d'un « cataclysme ». Cette reconstruction se fait exclusivement à travers les « caractères objectifs de ses fragments, dont l'ordre véritable n'aurait rien à voir avec le désordre né du hasard de leur dispersion »⁴².

³⁵ *Ibid.*, p. 62.

³⁶ *Ibid.*, p. 66.

³⁷ Lautréamont, *Les Chants de Maldoror*, cit., p. 350.

³⁸ Bachelard, *op. cit.*, p. 40.

³⁹ *Cf. ibid.*, p. 46-47.

⁴⁰ *Cf. Fimiani, op. cit.*, p. 109-110, n. 2.

⁴¹ Blanchot, *op. cit.*, p. 70.

⁴² *Idem.*

Il nous semble utile de proposer deux considérations qui suggèrent la présence d'une excessive sévérité dans les remarques de Blanchot. La première se sert de notre point de vue écologique et excentrique pour observer que cette catastrophe dont parle Blanchot fait partie des événements écologiques qui articulent l'évolution et qui permettent à de nouvelles espèces de supplanter les vieilles. Par conséquent, l'approche de Bachelard semble être cohérente avec la perspective théorique que nous avons définie comme une "écologie surréaliste". La seconde, plus traditionnelle et plus pertinente, suggère que Bachelard essaie de reconstruire un ordre dans l'imagination lauréatmontienne en assumant une perspective similaire à celle qui sera adoptée par Michel Foucault dans *Les Mots et les choses* (1966) quand, à travers l'exemple de l'encyclopédie chinoise de Borges, il déterminera le principe d'ordre indispensable à la pensée pour s'orienter en distinguant identités et différences dans le monde⁴³.

Toutefois, Blanchot propose une autre observation concernant l'évolution du style lauréatmontien sur laquelle il est utile de s'attarder. Dans le récit, il écrit, « c'est seulement au quatrième chant que commencent les longs discours trompeurs, les phrases errantes [...] ; les images, encore simples, deviennent alors incroyables [...]. C'est au cours de ce chant que s'imposent [...] les *Beau comme* »⁴⁴.

Parmi ces comparaisons se distingue celle constituée de la célèbre catachrèse qu'on a définie ailleurs comme une « technique morte »⁴⁵. Dans ce cas, nous signalons qu'il existe une autre description de la beauté d'un jeune homme qui est comparée à « la rétractilité des serres des oiseaux rapaces »⁴⁶. La comparaison naturaliste semble se référer à l'extraordinaire capacité des membres de ces animaux de saisir et de blesser avec férocité, mais aussi de se poser avec délicatesse sur le bras du fauconnier, parfois sans aucune protection.

La valeur des oiseaux, dans l'écologie présentée par le texte, constitue une autre différence considérable entre les interprétations de Bachelard et de Blanchot : le premier redimensionne leur importance, tandis que le deuxième considère que la modalité qui gouverne le vol des oiseaux constitue l'un des principes organisateurs des *Chants de Maldoror*. L'attention de Blanchot s'attarde sur les pages consacrées aux nuées d'oiseaux, que nous avons déjà observées afin de souligner les tendances centrifuges et centripètes qui gouvernent leur mouvement dans l'air. Il semble partager les thèses de certains auteurs qui voient dans le vol des bandes d'oiseaux un « principe général de compréhension du texte »⁴⁷. Dans cette perspective, les nuées d'oiseaux révèlent « de quelle manière le désordre apparent devient la marche profondément ordonnée vers un ordre véritable »⁴⁸.

⁴³ Cf. Foucault, M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

⁴⁴ Blanchot, *op. cit.*, p. 81 et n. 50.

⁴⁵ Cf. Palombi, F., *Tecnica morta su carta: Lautréamont, Bachelard e Foucault*, dans *Alla fontana di Silöe. Studi in onore di Carlo Vinti*, Allegra, A., Calemi, F., Moschini, M. (eds.), Napoli-Salerno, Orthotes, 2019, p. 451-459, surtout p. 457-462.

⁴⁶ Lautréamont, *Les Chants de Maldoror*, cit., p. 380.

⁴⁷ Cf. Blanchot, *op. cit.*, p. 90.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 124.

6. Les « devenirs-animaux »

Dans le texte de Bachelard, on peut aussi trouver des comparaisons intéressantes entre les styles de Lautréamont et de Kafka : le style de ce-dernier constitue une sorte de pôle onirique opposé au style de Lautréamont⁴⁹. Deleuze et Guattari ont critiqué l'interprétation bachelardienne implicite dans ces analyses. Ils jugent que Bachelard est

très injuste à l'égard de Kafka quand il le compare à Lautréamont [...], parce qu'il retient avant tout que l'essence dynamique animale est d'abord liberté et agression : les devenirs-animaux de Maldoror sont des attaques, et d'autant plus cruelles que libres ou gratuites. Il n'en est pas ainsi pour Kafka, c'est même tout le contraire, et l'on peut penser que son idée est plus juste du point de vue de la Nature elle-même. Le postulat de Bachelard aboutit à opposer la vitesse de Lautréamont et la lenteur de Kafka.⁵⁰

En d'autres termes, le concept de « devenir-animal », formulé par Deleuze et Guattari, ne peut pas coïncider avec les analyses bachelardiennes dans la mesure où ce-dernier oppose deux modalités opposées d'envisager l'essence animale, tandis que les deux philosophes retiennent que l'animalité circule exactement entre les écarts qualitatifs des différentes individuations animales. Toutefois, dans un autre texte les deux auteurs semblent apprécier l'interprétation bachelardienne de l'être humain dans la mesure où ce-dernier « n'est plus [...] le terme éminent de la série [...] par rapport à tel acte, telle fonction, suivant telle exigence de l'inconscient »⁵¹. Deleuze et Guattari valorisent donc la critique de Bachelard à l'égard de l'anthropocentrisme philosophique – au moins dans certaines formes – et célèbrent le *Lautréamont* comme un « très beau livre jungien »⁵².

Fabrizio Palombi
Università della Calabria
fabrizio.palombi@unical.it

Bibliographie

- Bachelard, G., *Lautréamont*, Paris, José Corti, 1939.
Belaval, Y., *Les « Recherches Philosophiques » d'Alexandre Koyré*, « Critique », 207/8, 1964, p. 675-670.
Blanchot, M., *Lautréamont et Sade*, Paris, Minuit, 1949.
Breton, A., *Lettre*, « Le disque vert », n. 3, 1925, pp. 90-91.

⁴⁹ Bachelard, *op. cit.*, p. 15-20.

⁵⁰ Deleuze, G., Guattari, F., *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975, p. 64. cf. aussi Fimiani, *op. cit.*, p. 122 n. 4.

⁵¹ Deleuze, G., Guattari, F., *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1980, p. 288.

⁵² *Ibidem*.

- Breton, A., *Introduction*, dans Lautréamont, *Œuvres complètes*, Paris, Guy Lévis Mano, 1938, pp. 43-44.
- Breton, A., *Réponse au questionnaire du Figaro Que lisent les soldats ?*, « L'invention collective », 1940 dans Id., *Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Gallimard, 1992, pp. 1283, 1825.
- Caillois, R., *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, 1938.
- Deleuze, G., Guattari, F., *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975.
- Deleuze, G., Guattari, F., *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1980.
- Fimiani, F., « Postfazione. Dall'immagine in atto all'immaginazione in potenza. Bachelard oltre Lautréamont », dans Bachelard, G., *Lautréamont*, tr. it., Milan, Jaca Book, 2009, pp. 109-125.
- Fondane, B., *La philosophie vivante. À propos du Lautréamont de Bachelard*, « Cahiers du Sud », n. 229, 1940, pp. 527-532.
- Foucault, M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- Haeckel, E. H., *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, Mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Descendenz-Theorie*, Bd. I, Reiner, Berlin, 1866.
- Lautréamont, *Les Chants de Maldoror*, Paris, Balitout, Questroy et C.ie, 1868, tr. it. *I canti di Maldoror. Poesie*. Lettere I. Margoni, Turin, Einaudi, 1967.
- Margoni, I., *Nota bio-bibliografica*, dans Lautréamont, *I canti di Maldoror. Poesie*. Lettere, tr. it., Einaudi, Turin, 1967.
- Nadeau, M., *Histoire du surréalisme*, Paris, Seuil, 1964.
- Palombi, F., *Elogio dell'astrazione. Gaston Bachelard e la filosofia della matematica*, Milan, Mimesis, 2018.
- Palombi, F., *Il surrazionalismo bachelardiano: un'interpretazione metafisica*, « Giornale di metafisica », n. 2, 2018, p. 664-676.
- Palombi, F., « Tecnica morta su carta: Lautréamont, Bachelard e Foucault », dans *Alla fontana di Siloe. Studi in onore di Carlo Vinti*, éd. par A. Allegra, F. Calemi, M. Moschini, Napoli-Salerno, Orthotes, 2019, p. 451-459.
- Poulet-Malassis, A., *Compte rendu*, « Bulletin trimestriel des publications défendues en France imprimées à l'étranger », n. 7.
- Soulier, J.-P., *Lautréamont. Génie ou maladie mentale*, Droz, Genève 1964.
- Sue, E., *Lautréamont*, Paris, Gosselin, 1838.
- Viroux, M., *Lautréamont et le Dr Chenu*, « Mercure de France », n. 1070, décembre 1952, p. 632-642.

Riccardo Barontini

Portrait du philosophe en écrivain :

une lecture éco-poétique de l'œuvre de Gaston Bachelard

1. Littérature et écologie : l'actualité de Bachelard

Les ouvrages de Gaston Bachelard ont constitué et constituent encore, bien après sa mort, des références significatives pour les romanciers francophones qui ont pensé leur rapport à l'environnement.

Julien Gracq, en 1977, convoquait le Bachelard de *L'Eau et les Rêves*, dans son *Les Eaux Étroites*¹. C'est en parlant de l'œuvre de Trassard que Le Clézio évoque Bachelard², tandis que Trassard lui-même, dans un entretien récent, reconnaît l'importance de la lignée Bachelard/Roupenel dans sa production³. En 2011, Sylvain Tesson insère *La Psychanalyse du feu* dans la liste des livres qu'il apporte, en nouveau Thoreau, dans sa cabane *Dans les Forêts de Sibérie* et il en intègre des citations dans son texte⁴. De son côté, Claudie Hunzinger dans *Les Grands Cerfs*, publié en 2019, fait dire à sa protagoniste, installée dans un affût pour observer les

¹ Julien Gracq parle de « l'eau noire, l'eau lourde, l'eau mangeuse d'ombres qu'a décrite Gaston Bachelard », dans J. Gracq, *Les Eaux étroites*, Paris, José Corti, 1976, p. 17.

² Plus précisément, il évoque le « savoir ancien, direct et fort de l'homme de la terre et des forêts. L'on pense à Thoreau, à Bachelard », Le Clézio, J.-M., « Jean-Loup Trassard, le compagnon », *Nouvelle Revue Française*, n° 344, septembre 1981, p. 84. On remarquera l'association entre Bachelard et l'auteur de *Walden*, référence fondamentale pour toute la littérature environnementale.

³ Trassard écrit : « Arrivé innocent de ma campagne natale pour suivre des études de droit, c'est par hasard, en fouillant au rayon philosophie de la librairie des PUF, place de la Sorbonne, que j'ai découvert la *Poétique de l'espace* d'un monsieur Gaston Bachelard dont je n'avais pas entendu parler et c'est ce livre – une merveille – qui m'a appris qu'antérieurement avait été écrite une *Histoire de la campagne française* » et encore : « Un livre qui raconte l'histoire du champ est aussi inattendu et précieux que la *Poétique de l'espace* de Bachelard visitant la maison de la cave au grenier, car, lecteur campagnard, je ressens le champ, ce rectangle de terre labourée, comme une quantité intime, en relation avec la page où depuis longtemps j'écris. » Trassard, J.-L., « Histoire de la campagne française », *Revue critique de fiction française contemporaine*, n. 11, p. 122-123, déc. 2015. URL : <http://www.revue-critique-de-fiction-francaise-contemporaine.org/rcffc/article/view/fx11.13>. Consulté le 10 février 2020.

⁴ « Je lis Bachelard près de mon feu. Un brouillard d'estampe asiatique envahit la rive "belle comme l'imprécis, mobile comme un rêve, fugitive comme l'amour" (*La Psychanalyse*

animaux : « Dissimulée entre les branches odorantes de l'épicéa auquel elle s'adosait, prise d'un léger vertige, d'une étrangeté, mais laquelle, je me disais tu iras voir dans Bachelard, oui mais lequel, celui de l'air, les oiseaux, les nuages, ou celui de la maison, les cabanes, les greniers ? »⁵.

L'interrogation du personnage de Hunzinger est d'autant plus intéressante qu'elle souligne une opposition chez Bachelard entre les images d'intimité de la maison et les images de plein air, entre l'expansion et la concentration, et qu'elle se demande, face à un vertige éprouvé dans la nature, lesquelles seraient les plus utiles pour expliquer sa sensation. Y aurait-il donc plusieurs parcours bachelardiens par rapport à l'environnement ?

L'intérêt pour notre auteur dans la littérature soucieuse d'écologie se double de celui de l'écocritique qui s'est orientée en particulier, comme nous le verrons, vers le cycle des éléments et *La Poétique de l'Espace*. L'univers des études environnementales a cependant fait preuve de moins d'attention au travail du philosophe champenois que la littérature, sans doute en raison de l'influence des modèles théoriques anglo-saxons.

Nous allons donc, au cours de notre article, présenter d'abord des éléments de réflexion sur l'actualité de l'œuvre de Bachelard pour penser les relations entre littérature et écologie. Ensuite nous tâcherons de montrer comment ces pistes théoriques trouvent leur racine et leur incarnation dans un Bachelard inédit, que nous allons essayer de lire en tant qu'écrivain de la nature.

Le premier élément que nous devons prendre en considération dans notre discours est l'attention inédite que Bachelard a portée à la jonction entre matière et imaginaire, entre sensibilité et littérature. En effet, comme le montre Pierre Schoentjes, les auteurs soucieux d'écologie prônent un retour au réel, une ouverture nouvelle à la référentialité, contre la fermeture expérimentale du texte sur lui-même qui a caractérisé dans l'après-guerre les avant-gardes comme le Nouveau Roman⁶. Les fictions « environnementales » intègrent ainsi de manière significative la sensation dans l'écriture. Parallèlement, dans le domaine des études écocritiques, nous assistons, ces dernières années, à ce qui a été défini comme un « tournant matérialiste ». Dans ce contexte, à partir des réflexions de théoriciens tels que Stacy Alaimo⁷, on tâche de dépasser la dimension exclusivement linguistique prise en compte par la réflexion post-structuraliste dans l'analyse des textes. Les jalons sont ainsi posés pour redéfinir, grâce à l'attention portée à la matérialité et à la corporéité dans le texte littéraire, la place du non-humain par rapport à l'humain, ce qui constitue aussi la base de la redéfinition du rapport nature/culture, que d'importants théoriciens francophones tels que Michel Serres et Bruno Latour prônent dans

analyse du feu ». Tesson, S., *Dans les Forêts de Sibérie*, Paris, Gallimard, 2011, p. 266. Voir également *ibid.*, p. 37 et 277.

⁵ Hunzinger, C., *Les Grands Cerfs*, Paris, Grasset, 2019, p. 66.

⁶ Schoentjes, P., *Ce qui a lieu*, Marseille, Wildproject, 2015.

⁷ Voir Alaimo, S., *Bodily Nature. Science, Environment and the material Self*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2010, mais également Iovino, S., Oppermann, S., (dir.), *Material ecocriticism*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2014.

leur réflexion⁸. Pour toutes ces démarches de recherche et de création, les ouvrages de Bachelard offrent des outils importants, dans la mesure où ils fournissent, à travers le concept d'« imagination matérielle », les moyens de penser la réciprocité entre la force projective de l'imagination littéraire et la matérialité du monde.

Le deuxième point d'intérêt, et le plus évident, de la production bachelardienne pour la littérature environnementale et les études écocritiques est représenté par sa phénoménologie de l'habiter, qui trouve dans *La Poétique de l'espace* son expression la plus accomplie. Si en effet l'*oikos* est étymologiquement au fondement du terme « écologie », nombreuses sont les narrations en littérature contemporaine qui se sont arrêtées sur la relation entre le refuge que constitue la maison et la nature environnante : nous avons déjà cité Claudie Hunzinger et Sylvain Tesson, la question est aussi déclinée par rapport à la technologie par Céline Minard dans *Le Grand Jeu*⁹, et se retrouve, en dehors du contexte francophone, chez des auteurs tels que Mario Rigoni Stern. En outre, une réflexion plus large sur le lien avec le pays natal, sur la construction de l'imaginaire de la nature forgeant l'attachement à un lieu spécifique est présente chez plusieurs écrivains qui racontent l'expérience du retour, depuis la grande ville, à l'endroit rural qui a accueilli leur enfance¹⁰. La théorisation mise en place dans le contexte intellectuel étasunien par Lawrence Buell, l'un des fondateurs de l'écocritique dans les années 90, montre également des convergences qui, sans témoigner d'une filiation directe, mettent en évidence la façon dont l'œuvre bachelardienne a abordé des questions traitées ensuite par les humanités environnementales. Buell s'arrête longuement sur l'analyse des caractéristiques de l'imaginaire du lieu, en soulignant comment il constitue un élément central dans le développement d'un imaginaire écologique¹¹. Un rapport plus direct avec l'œuvre de Gaston Bachelard apparaît à travers la géopoétique, qui par l'intermédiaire de la figure de Kenneth White est particulièrement vivante aujourd'hui au Québec, où l'« Atelier la Traversée » réfléchit sur les rapports aux lieux dans une démarche mélangeant recherche et création¹². Il faut également prendre en considération le fait qu'au fondement de la réflexion de Bachelard se trouve le rapport entre ce qui est visible et peut être expérimenté dans un espace confiné et la globalité de la nature : il s'agit d'une problématique centrale dans la réflexion écocritique contemporaine,

⁸ Voir Latour, B., *Politiques de la nature, Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 2004 et Serres, M., *Le Contrat naturel*, Paris, Bourin, 1990.

⁹ Minard, C., *Le Grand Jeu*, Paris, Payot, 2016.

¹⁰ Nous pensons en particulier à des livres comme Darrieussecq, M., *Le Pays*, Paris, POL, 2012 ; Lafon, M.-H., *Les Pays*, Paris, Buchet-Chastel, 2012 ou Jourde, P., *Pays Perdu*, Paris, Gallimard, 2003.

¹¹ Voir Buell, L., *Writing for an Endangered World. Literature, Culture, and Environment in the U.S. and Beyond*, Harvard, Harvard University Press, 2001, et en particulier le chapitre «The Place of Place», p. 55-83.

¹² Voir White, K., *Le Plateau de l'albatros. Introduction à la géopoétique*, Marseille, Le Mot et le Reste, 2018 et Bouvet, R., *Vers une approche géopoétique*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2015. Sur l'Atelier de la Traversée, consulter l'adresse <https://latraverseegeopoetique.com/>.

qui concerne le lien entre la représentation de l'attachement au lieu spécifique et la nécessité de développer un sentiment de la planète dans sa globalité¹³.

Un troisième élément de la production bachelardienne, qui la rend particulièrement féconde d'un point de vue écologique, est le traitement de la dimension poétique et pour ainsi dire performative de l'imagination. En effet, l'écocritique et la littérature environnementale entretiennent des liens significatifs avec l'écologie politique, en ramenant au centre du débat esthétique la question de l'engagement et de la contribution que la littérature peut apporter au changement de notre relation avec la Terre. Le discours de Bachelard sur la force de projection de l'imagination poétique, sur sa capacité à engendrer une modification dans notre manière d'habiter le monde, est en consonance avec l'interrogation, répandue dans les humanités environnementales contemporaines, sur la nécessité de construire activement un nouvel imaginaire de l'environnement. Cette préoccupation se trouve au centre de l'œuvre de plusieurs théoriciens, tels que Hubert Zapf, qui parle d'une « littérature comme écologie culturelle »¹⁴. De ce point de vue le travail de la philosophe et critique littéraire Serenella Iovino mérite une mention particulière : par une référence directe à Bachelard, elle évoque en effet la nécessité de « restaurer l'imagination des lieux », de réinvestir de sens, par l'imagination littéraire, des lieux qui ont subi des dégradations écologiques¹⁵.

Quoique, pour des raisons chronologiques, on ne puisse pas parler d'un discours écologique à part entière dans le travail du philosophe champenois, ce panorama rapide donne un aperçu des pistes de réflexion par lesquelles la pensée de Bachelard peut être aujourd'hui employée et actualisée par les mouvances intellectuelles qui s'intéressent aux rapports entre littérature et écologie.

Il nous semble cependant que pour aborder ces questions de manière exhaustive il faut également s'interroger sur l'origine de cette consonance du travail de notre auteur avec le questionnement contemporain autour de la relation entre littérature et environnement. Celle-ci se trouve, à notre avis, dans l'association d'une expérience originaire du contact avec la nature, qui innerve sa production et qui est relatée dans ses ouvrages, et d'un désir d'écriture littéraire, dont il parle dans *La Poétique de l'Espace*¹⁶. Est-il possible, sans avoir recours à des arguments purement biographiques, mais en étudiant les textes, de lire Bachelard comme un écrivain de la nature, expérimentant la jonction fondatrice entre écriture de soi et environnement ?

¹³ Voir à cet égard le texte de référence de Heise, U., *Sense of Place and Sense of Planet: The Environmental Imagination of the Global*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

¹⁴ Voir Zapf, H., *Literature as cultural ecology. Sustainable texts*, New York/London, Bloomsbury Academic, 2016.

¹⁵ Voir Iovino, S., « Restoring the Imagination of Place: Narrative Reinhabitation and the Po Valley », dans Lynch, T., Glotfelty, C., Armbruster, K. (dir.), *The Bioregional Imagination: Literature, Ecology, and Place*, Athens, University of Georgia Press, 2012.

¹⁶ « Personne ne sait qu'en lisant nous revivons nos tentations d'être poète. Tout lecteur, un peu passionné de lecture, nourrit et refoule, par la lecture, un désir d'être écrivain. Quand la page lue est trop belle, la modestie refoule ce désir. Mais le désir renaît. De toute façon, tout lecteur qui relit une œuvre qu'il aime sait que les pages aimées le *concernent*. » Bachelard, G., *La Poétique de l'espace*, Paris, PUF, 2012, p. 9.

À notre connaissance, il n'existe pas d'études qui ont essayé de lire Bachelard comme un écrivain, par les outils de la critique littéraire. Pourtant, il a souvent été apprécié pour la valeur de son écriture, pour le soin stylistique du dialogue qu'il instaure avec tant de poètes et d'écrivains. De ce point de vue, les passages où le philosophe laisse émerger un « je lyrique », où il relate des expériences subjectives afin de justifier ses démarches théoriques, sont particulièrement significatifs. Ces passages constituent une sorte de « poème en prose » fragmentaire, où son écriture est à la fois lyrique et philosophique, dans le sillage du Rousseau des *Rêveries du promeneur solitaire*¹⁷. L'unité de ces textes bachelardiens doit être cherchée dans la définition d'un rapport du sujet rêvant avec la nature. Ils peuvent donc être interprétés avec les instruments de l'écopoétique, qui essaie d'identifier, dans la construction du texte littéraire, les éléments définissant la spécificité du rapport avec l'environnement, avec une attention particulière portée aux aspects formels, aux outils spécifiquement littéraires employés dans ce but¹⁸. En effet, si nous avons présenté ci-dessus les aspects qui, dans l'œuvre de Bachelard, se prêtent à la construction d'un dialogue avec la littérature environnementale et l'écocritique, la définition d'un rapport avec la nature en tant qu'écrivain, et non pas seulement en tant que théoricien, peut fournir un cadre global pour une lecture écologique de l'œuvre de Bachelard. Il permet aussi d'explorer la « subjectivation » dont parle Felix Guattari, souvent oubliée par rapport aux thèmes sociaux et environnementaux, mais qui constitue l'un des facteurs de la création d'une « commune discipline éthico-esthétique » visant à réaliser dans le domaine écologique une synthèse de l'individuel et du collectif¹⁹.

Loin d'être un simple exercice critique, notre démarche peut alors rendre plus évidente la centralité unificatrice de la question de la nature dans la production de Bachelard et nous permettre de découvrir, au-delà du théoricien, un écrivain qui ne s'est jamais présenté en tant que tel.

2. Imaginer la matière, matérialiser la rêverie

C'est au tout début du livre qui ouvre la production bachelardienne sur l'imagination, *La Psychanalyse du feu*, que nous trouvons la première occurrence du « je » relatant un épisode d'enfance. Il s'agit d'un souvenir primordial qui se structure en un passage narratif achevé :

¹⁷ Sur la question du lyrisme en prose dans les *Rêveries* rousseauistes voir Cotoni, M.-H., Rieu, J., Seillan, J.-M. (dir.), *Aspects du lyrisme du XVIe au XIXe siècle : Ronsard, Rousseau, Nerval. Actes du colloque, Nice 5 et 6 décembre 1997*, Nice, Université de Nice Sophia-Antipolis, 1998.

¹⁸ En ce qui concerne l'approche écopoétique, nous renvoyons aux livres fondateurs de Schoentjes, P., *Ce qui a lieu*, cit., et *Littérature et Écologie. Le mur des abeilles*, Paris, José Corti, 2020 ; mais également à l'article de Buekens, S., « L'Écopoétique : une nouvelle approche de la littérature française », *Elfe XX-XXI*, n. 8/2019, mis en ligne le 10 septembre 2019, consulté le 12 février 2020. URL: <http://journals.openedition.org/elfe/1299>.

¹⁹ Voir Guattari, F., *Les Trois Écologies*, Paris, Galilée, 1989.

Quand j'étais malade, mon père faisait du feu dans ma chambre. Il apportait un très grand soin à dresser les bûches sur le petit bois, à glisser entre les chenets la poignée de copeaux. Manquer un feu eût été une insigne sottise. Je n'imaginai pas que mon père pût avoir d'égal dans cette fonction qu'il ne délégua jamais à personne. En fait, je ne crois pas avoir allumé un feu avant l'âge de dix-huit ans. C'est seulement quand je vécus dans la solitude que je fus le maître de ma cheminée. Mais *l'art de tisonner* que j'avais appris de mon père m'est resté comme une vanité. J'aimerais mieux, je crois, manquer une leçon de philosophie que manquer mon feu du matin.²⁰

Riccardo Barontini

Nous sommes ici face au « Bachelard de la maison », pour revenir à l'opposition de Claudie Hunzinger que nous avons évoquée plus haut. Ce passage introduit le lecteur dans l'univers imaginaire de l'écrivain : on verra ainsi comment les connotations symboliques et, dans ce cas, franchement psychanalytiques du feu et de son maniement, qui annoncent la théorisation du complexe de Prométhée²¹, ne se dissocient pas d'une attention à la matérialité. Cela se réalise stylistiquement par une description précise et lexicalement riche du processus de création du feu (« les bûches », « les petits bois », « les copeaux »). La dernière phrase du passage institue en outre un possible conflit entre l'acte intellectuel et la matérialité du geste, dans lequel celui-ci prime, selon une logique que l'on retrouve chez de nombreux écrivains de la nature, réaffirmant la primauté de l'expérience active du monde sur la réflexion. On remarquera également l'opposition entre un passé mythique où s'active le lien archétypal avec les éléments et l'âge adulte qui marque un rapport actif avec le feu, souligné par le contraste entre l'intemporalité de l'imparfait et la présence isolée de deux passés simples (« vécus » et « fus »). Beaucoup d'éléments aux fondements de la démarche théorique bachelardienne se retrouvent ainsi dans l'évocation d'un simple souvenir remontant à l'enfance rurale, placé stratégiquement au début du texte qui se propose de classer et de rationaliser les images du feu.

Dans le livre suivant du cycle des éléments, *L'Eau et les Rêves*²², dans les pages décisives de l'introduction, la subjectivité de l'écrivain réapparaît de manière significative, lorsque Bachelard s'apprête à expliquer que le redressement rationaliste qu'il a essayé d'opérer pour les images du feu sera plus difficile pour celles de l'eau, qu'il perçoit comme plus étroitement liées à son histoire personnelle. C'est à partir de telles considérations qu'il se détachera progressivement de la logique de la psychanalyse, qu'il considère réductrice d'un point de vue herméneutique, pour se rapprocher de la phénoménologie. Ce passage, comme le précédent, insiste sur la description de la matérialité de la nature, sur l'expérience sensorielle qui en est faite par le sujet et sur le lien de celle-ci avec l'imagination. Dans ce texte Bachelard va cependant plus loin, en postulant explicitement une continuité entre la matière et l'imaginaire, entre la nature en tant qu'entité autonome et la rêverie comme prolongement de celle-ci :

²⁰ Bachelard, G., *La Psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1985, p. 21

²¹ « Nous proposons donc de ranger sous le nom de complexe de Prométhée toutes les tendances qui nous poussent à savoir autant que nos pères, autant que nos maîtres, plus que nos maîtres », *ibid.*, p. 26.

²² Bachelard, G., *L'Eau et les Rêves*, Paris, José Corti, 1993.

Un détail infime de la vie des eaux devient souvent pour moi un symbole psychologique essentiel. Ainsi l'odeur de la menthe aquatique appelle en moi une sorte de correspondance ontologique qui me fait croire que la vie est un simple arôme, que la vie émane de l'être comme une odeur émane de la substance, que la plante du ruisseau doit émettre l'âme de l'eau... S'il me fallait revivre à mon compte le mythe philosophique de la statue de Condillac qui trouve le premier univers et la première conscience dans les odeurs, au lieu de dire comme elle : « Je suis odeur de rose », je devrais dire « je suis d'abord odeur de menthe, odeur de la menthe des eaux » [...]. C'est près de l'eau et de ses fleurs que j'ai le mieux compris que la rêverie est un univers en émanation, un souffle odorant qui sort des choses par l'intermédiaire d'un rêveur. Si je veux étudier la vie des images de l'eau, il me faut donc rendre leur rôle dominant à la rivière et aux sources de mon pays.²³

Ce passage peut être lu comme l'œuvre d'un écrivain de la nature extrêmement attentif à exprimer la puissance des sensations suscitées par la nature dans son esprit : la matérialisation de la rêverie émerge alors à travers l'exploration du champ lexical de l'odorat (« odeur », « arôme », « odorant ») uni à celui de l'expansion (« émane », « émettre », « sortir », « souffle ») : de cette association de sensations et de situation dans l'espace découle l'identité même du sujet, comme le met en évidence l'appropriation du « mythe philosophique » de la statue de Condillac. Une expérience de pensée abstraite se transmute ainsi en la narration personnelle de la naissance de la rêverie.

Le processus que Bachelard décrit ne se réduit pas au seul horizon de la subjectivité. C'est au contraire la nature en sa matérialité qui pénètre la rêverie, celle-ci à son tour en constituant une expansion. Il faut souligner que Bachelard institue un rapport avec le lieu qui n'est pas une simple projection du sujet, comme souvent dans la tradition lyrique, mais un rapport d'échange exprimé par un langage figuré. En effet, l'odorat est à la fois décrit dans sa référentialité et dans sa dimension métaphorique : l'odeur est le point de départ matériel de la rêverie, mais le « souffle odorant » est la représentation de la rêverie elle-même dans un déplacement de sens qui mime la « correspondance ontologique » dont Bachelard parle au début. Le monde ne se résorbe pas dans la rêverie, et la rêverie se constitue en tant que prolongement du monde : ainsi explique-t-on le fait que Bachelard applique « un rôle dominant » « à la rivière et aux sources » et non pas simplement à leurs représentations. Cette indépendance et cette correspondance constituent l'un des critères de définition des textes environnementaux, s'il est vrai, comme l'écrit Lawrence Buell, que dans ces ouvrages « l'environnement non-humain se constitue comme une présence et non comme un cadre, en suggérant que l'histoire humaine est imbriquée dans l'histoire naturelle »²⁴.

Bachelard donc, même dans une perspective d'analyse de la rêverie, souligne la présence et l'autonomie de la matérialité du monde. La suite du passage que nous venons d'analyser insiste en effet sur la relation du sujet avec le lieu et sur leur autonomie respective et prend en considération leurs rapports avec le tout :

²³ *Ibid.*, p. 14.

²⁴ Buell, L., *The Environmental Imagination. Thoreau, Nature Writing and the formation of American Culture*, Harvard, Harvard University Press, 1995, p. 7, notre traduction.

Mon plaisir est encore d'accompagner le ruisseau, de marcher le long des berges, dans le bon sens, dans le sens de l'eau qui coule, de l'eau qui mène la vie ailleurs, au village voisin. Mon « ailleurs » ne va pas plus loin. J'avais presque trente ans quand j'ai vu l'Océan pour la première fois. [...] En ce qui touche ma rêverie, ce n'est pas l'infini que je trouve dans les eaux, c'est la profondeur. D'ailleurs, Baudelaire ne dit-il pas que six à sept lieues représentent pour l'homme rêvant devant la mer le rayon de l'infini ? (*Journaux intimes*, p. 79). Le Vallage a dix-huit lieues de long et douze de large. C'est donc un monde. Je ne le connais pas tout entier : je n'ai pas suivi toutes ses rivières.²⁵

Ici c'est la rivière qui assume un rôle actif, souligné par l'emploi des verbes de mouvement, alors que le sujet « l'accompagne », suit la « vie » qu'il porte, terme qui peut être entendu ici spécifiquement au sens de la vie biologique. Dans le même temps, nous assistons à la pleine insertion du sujet dans le paysage, puisqu'il « marche », et puisqu'il se retrace géographiquement, à travers l'usage d'une unité de mesure ancienne, qui renvoie à un temps immémorial. Bachelard évoque ici une question d'échelle, au centre des réflexions de l'écocritique aujourd'hui²⁶, en opposant la démesure de l'Océan, métonymie de la planète entière, à un espace limité et connu. Cependant, il renverse également la perspective, car la comparaison du Vallage avec le monde évoque encore une échelle de grandeur différente, la richesse impossible à connaître et à épuiser d'un espace naturel limité. L'infini du local, du pays natal se place donc en relation avec le global, il devient mesurable tout en gardant sa dimension d'incognoscibilité.

C'est dans la dernière partie de ce riche passage émaillé de souvenirs personnels que Bachelard, tout en continuant sa narration sur son expérience du pays natal, essaie de trouver un équilibre entre les deux éléments qui fondent chez le sujet l'expérience originaire de la nature, la matière et l'espace. Il résume ainsi les enjeux fondamentaux de sa théorisation et de ce qui constitue potentiellement chez lui la fondation d'un discours écologique et plus spécifiquement écocritique. D'un côté nous avons donc la perception d'un lieu et de la place du sujet dans celui-ci, de l'autre côté l'expérience originaire de la matière qui prime et détermine un destin imaginaire : « Mais le pays natal est moins une étendue qu'une matière ; c'est un granit ou une terre, un vent ou une sécheresse, une eau ou une lumière. C'est en lui que nous matérialisons nos rêveries ; c'est par lui que notre rêve prend sa juste substance ; c'est à lui que nous demandons notre couleur fondamentale. En rêvant près de la rivière, j'ai voué mon imagination à l'eau, à l'eau verte et claire, à l'eau qui verdit les prés »²⁷.

Bachelard réaffirme ainsi la primauté de la matérialité des lieux qui façonnent notre imaginaire par une énumération renvoyant à la variété des éléments naturels et, indirectement, aux différents sens dont on a besoin pour en faire l'expérience.

²⁵ Bachelard, G., *L'Eau et les Rêves*, cit., p. 15.

²⁶ Voir en particulier Horton, Z., « Composing a Cosmic View: Three Alternatives for Thinking Scale in the Anthropocene », dans Tavel Clarke, M., Wittenberg, D. (dir.), *Scale in Literature and Culture. Geocriticism and Spatial Literary Studies*, London, Palgrave Macmillan.

²⁷ Bachelard, G., *L'Eau et les Rêves*, cit., p. 15.

La relation fondamentale du pays natal avec la rêverie est rendue stylistiquement par une variation anaphorique qui s'accompagne des associations « matérialisons/rêve », « rêverie/substance ». Bachelard établit ainsi un lien fondateur entre imaginaire, matière et littérature, qui, au niveau théorique mais également au niveau de l'écriture, constitue une ressource précieuse pour le discours autour de l'imaginaire écologique.

C'est dans un texte plus tardif, publié en 1952, « Fragment d'un journal de l'homme », recueilli ensuite dans *Le Droit de rêver*, que Bachelard évoque les limites extrêmes de la compénétration entre l'esprit et la matière et ses apories. Bachelard se met en scène devant la nuit, qui représente pour lui un espace liminaire, à la frontière de la subjectivité, où celle-ci tend à se dissoudre et où le sujet semble pouvoir se résorber dans la totalité. Il débute par cette prémisse :

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 attraits 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 désert.²⁸

Tout le passage se construit ainsi sur un échange de caractères entre la nuit et la subjectivité, qui en dessine « l'homographie » : la solitude « organise le monde de la nuit », et réciproquement dans le sujet « la nuit prend conscience d'elle-même ». C'est à ce moment qu'un « je » insistant, rythmiquement martelé, entre en jeu, associé cependant à des images d'expansion de la nuit, qui semble pouvoir le résorber, et lui consentir ainsi une communion avec la matérialité du monde : « J'irai donc ce soir méditer sur ma terrasse, j'irai voir travailler la nuit, je me donnerai tout entier à ses formes enveloppantes, à ses voiles, à l'insidieuse matière qui comble tous les angles [...] Au niveau du tilleul qui caresse la terrasse, près du murmure des branches, j'oublie ma tâche humaine et les soucis du jour ; je sens se formuler en moi la méditation oublieuse, une méditation qui laisse envahir les objets par la brume, qui, dans la nuit, se désintéresse de ses exemples. Suis-je heureux de voir l'univers se simplifier ? »²⁹.

Dans ce cas aussi la matière nocturne envahit le « je » et celui-ci semble pouvoir établir un contact plus direct avec le non-humain qui l'entoure, « près du murmure des branches », en se replaçant dans l'univers en dehors des limites de la subjectivité humaine. Cet échange est cependant perturbé par les difficultés d'un tel repositionnement, par la conscience d'une séparation. Cette conscience est personnifiée en une voix qui signifie au sujet son détachement de la totalité, la difficulté de percevoir, dans la modernité, l'unité avec la nature qui était le propre de la réflexion romantique : « D'où sort-elle, cette voix qui, du fond de la nuit, murmure

²⁸ Bachelard, G., *Fragment d'un journal de l'homme*, dans Id., *Le Droit de rêver*, Paris, PUF, 2013, p. 238.

²⁹ *Ibidem*.

posément : « “Pour tout cet univers, tu n’es qu’un étranger !” »³⁰. Cette distance se fait ainsi encore plus douloureuse dans la mesure où le sujet a l’intuition par les sens mêmes d’une globalité qui lui échappe : « L’oreille peut-elle nier, comme l’œil d’un coup de paupière, cet univers homogène de l’amour murmuré qui réunit presque dans la même voix la plainte courroucée et houleuse des chats à l’amour trop doux et tout rond des colombes ? »³¹.

Bachelard problématise ainsi son adhésion à l’idée d’une interaction profonde entre le sujet et la nature par la rêverie, en montrant à quel point une telle projection est instable, à quel point la subjectivité même qui rend possible l’expansion de la nature dans l’esprit constitue un obstacle à cet échange, comment elle peut devenir la source d’un sentiment d’aliénation par rapport au non-humain, de solipsisme. Bachelard n’est donc pas seulement le chantre d’une rêverie heureuse, il peut aussi bien décrire et analyser la désharmonie entre l’humain et le non-humain qui est le propre de la crise écologique, comme nous essayerons désormais de le montrer.

3. Anthropisation, environnement et projection imaginative

Nous retrouvons le questionnement sur la désharmonie entre le sujet et le monde, lorsque Bachelard pose un antagonisme entre l’univers rural de son pays natal et l’espace de la grande ville cosmopolite, Paris. Cet antagonisme revient deux fois dans la production du philosophe et à chaque fois est lié à la narration d’un épisode raconté à la première personne du singulier et structuré autour du contraste entre un environnement lourdement anthropisé et un autre qui garde avec la nature un rapport plus harmonieux. Dans *La Terre et les rêveries du repos*, cette opposition est directement mise en relation avec l’univers imaginaire par le biais du rêve : « Je ne rêve pas à Paris, dans ce cube géométrique, dans cet alvéole de ciment, dans cette chambre aux volets de fer si hostiles à la matière nocturne. Quand les rêves me sont propices, je vais là-bas, dans une maison de Champagne, ou dans quelques maisons où se condensent les mystères du bonheur »³².

On voit bien comment l’environnement citadin est reconduit symboliquement à sa matérialité brute : la référence au ciment, au fer, se connecte au champ lexical de la lourdeur, qui s’oppose à la matérialité incorporelle de la nuit, véritable cinquième élément dans la production bachelardienne. En outre, l’espace parisien est associé à la limitation de la mesurabilité, il est géométrisé (le « cube », l’« alvéole »), en contraste avec les mystères heureux des maisons en Champagne, évoquées à dessein par l’usage de termes plus vagues, plus compatibles avec la rêverie, tels que l’adjectif indéfini « quelques » et le déictique « là-bas ». Dans *La Poétique de l’Espace*, Bachelard en arrivera à énoncer l’idée paradoxale selon

³⁰ *Ibid.*, p. 239.

³¹ *Ibid.*, p. 241.

³² Bachelard, G., *La Terre et les rêveries du repos*, Paris, José Corti, 2004, p. 96.

laquelle « à Paris il n'y a pas de maisons »³³. En effet, une maison imaginaire pour Bachelard possède certaines caractéristiques qui lui permettent de se relier à la nature, la première étant le fait de posséder plusieurs niveaux, une cave et un grenier, pour pouvoir se constituer en tant que prolongation des cieux et de la terre, pour constituer l'endroit nous connectant à la fois à un lieu spécifique et à la globalité de l'univers. La maison constitue ainsi le point de contact entre le sujet humain et l'environnement et fonde les prémisses d'un échange équilibré entre ces deux pôles. L'affirmation problématique « À Paris il n'y a pas de maisons » montre bien comment cet imaginaire de la demeure est lié à un contexte non urbain, ou en tout cas distant de celui de la grande agglomération cosmopolite, qui sépare l'« habiter » de la nature. À cet égard, dans *La Poétique de l'espace*, Bachelard fait intervenir encore une fois une narration à la première personne du singulier, qui insiste sur son expérience difficile de la métropole du point de vue de son sommeil et de sa rêverie. Il évoque ainsi une solution imaginaire, qui puisse « naturaliser » la ville :

Quand l'insomnie, mal des philosophes, s'accroît de l'énerverment dû aux bruits de la ville, quand, place Maubert, tard dans la nuit, les automobiles ronflent, que le roulement des camions me fait maudire ma destinée de citadin, je trouve un apaisement à vivre les métaphores de l'océan. On sait bien que la ville est une mer bruyante, on a dit bien des fois que Paris fait entendre, au centre de la nuit, le murmure incessant du flot et des marées. De ces poncifs, je fais alors une image sincère, une image qui est mienne, aussi mienne que si je l'inventais moi-même, suivant ma douce manie de croire être toujours le sujet de ce que je pense. Si le roulement des voitures devient plus douloureux, je m'ingénie à y retrouver la voix du tonnerre, d'un tonnerre qui me parle, qui me gronde. Et j'ai pitié de moi-même. Te voilà donc, pauvre philosophe, à nouveau dans la tempête, dans les tempêtes de la vie ! Je fais de la rêverie abstraite-concrète. Mon divan est une barque perdue sur les flots ; ce sifflement subit, c'est le vent dans les voiles. L'air en furie klaxonne de toute part. Et je me parle pour me reconforter : vois, ton esquif reste solide, tu es en sûreté dans ton bateau de pierre. Dors malgré la tempête. Dors dans la tempête. Dors dans ton courage, heureux d'être un homme assailli par les flots.³⁴

Ce passage est sans doute l'un des plus denses au niveau littéraire dans la production bachelardienne et l'un des plus révélateurs de sa vision du contraste entre la nature et l'environnement anthropisé des villes contemporaines. Si nous avons déjà remarqué plus haut le rôle de la sensation dans l'écriture bachelardienne en nous concentrant sur l'odorat, ici c'est l'ouïe qui dessine une image négative de la modernité, de la pollution à la fois atmosphérique et sonore du Paris d'après-guerre. Et c'est l'ouïe elle-même qui suscite la rêverie et structure l'opposition entre la ville réelle et la nature rêvée. L'imaginaire bachelardien troque ici une réalité fastidieuse mais somme toute non immédiatement dangereuse avec la projection d'une situation anxigène mais qui répond davantage aux besoins de la rêverie de se structurer en contact avec les éléments. Il en résulte un réseau métaphorique qui dérive de la superposition de la situation réelle et de

³³ Bachelard, G., *La Poétique de l'espace*, cit., p. 42.

³⁴ *Ibid.*, p. 43.

la situation imaginaire, qui coexistent dans la conscience du rêveur (« l'air klaxonne » le « bateau de pierre »). Mais il faut surtout relever qu'ici l'imagination arrive là où un certain développement urbain a échoué, dans la vision de Bachelard, c'est-à-dire elle met en relation la réalité humaine avec la nature, et elle insère harmonieusement dans le paysage la ville moderne. Cette exigence peut certainement être critiquée en raison de son penchant nostalgique et être considérée comme trop imprégnée d'une expérience biographique pour être généralisée. Cependant, dans la littérature contemporaine, plus de cinquante ans après, nous pouvons retrouver des oppositions étonnement analogues. Prenons le cas de Marie Darrieussecq, qui ne peut certainement pas être considérée comme une écrivaine nostalgique ou régionaliste. Dans *Le Pays*, publié en 2012, elle fait déménager sa protagoniste, Marie, de Paris vers son lieu d'origine, entre autres parce qu'elle a peur que son enfant, en grandissant dans la capitale cosmopolite, puisse ne pas développer un paysage intérieur, un paysage d'enfance. Elle s'interroge donc à cet égard : « Qu'est-ce que c'est, un paysage d'enfance ? Des visages, des images, des spectres ? Un parfum, une musique ? Quel sera le paysage de Tiot ? [...]. Je voulais un paysage pour Tiot, est-ce que la porte d'Orléans est un paysage ? Je voulais proposer un pays à Tiot, rentrer pour lui aussi »³⁵.

On remarquera que le questionnement que le personnage propose s'insère dans un cadre conceptuel et d'écriture proche de celui que Bachelard met en place : le paysage intérieur est un paysage imaginaire qui se fonde sur des données sensorielles incompatibles avec l'expérience de la ville, qui ne peut pas fonder une telle expérience imaginative. La rêverie active dont Bachelard parle dans le passage que nous venons de commenter est une manière de reconstituer un lien perdu entre les bruits de la ville et les bruits de la nature, de résoudre l'absence de paysage que Darrieussecq dénonce. Il s'agit de la rêverie eudémoniste qui caractérise la théorie bachelardienne et qui, s'inspirant de la technique psychanalytique du rêve éveillé dirigé de Robert Desoille³⁶, permet de restaurer un rapport positif par l'imagination avec un environnement dégradé. Pour Bachelard l'imagination est en effet une faculté active, non déterministe, dont la valeur éthique se trouve dans sa force de projection, dans sa capacité à produire des images *nouvelles* si, comme il le souligne dans *La Poétique de la rêverie*, « certaines rêveries poétiques sont des hypothèses de vies qui élargissent notre vie en nous mettant en confiance dans l'univers »³⁷. Or, cette conception de l'imagination en tant que puissance active et productrice peut être utilisée aujourd'hui dans un sens écologique pour repenser notre insertion dans le vivant et restructurer phénoménologiquement notre rapport au réel³⁸.

³⁵ Darrieussecq, M., *op. cit.*, p. 50.

³⁶ Sur l'intérêt de Bachelard pour le travail de Desoille, voir le chapitre IV de Bachelard, G., *L'Air et les Songes*, Paris, Corti, 1987, « Les travaux de Robert Desoille », p. 129-145, mais aussi Pouliguen, J.-P., *La Préface de Robert Desoille*, « Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses », n° 20, 2005, p. 195-202.

³⁷ Bachelard, G., *La Poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 2010, p. 7

³⁸ À cet égard voir, pour un point de vue spécifiquement philosophique, Pierron, J.-P., « Penser comme un fleuve ». Le rôle de l'imagination dans l'agir environnemental : prévi-

Cette réflexion est d'une actualité certaine pour les auteurs qui essaient de montrer quel impact une appréhension différente au niveau imaginaire de notre rapport avec la biosphère pourrait avoir. La chercheuse Serenella Iovino par exemple, qui occupe une place significative dans le champ écocritique aujourd'hui, a beaucoup insisté sur la nécessité de réhabiliter l'imagination des lieux ayant subi une dégradation écologique entraînant une perte du rapport des habitants avec leur environnement. Elle écrit : « If a society becomes alienated from the land, it is because its imagination of the land has become disconnected from its natural referent, resulting in a world-less dimension and in potential self-destruction »³⁹. De telles considérations résonnent avec le discours bachelardien et constituent une prolongation possible de sa réflexion concernant la valeur centrale de la projection imaginative dans le fait d'habiter un lieu. Iovino fait une référence explicite à l'œuvre de Bachelard dans son discours sur la réhabilitation des lieux par la littérature lorsqu'elle insiste sur le lien nécessaire qu'il faut poser entre la matière et l'imaginaire, entre le sujet et le monde et qui se réalise par l'esprit, instance de médiation entre ces deux pôles : « If mind is a "medium" – a middle place where the inside and the outside meet – then there is nothing merely subjective in place imagination, and to imagine a place is never an abstract activity, nor a monological one. To imagine a place is always to imagine with a place, in the same way to dream of something is to dream with something, as philosopher Gaston Bachelard insisted »⁴⁰. Porter dans sa rêverie le lieu signifie alors stimuler une appréhension différente du rapport de l'humain avec la planète, construire une relation de responsabilité et d'interdépendance qui peut aboutir à un changement à la fois anthropologique et écologique et qui se fonde sur une démarche éthique et esthétique. En effet, imaginer différemment peut signifier, en raison de la puissance projective de l'imagination, agir différemment.

Si pour parler de Bachelard et l'écologie nous avons voulu évoquer un Bachelard écrivain, qui fait intervenir les souvenirs de sa propre expérience et de sa propre rêverie, la raison en est que ces passages nous semblent constituer un noyau de réflexion unitaire permettant de souligner l'intérêt de son œuvre pour les études environnementales et montrer l'importance de l'intégration de la subjectivation dans le discours écologique. En effet, l'écrivain fait plus que renforcer le théoricien, il se place à la source même de la production de ce dernier. Nous avons donc montré comment les lignes de réflexion les plus fécondes pour les humanités environnementales dans l'œuvre de Bachelard acquièrent une véritable incarnation lyrique au fil de ses ouvrages, ce qui explique l'intérêt de l'écocritique pour sa production, mais également le retour fréquent des textes de Bachelard dans les fictions littéraires qui s'intéressent à l'environnement. Les trois niveaux d'analyse que nous avons pris en considération, la compénétration entre matière et imaginaire, une nouvelle phénoménologie de l'habiter et la force de projection de l'imagination

sion, prospective, rêverie », *Géocarrefour*, n. 92/1, 2018, URL : <http://journals.openedition.org/geocarrefour/10382>, consulté le 14 février 2020.

³⁹ Iovino, S., *op. cit.*, p. 105.

⁴⁰ *Ibidem*.

dans la représentation des lieux, correspondent à deux tendances apparemment contradictoires mais qui sont en réalité complémentaires dans la réflexion portée sur l'écologie et les arts aujourd'hui : d'un côté la nécessité d'un retour au réel, à la matérialité, à la sensation, afin de penser différemment la place du non-humain, de l'autre l'usage de l'imagination projective pour permettre une nouvelle représentation de l'homme dans la biosphère et engendrer ainsi un nouveau rapport avec la planète. Concernant ce nœud conceptuel et esthétique, la pensée de Bachelard peut offrir encore aujourd'hui des instruments d'une remarquable efficacité.

Riccardo Barontini

Ghent University

riccardo.barontini@ugent.be

Bibliographie

- Alaimo, S., *Bodily Nature. Science, Environment and the material Self*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2010.
- Bachelard, G., *La Psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1985 [1938].
- Bachelard, G., *L'Eau et les Rêves*, Paris, José Corti, 1993 [1942].
- Bachelard, G., *La Terre et les rêveries du repos*, Paris, José Corti, 2004 [1948].
- Bachelard, G., *La Poétique de l'espace*, Paris, PUF, 2012 [1957].
- Bachelard, G., *La Poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 2010 [1960].
- Bachelard, G., « Fragment d'un journal de l'homme », dans Id., *Le Droit de rêver*, Paris, PUF, 2013 [1970].
- Bouvet, R., *Vers une approche géopoétique*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2015.
- Bucher, A., *La Montagne de la dernière chance*, Marseille, Le Mot et le reste, 2015.
- Buell, L., *Writing for an Endangered World. Literature, Culture, and Environment in the U.S. and Beyond*, Harvard, Harvard University Press, 2001.
- Buekens, S., « L'écopoétique : une nouvelle approche de la littérature française », *Elfe XX-XXI*, n. 8/2019, mis en ligne le 10 septembre 2019, consulté le 12 février 2020, URL : <http://journals.openedition.org/elfe/1299>.
- Celati, G., *Verso la foce*, Milan, Feltrinelli, 1989.
- Cotoni, M.-H., Rieu, J., Seillan, J.-M. (éds.), *Aspects du lyrisme du XVIe au XIXe siècle : Ronsard, Rousseau, Nerval. Actes du colloque, Nice 5 et 6 décembre 1997*, Nice, Université de Nice Sophia-Antipolis, 1998.
- Darrieusecq, M., *Le Pays*, Paris, POL., 2012.
- Gascar, P., *Le Présage*, Paris, Gallimard, 1972.
- Gracq, J., *Les Eaux étroites*, Paris, José Corti, 1976.
- Guattari, F., *Les Trois Écologies*, Paris, Galilée, 1989.
- Hunzinger, C., *La Survivance*, Paris, Grasset, 2012.
- Hunzinger, C., *Les Grands Cerfs*, Paris, Grasset, 2019.
- Hunzinger, C., Hunzinger, F., *Bambois*, Paris, Stock, 1979.
- Heise, U. K., *Sense of Place and Sense of Planet: The Environmental Imagination of the Global*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Horton, Z., « Composing a Cosmic View: Three Alternatives for Thinking Scale in the Anthropocene », dans Tavel Clarke, M., Wittenberg, D. (éds.), *Scale in Literature and Culture. Geocriticism and Spatial Literary Studies*, London, Palgrave Macmillan, 2017.
- Iovino S., Oppermann S. (éds.), *Material ecocriticism*, Indiana University Press, 2014.

- Iovino, S., « Restoring the Imagination of Place: Narrative Reinhabitation and the Po Valley », dans Lynch, T., Glotfelty, C., Armbruster, K. (éds.), *The Bioregional Imagination: Literature, Ecology, and Place*, Athens, University of Georgia Press, 2012.
- Jaquier, C., *Par-delà le régionalisme. Roman contemporain et partage des lieux*, Neuchâtel, Alphil, 2019.
- Jourde, P., *Pays Perdu*, Paris, Gallimard, 2003.
- Lafon, M.-H., *Les Pays*, Paris, Buchet-Chastel, 2012.
- Latour, B., *Politiques de la nature, Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 2004.
- Laurichesse, J.-Y., *Lignes de terre. Écrire le monde rural aujourd'hui*, Paris, Classiques Garnier/Lettres modernes Minard, 2020.
- Le Clézio, J.-M., « Jean-Loup Trassard, le compagnon », *Nouvelle Revue Française*, n° 344, septembre 1981.
- Le Clézio, J.-M., *Onitsha*, Paris, Gallimard, 1991.
- Minard, C., *Le Grand Jeu*, Paris, Payot, 2016. Mingarelli, H., *La Dernière Neige*, Paris, Seuil, 2000.
- Morton, T., *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013.
- Patrolin, P., *La Traversée de la France à la nage*, Paris, P.O.L., 2012.
- Pierron, J.-P., *Prendre soin de la nature et des humains. Médecine, travail, écologie*, Paris, Les Belles Lettres, 2019.
- Pierron J.-P., « “Penser comme un fleuve”. Le rôle de l’imagination dans l’agir environnemental : prévision, prospective, rêverie », *Géocarrefour* [En ligne], 92/1 | 2018, URL : <http://journals.openedition.org/geocarrefour/10382>.
- Rigoni Stern, M., *Stagioni*, Turin, Einaudi, 2006.
- Romestaing, A., Simon, A., Schoentjes, P., « Écopoétiques », *Revue Critique de Fixxion Française Contemporaine*, n° 11, 2015. URL : <http://www.revue-critique-de-fixxion-francaise-contemporaine.org>.
- Roupnel, G., *Histoire de la campagne française*, Paris, Grasset, 1932.
- Schoentjes, P., *Ce qui a lieu*, Marseille, Wildproject, 2015
- Schoentjes, P., *Littérature et Écologie. Le mur des abeilles*, Paris, José Corti, 2020.
- Serres, M., *Le Contrat naturel*, Paris, Bourin, 1990.
- Tesson, S., *Dans les Forêts de Sibérie*, Paris, Gallimard, 2011.
- Trassard, J.-L., *Dormance*, Paris, Gallimard, 2000.
- Trassard, J.-L., « Histoire de la campagne française », *Revue critique de fixxion française contemporaine*, n. 11, pp. 122-123, mise en ligne en décembre 2015, consulté le 10 février 2020. URL : <http://www.revue-critique-de-fixxion-francaise-contemporaine.org/rcffc/article/view/fx11.13>.
- White, K., *Le Plateau de l'albatros. Introduction à la géopoétique*, Marseille, Le Mot et le Reste, 2018 [1994].
- Wunenburger, J.-J., *L'imagination géopoétique ; espaces, images, sens*, Paris, Mimesis, 2016.
- Zapf, H., *Literature as cultural ecology. Sustainable texts*, New York/London, Bloomsbury Academic, 2016.

Marco Dal Pozzolo

Corpo organico, corpo animale:

le rêverie bachelardiane della corporeità

Bachelard e la corporeità, Bachelard e il corpo animale. Apparentemente la tematica risulta marginale nell'opera del filosofo francese, se non del tutto assente. Non si trova in effetti una trattazione esplicita e sistematica di una questione molto rilevante per la fenomenologia e la filosofia del vivente francese del XX secolo. Bachelard stesso dichiara di volersi occupare di una «immaginazione pura, dell'immaginazione liberata, liberante senza alcun rapporto con stimoli organici»¹. Cosciente del rischio di determinismo biologista, che comprometterebbe la potenza fenomenologica dell'immaginazione, Bachelard è attento anche a un altro rischio insito nell'uso delle immagini organiche: si tratta de "l'obstacle animiste", la componente magico-metafisica che connota le filosofie della vita e che contribuisce a rendere Bachelard prevalentemente un pensatore dell'inorganico, anche per quanto riguarda la sua riflessione epistemologica².

Il sentiero pare doppiamente sbarrato, non c'è spazio per la corporeità. Eppure il lettore attento del Bachelard "notturno" si accorgerà che questa tematica emerge carsicamente nell'opera, nelle immagini rubate ai poeti e nei pensieri che da esse scaturiscono. Se non vi è trattazione esplicita del corpo e dell'organico è certamente per non cadere nell'equivoco naturalista, per non vincolare i vettori dell'immaginazione materiale. Ma l'immaginazione si articola necessariamente anche con il corpo, nelle sue diverse dimensioni, e con il suo orientamento nell'ambiente. Bachelard pare pienamente consapevole dei rischi che comporta la questione ma anche delle sue potenzialità, così da lasciare intuizioni tanto profonde quanto non sistematiche al lettore che intenda seguirne le tracce. Intuizioni che compongono una riflessione rapsodica sul corpo, tuttavia ampia abbastanza da configurare una fenomenologia del corpo umano e del confine poroso tra esso e il corpo animale. Non si spiegherebbero diversamente passaggi quali «il sognatore è alternativamente anima e corpo, corpo e anima. A volte è il corpo a dominare tutto l'essere»³ o an-

¹ Bachelard, G., *La poetica dello spazio*, tr. it. di E. catalano, Dedalo, Bari, 2006, p. 260.

² Cfr. Pierron, J.-P., *Les imaginaires du sang. Lecture Bachelardienne d'un liquid élémental*, «Cahiers Bachelard», n. 8, 2006, p. 157.

³ Bachelard, G., *La poetica della rêverie*, tr. it. di G. Silvestri Stevan, Dedalo, Bari 2008, p. 199.

cora «La prima calda certezza è il benessere corporeo. È nella carne, negli organi, che nascono le immagini materiali primarie»⁴. Affermazioni di questo tipo meritano di essere prese sul serio e ci si accorgerà che hanno numerosi richiami nell'opera bachelardiana, tracciando una traiettoria teorica peculiare. Il corpo in Bachelard è certo *corps vécu*, corpo che costituisce l'esperienza stessa del mondo, ma è anche corpo organico, carne e fluidi. Corpo plasmato da un tratto materico, cui si accede attraverso quell'immaginazione materiale, ricercata dal pensatore francese, che ne definisce l'originalità.

Un parallelo classico, studiato sotto vari aspetti, è quello tra Bachelard e la fenomenologia, in particolare quella di Husserl⁵. Parallelo giustificato dal fatto che Bachelard stesso ritiene di proporre una fenomenologia e si vedrà come questo parallelo permetta di valorizzare la concezione della corporeità bachelardiana. In questo si può dire che lo studio delle immagini, cristallizzate nella poesia, gioca un ruolo affine a quello della riduzione in fenomenologia, dischiudendo un campo di indagine dell'esperienza che astrae da giudizi di realtà e di esistenza dei fenomeni. A differenza della metafora l'immagine non rinvia ad altro, «è donatrice di essere»⁶. La rêverie costituisce mondi attingendo a un fondo immemoriale⁷: «le immagini sono realtà psichiche originarie; nell'esperienza tutto inizia con le immagini»⁸. Secondo la prospettiva di Bachelard l'immaginazione è più strutturale nella costituzione dell'esperienza rispetto a quanto sia nella tradizione fenomenologica: emerge in situazioni in cui la coscienza è presente, ma indebolita, e non dipende da essa. Al contempo permea e arricchisce la percezione, la libera dai suoi vincoli andando oltre la superficie delle cose⁹ e in questo senso costituisce un vettore di senso dell'esperienza nel suo complesso. Quello che connota la rêverie è però una certa dimensione affettiva e passiva, come un ritirarsi della soggettività per lasciar spazio all'emergere delle immagini¹⁰. Si tratta di una forma di radicamento nel mondo, un mondo composto da immagini non meramente psicologiche, bensì materiali; immagini che affondano radici negli elementi naturali e articolano la sensibilità.

Tutto ciò ha a che fare non poco con l'ecologia, quantomeno con l'ecologia filosofica. Come dimostrato dal dibattito filosofico contemporaneo, infatti, il corpo

⁴ Bachelard, G., *Psicanalisi delle acque*, tr. it. di M. Cohen Hemsì e A. C. Peduzzi, Milano, Red, 2006, p. 15.

⁵ Per un confronto sul piano epistemologico delle fenomenologie di Bachelard e Husserl vedi Barsotti, B., *Bachelard critique de Husserl*, Paris, L'Harmattan, 2002; vedi anche Gosvig-Olesen, S., *Bachelard phénoménologue*, «Cahiers Bachelard», n. 8, 2007, pp. 33-44.

⁶ Bachelard, G., *La poetica dello spazio*, cit., p. 102. Su immagine e metafora in Bachelard vedi Wunenburger, J.-J., *Gaston Bachelard ou l'ambiguïté de la métaphore*, «Cahiers Gaston Bachelard», 2004, pp. 206-214.

⁷ Cfr. Bachelard, G., *La poetica della rêverie*, cit., p. 113.

⁸ Bachelard, G., *La terra e il riposo*, tr. it. di M. Citterio e A. C. Peduzzi, Milano, Red, 2007, p. 238.

⁹ Cfr. Popa, D., *Imagination, imaginaire et réalité : Bachelard phénoménologue*, «Cahiers Bachelard», n. 12, 2012, pp. 182-183. Per un confronto con la filosofia di Sartre cfr. invece Rodrigo, P., *Sartre et Bachelard. Variations autour de l'imagination matérielle*, «Cahiers Bachelard», n. 8, 2007, pp. 45-55.

¹⁰ Popa, D., *op. cit.*, p. 173.

e l'animalità sono tematiche centrali per una rifondazione in senso ecologico della filosofia¹¹. Corpo significa radicamento e contaminazione con la natura, significa anche contatto costitutivo con il non-umano, soprattutto con l'animale. Questa dimensione concerne direttamente anche il rapporto con l'ambiente, il nostro orientamento nello spazio vitale, il nostro dare senso e direzione al paesaggio in quanto animali-umani. Per costituire una geopoetica dei luoghi e dell'ambiente si tratta innanzitutto di iscrivere il corpo nel paesaggio, nella sua dimensione sensibile, patetica, immersiva, nell'ottica di restaurare un'appartenenza alla natura non riduzionista o funzionalistica¹². Quando l'immaginazione materiale incrocia l'organico e il corpo, si apre lo spazio per quelle rêverie della corporeità che sono premessa per una riflessione fenomenologica dell'ecologica.

1. Corpo fenomenologico, corpo organico

La riflessione sul corpo nella filosofia di Bachelard assume molte forme, un nucleo di intuizioni che si sviluppa in direzioni diverse. Una prima partizione nella trattazione di questa tematica è relativa alla separazione tra corporeità specificamente umana e corporeità animale. A scanso di equivoci è bene precisare che non vi è accesso possibile al corpo animale che non sia filtrato da quello umano e dalla sua sensibilità in primis. La divisione può sembrare artefatta, dal momento che l'immaginazione è pensata da Bachelard come una facoltà tipicamente umana. Eppure si vedrà come l'immaginazione possa addentrarsi in un terreno fenomenologico-vitale che eccede la specificazione umana, a partire dall'esperienza del corpo umano stesso. Si dischiude così una zona di indistinzione tra l'animale umano e non-umano, senza nette discontinuità tra questa e l'esperienza specificamente antropologica del corpo. Prima di addentrarsi in questo campo è interessante analizzare alcune delle immagini che si riferiscono a un'esperienza del corpo arricchita e plasmata dalla dimensione antropologica; sia per quanto riguarda la relazione fenomenologica del corpo con il suo esterno, sia per quanto riguarda la potenza immaginativa strutturalmente umana dell'interno del corpo.

Le immagini legate alla verticalità sono un esempio tipico di immaginazione che si radica nella costituzione caratteristica del corpo umano e dell'esperienza associata. Appoggiandosi su un'idea di Balzac, Bachelard sviluppa l'idea di un sentimento di verticalità dinamico tipicamente umano, che spinge l'uomo a cercare l'ascensione e l'auto-trascendimento¹³. L'uomo è l'animale che tiene la fronte alta, che domina l'orizzonte grazie alla sua posizione eretta e sembra essere connotato da un profondo bisogno di elevazione. Una tensione istintiva alla verticalità ca-

¹¹ Ad esempio Berque, A., *Écoumène, introductions à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2009; Iofrida, M., *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Macerata, Quodlibet, 2019; Pelluchon, C., *Éthique de la considération*, Paris, Seuil, 2018.

¹² Cfr. Pierron, J.-P., *L'imagination poétique du « pays »*. *Gaston Bachelard et la géopoétique*, «Cahiers Bachelard», n. 12, 2012, pp. 223-238.

¹³ Cfr. Bachelard, G., *Psicanalisi dell'aria*, tr. it. di M. Cohen Hemsì, Milano, Red, 2007. p. 47.

ratterizza dunque l'umano e viene rilanciata dall'immaginazione e dalla poesia: la verticalità è una struttura della corporeità ma è allo stesso tempo un potente vettore esistenziale. Si tratta di una tensione dinamica all'elevazione, resa possibile dalla posizione eretta, che si carica antropologicamente di significati simbolici e morali¹⁴. Non a caso il volo è una tematica di grande densità poetica e non a caso, secondo Bachelard, il sogno del volo precede l'immagine delle ali e non è vincolato ad esse. Il volo onirico umano è diverso dal volo dell'uccello, «è un vento caldo prima di essere un'ala»¹⁵. Essenzialmente è una ricerca di ascensione, di leggerezza e di aria nella sua purezza secondo il solito vettore assiale: la verticalità. Opposizione originaria alla gravità cui l'immaginazione contrappone una forza uguale e contraria. Nell'analisi della filosofia-poetica di Nietzsche emerge tra l'altro che uno degli sviluppi immaginativi del corpo volante è orientato dalla volontà affermativa, ovvero dalla trasformazione del sé in senso ascensionale. Certo una sfida al cielo, ma soprattutto opposizione alla terra come limite all'affermazione individuale e alla creatività¹⁶. Verticalità dunque come struttura corporea e determinante antropologica profonda, tanto lo stesso concetto casa. «La casa è immaginata come un essere verticale. Si innalza, si differenzia nel senso della sua verticalità, è un richiamo alla nostra coscienza di verticalità»¹⁷. Anche la casa secondo Bachelard è una struttura organizzata lungo un asse verticale, articolata dall'immaginazione tra la soffitta e la cantina come due polarità essenziali. Esse hanno significazioni psichiche profondamente differenti, costituendo un'opposizione fondamentale tra l'aereo e il terrestre. Quello che Bachelard definisce «onirismo della casa-corpo» è più che una metafora, proprio perché la tensione ascensionale si radica nel corpo e innerva la dimensione psichica¹⁸. La casa si costituisce secondo un'articolazione dello spazio caratteristica dell'umano, spazio richiama costitutivamente la fenomenologia della corporeità.

Un altro nucleo di immagini che rimandano a una poetica del corpo, declinata in senso antropologico, è quella del focolare e del calore che permea le membra. Le immagini legate al calore dei ceppi accesi si intrecciano al riposo e alla dolcezza del tepore. Rimandano spontaneamente anche alle rêverie di intimità, alla vicinanza dei corpi nello spazio protetto, all'immagine di un nido fatto di calore naturale, che è esperienza originaria¹⁹. Il fuoco del focolare non è interamente riconducibile alla sua utilità pratica, alla soddisfazione di bisogni quali il riscaldamento o la cottura del cibo ma dischiude una vera propria regione dell'immaginario; e con essa attiva

¹⁴ Cfr. Bonicalzi, F., *Bachelard et l'anthropologie de la verticalité*, «Cahiers Bachelard», n. 12, 2012, pp. 157-158.

¹⁵ Bachelard, G., *Psicanalisi dell'aria*, cit., p. 68.

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 145-155 e cfr. Buse, I. *Gaston Bachelard, une poétique de la lecture*, Paris, L'Harmattan, 2014, pp. 85-85. Bachelard ribalta l'idea diffusa di Nietzsche filosofo della terra, mostrando come le sue immagini poetiche siano essenzialmente aeree.

¹⁷ Bachelard, G., *La poetica dello spazio*, cit., p. 45.

¹⁸ Bachelard, G., *La terra e il riposo*, cit., p. 106; cfr. Bonicalzi, F., *Bachelard et l'anthropologie de la verticalité*, cit., pp. 159-160.

¹⁹ Cfr. Bachelard, G., *L'intuizione dell'istante, La psicoanalisi del fuoco*, tr. it. di A. Pellegrino e G. Silvestri, Bari, Dedalo, 2010. p. 148.

la dimensione del desiderio. Un insieme di immagini legate a luci soffuse, intimità e convivialità²⁰ si radicano nel corpo senziente, nel tepore che attraversa le membra, le innerva di sicurezza e di benessere emanate dal fuoco addomesticato. Quella del focolare è una rêverie fortemente caratterizzante la condizione umana, un rito di passaggio antropologicamente decisivo nel romanzo di formazione dell'umanità. Racchiude in sé qualcosa di primitivo che si dischiude nell'esperienza dell'individuo: «Secondo me non fantasticare davanti al fuoco significa rinunciare all'uso specificamente umano e primitivo del fuoco [...]; il fuoco infonde benessere a chi si siede con i gomiti sulle ginocchia e la testa tra le mani. Questo atteggiamento viene da lontano. Il bambino vicino al fuoco lo assume naturalmente»²¹. Il fuoco di casa produce rêverie di riposo intimo, uno strano riposo senza sonno né pensieri propriamente detti, fatto di contemplazione assorta. Il rapporto del corpo umano con il calore si dimostra dunque mediato da un'immaginazione specifica. Se il rapporto del corpo con la verticalità animava una tensione all'ascensione, il rapporto del corpo con il calore rimanda a un istinto di benessere e intimità.

Due esempi tra i più emblematici, quelli appena illustrati, che mostrano come la fenomenologia del corpo bachelardiana giunga, tramite lo studio delle immagini letterarie, a riflettere su dominanti antropologiche fondamentali. Ma un'altra declinazione dell'immaginazione è quella legata alla dimensione organica del corpo, all'organismo, all'interno. Immagini che si costituiscono all'incrocio tra cristallizzazione del sapere scientifico, speculazione e fantasticheria. L'uomo è un animale caratterizzato anche da una relazione creativa e morbosa con il suo interno, con le sue viscere, affascinato da una fenomenologia immaginativa dell'organico. Si pensi all'immaginario del ventre, alla digestione-assimilazione che ritornano più volte nei libri di Bachelard. «Il ventre svolge la sua funzione di immagine vivente [...] il ventre è un'immagine completa che rende coerente un'attività onirica disordinata»²². Da un lato il ventre, simbolizzato archetipicamente dalla forma geometrica del cerchio, dischiude immagini di raccoglimento e protezione, suggerendo un «ritorno alla madre» nel guscio prenatale. Dall'altro si riferisce alla dimensione dell'assimilazione dell'altro da sé, una declinazione di quel “complesso di Giona” che si fonda su immagini legate all'introiezione di altri viventi all'interno del corpo. Esiste una poetica della profondità assimilatrice e dell'inghiottimento, che si interroga sulla permanenza fisica dell'oggetto introiettato nel ventre²³. L'associazione del ventre a una cavità interna, che è alternativamente luogo di protezione e luogo di reclusione claustrofobico, è alla base di molta immaginazione letteraria. La digestione è tra l'altro associata a una forma di assimilazione strettamente legata al calore, il calore del ventre che brucia la materia organica, così come il fuoco assimila le cose trasformandole in fuoco stesso. Vi è tutto un campionario di rêverie chimico-alchemiche che si reggono sulla sovrapposizione immaginativa tra nutri-

²⁰ Cfr. Alison, A., *Épistémologie et esthétique de l'espace chez Gaston Bachelard*, Paris, Mimesis, 2019, pp. 149-150.

²¹ Bachelard, G., *L'intuizione dell'istante, Psicanalisi del fuoco*, cit., p. 124.

²² Bachelard, G., *La terra e il riposo*, cit., p. 139.

²³ *Ivi*, pp. 123-139.

mento e assimilazione chimica. Dopotutto l'assimilazione non sarebbe che una trasposizione, apparentemente scientifica, della digestione organica stessa²⁴. Dentro all'immaginazione del ventre si celano immagini legate sia agli archetipi della cavità sia a quello della combustione ignea.

L'immaginazione materiale si radica poi anche nel rapporto dell'umano con i suoi fluidi corporei. Proseguendo sul rapporto tra corpo e fuoco si pensi alla profonda analogia che l'immaginario istituisce tra fuoco e generazione biologica, fra lo sperma e la sua capacità di attivare la vita come la scintilla aziona la fiamma. Peraltro l'intreccio di coraggio, ardore e forza, da sempre associati all'elemento igneo, permea la sessualità maschile in quanto potenza generatrice²⁵. Di certo queste immagini hanno costituito storicamente un ostacolo epistemologico²⁶, nonché una delle tante giustificazioni della superiorità del polo maschile su quello femminile. Nondimeno restano immagini pervasive dell'immaginario moderno e contribuiscono ad articolare la nostra percezione irriflessa della generazione. Si pensi ancora alle rêverie legate al sangue che emergono saltuariamente nell'opera notturna di Bachelard e che lui stesso ritiene esempio di un "materialismo organico"²⁷. Ragionando su alcune frasi di Edgar Allan Poe, Bachelard riflette sulla dimensione universale di morte e maledizione che accompagna il sangue, tanto che esso diventa una sorta di archetipo di tutto ciò che in natura cola "pesantemente e dolorosamente". L'inconscio poetico attinge al potere evocativo del sangue come simbolo di vita, di continuità tra le generazioni, e contemporaneamente immagine di morte. Il sangue, come noto, è anche alla base di tabù e di proibizioni che assumono una connotazione decisamente antropologica, al di là della stessa immaginazione organica²⁸.

Questa rapida ricognizione effettuata sulle declinazioni dell'immaginazione corporea ha evidenziato le modalità di espressione della fenomenologia della corporeità bachelardiana. Sia per quanto riguarda le immagini relative all'esperienza del corpo nel mondo, sia per quelle relative al corpo organico, si tratta di una riflessione che permette di individuare costanti antropologiche profonde, come evidenziato. Si tratta di determinanti che plasmano la percezione stessa del corpo, moltiplicano le implicazioni del nostro corpo con vaste zone dell'esperienza. Due aspetti costituiscono indubbiamente all'originalità del pensiero bachelardiano in questo ambito. In primo luogo l'immaginazione, in un movimento solo apparentemente paradossale, permette di dar conto dell'elemento materiale del corpo, un corpo sensibile e organico. L'immaginazione si mostra come la facoltà più adatta a penetrare nelle pieghe del corpo, a farsi carico anche di un fascino morboso da cui il pensiero filosofico tende ad astrarsi. In secondo luogo la riflessione di Bachelard

²⁴ Cfr. Bachelard, G., *L'intuizione dell'istante, La psicoanalisi del fuoco*, cit., pp. 176, 184.

²⁵ *Ivi*, pp. 156-159.

²⁶ Sulla nozione di ostacolo epistemologico vedi Bachelard, G., *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 2000.

²⁷ Bachelard, G., *Psicanalisi delle acque*, cit., pp. 72-73.

²⁸ Pierron, J.-P., *Les imaginaires du sang. Lecture Bachelardienne d'un liquid élémental*, «Cahiers Bachelard», n. 8, 2006.

è sempre focalizzata sul particolare, su uno specifico nucleo di immagini relative a una componente del corpo o a un'esperienza particolare. A partire dall'analisi dei singoli immaginari Bachelard ricava intuizioni di un'ampia portata antropologica, seppur mai pienamente articolate in una riflessione congiunta.

2. Corpo umano, corpo animale

«L'humain se constitue dans la texture de l'animalité» dice il filosofo Dominique Lestel riprendendo un'intuizione di Paul Shepard²⁹. Questa idea si può declinare, ancora una volta, in almeno due sensi seguendo la traccia del pensiero di Bachelard. L'uomo si costituisce in quanto specie contaminandosi sotto vari punti di vista con gli animali non umani, tramite assimilazioni rituali, rapporti conflittuali o, ancora, biomimetismo. In Bachelard emerge a più riprese uno studio dell'immaginario animale che si carica di significazioni inconsce, e aspirazioni imitative. Si potrebbe analizzare questo lavoro, ad esempio su figure quali il serpente e l'uccello, che articola una riflessione sull'immaginario culturale. Bachelard indaga però la costituzione animale dell'umano anche sotto un altro punto di vista, più originale, che approfondiremo in questa sede: si tratta del modo in cui il corpo animale emerge nella fenomenologia del corpo umano stesso, di come si dia una zona di indistinzione tra esperienza animale e comportamento umano. In questo senso il punto non è tanto quello di studiare come si costituiscono immagini a partire dal rapporto umano-non umano, quanto quello di mettere a tema l'animalità stessa dell'umano. Si tratta di risalire, anche se solo per intuizioni puntuali, oltre quella macchina antropogenetica che fa dell'umano un animale eccezionale, comunque si voglia determinare quella eccezionalità³⁰. In entrambi i casi si tratta di confrontarsi con quella «abitazione quasi animale dei sogni», dove è evidente che la natura del sognatore e quella della rêverie sono a loro volta messe in questione dalle implicazioni dell'immaginazione innestata sul corpo animale³¹.

A questa dimensione, che articola i temi della corporeità e dell'animalità, è possibile accedere attraverso il lavoro dell'immaginazione che permette di permeare strati più profondi e generali dell'esperienza, in quel territorio dove la fenomenologia si radica nell'esperienza del vivente. Bachelard parla esplicitamente di «un aldilà delle immagini umane» e si tratta proprio di dare senso a questo al di là dell'umano, iscritto nell'esperienza e nel corpo dell'umano stesso. Vi sono situazioni che conducono «il sognatore a un'esistenza inferiore a quella dell'essere umano, che il sognatore crede di cogliere nello sguardo animale»³²:

²⁹ Lestel, D., *Nous sommes les autres animaux*, Paris, Fayard, 2019, p. 13.

³⁰ Questi temi sono sviluppati da Cimatti, F., *Filosofia dell'animalità*, Roma-Bari, Laterza, 2013. Per quanto riguarda il dispositivo di separazione tra uomo e animale nella cultura occidentale, e le sue conseguenze epistemico-politiche, vedi Agamben, G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.

³¹ Bachelard, G., *La poetica dello spazio*, cit., p. 172.

³² Bachelard, G., *La poetica della rêverie*, cit., p. 170.

dove per inferiore si intende non tanto un giudizio di valore, quanto uno strato di esistenza più arcaico. Forme di esistenza che emergono certamente filtrate dal punto di vista dell'umano, ma mostrano un'eccedenza rispetto a quest'ultimo.

Paradigma perfetto di questa dimensione è quello del rifugio, a proposito del quale Bachelard tematizza più volte questo al di là dell'umano. Innanzitutto il rifugio, qualunque esso sia, è connotato da un insieme di sensazioni primitive, il sentimento di un luogo che si stringe su sé stesso, in cui si è nascosti e celati. Il rifugio ha strettamente a che fare con la sensazione della protezione, sensazione che emerge sullo sfondo di «un contro-universo o di un universo del contro»: la polarizzazione interno-esterno è fortemente accentuata, l'immaginario del rifugio si alimenta della minaccia esterna. La potenza evocativa del rifugio è direttamente correlata all'avversità dell'ambiente che lo avvolge³³. Le tonalità emotive correlate alla protezione del rifugio sono tipicamente animali: «ad esempio nella casa stessa, nella sala di famiglia, un sognatore di rifugi sogna la capanna, il nido, angoli in cui vorrebbe rannicchiarsi come un animale nella sua tana. Egli si trova in tal modo a vivere un aldilà rispetto alle immagini umane»³⁴. Il corpo di chi si rifugia articola lo spazio in modo del tutto particolare: quello stesso spazio, che può apparire claustrofobico in altre circostanze, infonde invece il benessere caldo e familiare della tana; Un benessere prossimo connotato dalla pervasiva sensazione di protezione e nascondimento. Una delle rêverie più primitive di rifugio onirico è legata all'albero «dal tronco cavernoso e ricoperto di muschio» di cui parla Bernardin de Saint-Pierre³⁵. L'albero racchiude cavità nel tronco e tra le sue radici e rappresenta una casa onirica intima, sicura, che infonde un senso protettivo materno. In particolare il centro dell'albero, la sua cavità interna, ha valore utilitaristico per l'animale e al contempo dischiude nell'immaginazione una dimora cosmica che si proietta su altri spazi. La casa isolata, immersa nel paesaggio, riattiva la stessa dialettica interno-esterno, intimità-universo radicata in tutte quelle esperienze del corpo animale che abita il rifugio o la tana. Un rifugio di tipo particolare che amplifica questa dialettica intimità-universo è la grotta, rifugio costituito da un'ampia apertura per sua stessa struttura. «Vogliamo essere protetti, ma non vogliamo essere rinchiusi»³⁶, questo è il significato onirico della grotta. La grotta amplifica l'importanza della soglia e permette allo sguardo di vedere fuori, di avere accesso all'esterno da posizione protetta: rifugio meno ermetico e più dialettico, anch'essa risponde a un'esigenza profondamente animale che attraversa la rêverie.

L'immaginario relativo al rifugio meriterebbe un approfondimento a sé, tali sono le diramazioni di questo tema nelle opere di Bachelard. Ma vi sono altre esperienze che smuovono nell'essere umano uno strato di esperienza comune con l'animale, per esempio le rêverie della caduta a corpo libero. La specifica angoscia della caduta è legata al disagio per il vuoto e per l'accelerazione che al proprio corpo si impone nella caduta. Alla vertigine si accompagna una nausea ben precisa,

³³ Bachelard, G., *La Terra e il riposo*, cit., p. 95.

³⁴ Bachelard, G., *La poetica dello spazio*, cit., p. 57.

³⁵ Bachelard, G., *La Terra e il riposo*, cit., pp. 97-99.

³⁶ *Ivi*, p. 153.

che risuona in tutti gli incubi in cui si esperisce la caduta: questa nausea è al fondo «un'esperienza di vita elementare, "in qualche modo primitiva", un correlato fisico del terrore abissale che suscita la caduta nel vuoto»³⁷. Con questi aggettivi Bachelard mostra la radice profonda dell'esperienza della caduta, analogamente a quanto ha fatto per l'immaginario del rifugio. La sensazione di pura pesantezza del corpo in caduta si associa alla dinamica stessa della morte: non tanto perché essa è conseguenza frequente della caduta, ma perché vi è un'affinità originaria tra le due dimensioni data dall'angoscia per il corpo che si abbandona³⁸. Certo l'immaginario della caduta ha anche un significato pienamente simbolico, che si dirama in molte direzioni, alcune contrastanti con le immagini originarie (si pensi al caso della «caduta verso l'alto»);³⁹ ma il suo nucleo originario, quella nausea mista ad angoscia per l'accelerazione verso il suolo, eccede la dimensione solamente simbolica. Si tratta di una paura radicata in una relazione animale con mondo. Si può fare un discorso analogo per una serie di immagini diverse da quelle della caduta, ovvero le immagini legate all'acqua dolce. Bachelard evidenzia anche in questo caso la stessa struttura dell'immaginario, ovvero immagini primitive legate a una sensibilità animale che affiorano nell'immaginario umano. L'acqua dolce, nell'immaginario, ha frequentemente la capacità di lenire il dolore e le irritazioni, distendere i nervi, disintossicare. L'acqua dolce ha un suo caratteristico sensualismo legato alla purezza, ma anche alle varie accezioni della dolcezza (tanto da associarsi miticamente ad altre bevande dolci per antonomasia, come il latte)⁴⁰. Secondo Bachelard l'acqua dolce è evidentemente in posizione di privilegio rispetto all'acqua salata nella poesia e nel mito: la spiegazione è data dal fatto che l'esperienza dell'acqua dolce si lega direttamente alla centralità vitale che ha nell'esperienza animale e alle sensazioni di piacere che le sono associate. L'immaginario dell'acqua dolce non è per forza ridotto a queste, ma il rapporto che intrattiene con il corpo animale è condizione dell'associazione arcaica con la dolcezza e purezza. Questa dimensione radicalmente sensibile determina quel privilegio, quell'asimmetria originaria rispetto all'acqua salata che nell'immaginazione si prolunga e moltiplica le rêverie⁴¹.

Non sono gli unici esempi che si potrebbero fare per mostrare che, secondo Bachelard, vi è questa specifica modalità esperienza. Si tratta in fondo di accedere a qualcosa di simile alla *Umwelt* proposta da von Uexküll, un circolo strutturale percettivo-operativo che configura il mondo-ambiente specifico in cui si muove l'animale⁴². Evidentemente ogni specie configura un proprio milieu di vita: il soggetto accede a quella dimensione animale limitata a ciò che il corpo umano consente di esperire, in comunanza con alcune specie, più che l'esperienza animale in generale. Il punto filosoficamente più interessante è la modalità di accesso a questo

³⁷ Bachelard, G., *Psicanalisi dell'aria*, cit., p. 100-101.

³⁸ *Ivi*, p. 104.

³⁹ *Ivi*, pp. 105-107.

⁴⁰ Cfr. Bachelard, G., *Psicanalisi delle acque*, cit., pp. 170-171 e p. 175.

⁴¹ *Ivi*, p. 176.

⁴² Cfr. von Uexküll, J. J., *Ambienti animali e ambienti umani*, tr. it. a cura di M. Mazzeo, Macerata, Quodlibet, 2010.

mondo-ambiente non immediatamente simbolico ed è stimolante un confronto con la filosofia di Husserl. Il parallelo è giustificato dal fatto che Bachelard legge la sua filosofia dell'immaginazione come una forma di fenomenologia, tracciando alcuni elementi di convergenza tra le due filosofie. Anche in Husserl il tema della corporeità, e della corporeità animale, è solo apparentemente marginale e in realtà si rivela ricco di spunti e affine nelle premesse bachelardiane: anche per Husserl vi è uno strato di esperienza animale inscritto nel corpo proprio (*Leib*), esperienza che anche il filosofo tedesco pensa come una dimensione inferiore dell'esistenza, ma strutturale e pervasiva. È bene precisare che entrambi i filosofi considerano inferiore l'esperienza del corpo animale non in termini assiologici (non vi è alcuna considerazione morale) bensì in termini maggior ricchezza dell'esperienza umana, pur affermandone la centralità di quella animale⁴³. Husserl affronta la questione dell'animale all'interno del problema della costituzione dell'alter ego e dell'intersoggettività trascendentale, argomento della quinta meditazione cartesiana. La costituzione della soggettività altrui si fonda su un'apprensione empatico-analogica che assume come perno il corpo vivo (*Leib*), ovvero il corpo esperito soggettivamente come chiave del riconoscimento di un'altra soggettività egologica. In effetti il ragionamento di Husserl si fonda sulla scoperta di una sfera del "proprio", una sfera di appartenenza che caratterizza il soggetto (solipsisticamente inteso) al cui centro risiede il corpo vivo, il corpo organico e senziente distinto dal corpo morto (*Körper*), termine che designa il mero aspetto fisico. Il corpo vivo presenta fenomenologicamente alcune caratteristiche: innanzitutto è il centro del mondo-ambiente esperito dal soggetto, il "qui" permanente a partire dal quale si organizza lo spazio dell'esperienza; poi è la struttura che permette il movimento e anzi fonda la possibilità trascendentale stessa del movimento, in quanto supporto di un "io posso", condizione della pratica e della gnoseologia husserliana; infine è un campo estesiologico, vettore della materia (*hylé*) su cui si articola la *morphé* intenzionale o Noesi. Nella costituzione genetica dell'altro soggetto è importante innanzitutto il corpo centro del movimento e di un mondo-ambiente, poiché permette un primo appaiamento tra corpi: l'io proietta, per analogia, il proprio "io posso" sul corpo dell'altro, come se esso fosse la possibilità di esperire un "qui" alternativo. Il processo è completato dalla proiezione sull'altro del proprio corpo senziente, il quale, seppur non interamente sovrapponibile ad essa, è articolato in un'unità inestricabile con la psiche⁴⁴. Si produce così quella che Husserl chiama apprensione o appercezione assimilatrice⁴⁵, resa possibile dalla constatazione del comportamento del corpo vivo altrui. Esso risulta articolato in chiave primariamente cinestesica, poi estesiologica e conseguentemente psichica, in quanto è proprio la sensazio-

⁴³ Su questo tema concordano e argomentano Burgat e Pelluchon. vedi Burgat, F., *Une autre existence. La condition animale*, Paris, Albin Michel, 2012 pp. 278-279; Pelluchon, C., *Les nourritures. Philosophie du corps*, Paris, Seuil, 2020, pp. 135-136.

⁴⁴ Cfr. Cabestan, F., *La constitution de l'animal dans les Ideen*, «Alter. Revue de phénoménologie», n. 3/1995, pp. 62-66.

⁴⁵ Cfr. Husserl, E., *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, tr. fr. par M. De Lau-nay, Paris, Vrin, 2014, p. 192.

ne che costituisce il ponte tra corpo vivo e psiche (la sequenza è evidentemente da intendersi in termini logici e non temporali)⁴⁶. La costituzione è detta empatico-analogica perché l'analogia tra i corpi è supportata dalla funzione cognitiva dell'empatia (o entropatia secondo la traduzione di Lévinas), che per Husserl si esplica in un'operazione di riconoscimento nella distanza reciproca, da confondere una forma di fusione delle esperienze⁴⁷. La costituzione della soggettività animale segue lo stesso sviluppo logico, passando per la centralità del corpo vivo, con un elemento significativo da aggiungere: la soggettività animale è frutto di una variazione eidetica a partire dall'uomo che rappresenta il caso normale, mentre l'animale è una variante anomala del soggetto trascendentale tipico⁴⁸. Ancora una volta non si tratta di un giudizio di morale sull'animale, ma di un principio metodologico per cui la costituzione ha come modello strutturale una classe tipica, quella del soggetto conoscente. All'apprensione empatico-analogica si aggiunge dunque la variazione (applicata anche agli infanti, ai malati, ai portatori di disabilità). È importante sottolineare che Husserl si concentra sull'analisi fenomenologica dell'animalità (*animalien*) più che sull'animale in quanto rappresentante di una specie (*Tier*)⁴⁹. L'animalità ha una dimensione trascendentale, è la struttura del comportamento animale in generale, ma anche uno strato dell'esperienza umana: l'apprensione empatica è possibile perché il corpo vivo, in quanto centro dello spazio, vettore di movimento e sensazioni, configura un'esperienza comune tra uomo e animale⁵⁰. L'animalità è una condizione trascendentale, uno strato di esperienza che accompagna anche la vita umana più qualificata, quella culturale e storica⁵¹. Questa breve digressione sulla filosofia husserliana è di supporto per provare a formalizzare la posizione di Bachelard, estratta tra le righe dei testi, innanzitutto in merito ad alcune analogie di fondo. In primo luogo entrambe le posizioni presuppongono che l'esperienza del corpo vivo, in quanto corpo animale, abbia una dimensione trascendentale: dimensione esplicitata in Husserl e deducibile, almeno in un certo senso, dai testi di Bachelard nel momento in cui tratta il corpo come struttura di accesso all'esperienza e all'immaginario. In secondo luogo per i due pensatori l'animalità configura uno strato dell'esperienza umana, certo inferiore a

⁴⁶ Cfr. Husserl, E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo. Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione. Libro terzo. La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*, tr. it. a cura di V. Costa, Torino, Einaudi, 2002, pp. 181-182; Husserl, E., *Le monde et nous. Le monde environnant des hommes et des bêtes*, «Alter. Revue de phénoménologie», n. 3/1995, pp. 196-198.

⁴⁷ Burgat, F., *Une autre existence. La condition animale*, Paris, Albin Michel, 2012.

⁴⁸ Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag, Nijhoff, 1991 [1931], tr. fr., *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, M. De Launay, Paris, Vrin, 1994; Husserl, E., tr. fr., *Le monde et nous. Le monde environnant des hommes et des bêtes*, «Alter. Revue de phénoménologie», n. 3/1995, pp. 189-219.

⁴⁹ Cfr. Depraz, N., *Y a-t-il une animalité transcendente*, «Alter. Revue de phénoménologie», n. 3/1995, pp. 81-110, qui p. 87.

⁵⁰ Cfr. Husserl, E., *Phénoménologie statique et génétique*, «Alter. Revue de phénoménologie», n. 3/1995, p. 219.

⁵¹ Husserl, E., tr. fr., *Le monde et nous. Le monde environnant des hommes et des bêtes*, «Alter. Revue de phénoménologie», n. 3/1995, pp. 197,198.

quello dell'intersoggettività culturalizzata, ma strutturale ed estremamente ricco. In terzo luogo questo strato di esperienza è per entrambi accessibile dalla soggettività e l'accesso passa per il corpo vivo. I due pensatori si separano chiaramente sulla modalità di questo accesso all'esperienza del corpo animale: se per Husserl l'accesso è garantito logicamente da una variazione dei corpi possibili, innestata sul metodo empatico-analogico, per Bachelard è l'immaginazione stessa che permette l'appropriazione di questa sfera di esperienza. La pratica dell'immaginazione e della scrittura poetica sono la chiave di accesso al corpo animale a partire dal corpo vivo: è un approccio che permette di penetrare nelle singolari configurazioni del rapporto tra corpo e spazio, di estendere la variazione dell'esperienza ben oltre i confini della fenomenologia husserliana, aprendo spazio a un'esplorazione quasi priva di vincoli. Nei testi bachelardiani l'immaginazione diventa la potenza formativa in grado di rilanciare le dinamiche con cui il corpo vivo abita il suo ambiente, cogliendone immediatamente le sovrapposizioni col corpo animale.

L'idea di una permeabilità tra esperienza umana, altamente simbolizzata e tecnicizzata, e esperienza animale non è d'altronde fuori dalla prospettiva delle scienze naturali contemporanee. Da una parte va constatato che sono ormai consistenti i lavori in campo etologico che mettono in discussione l'impostazione dell'etologia classica che, al fine di opporsi a ogni tipo di proiezione antropomorfa, ha metodologicamente evitato di accostare l'esperienza animale a quella umana a partire da presupposti comportamentisti⁵². Sia sul piano dei contenuti rappresentativi, sia soprattutto sul piano emozionale, la ricchezza dell'esperienza animale è stata largamente rivalutata negli ultimi decenni, rendendo più credibile anche sul piano scientifico un parallelo tra alcuni aspetti dell'esperienza umana e gli stessi nel comportamento di alcune specie animali⁵³. D'altro canto la teoria dell'evoluzione, se interpretata in senso filosoficamente forte, conduce logicamente a una interpretazione continuista tra uomo e animale, che si sostanzia sul piano cognitivo oltreché morfologico. Sia per una comune storia filogenetica, sia per fenomeni di convergenza adattativa, specie diverse presentano comportamenti e strutture affini; allo stesso modo l'esperienza di determinate situazioni si suppone verosimilmente essere almeno in parte sovrapponibile⁵⁴. Ovviamente il fatto che l'immaginazione della corporeità animale converga con la prospettiva scientifica non significa che essa si tenga dentro ai suoi vincoli di corrispondenza fisiologica o morfologica. Si pensi ai due capitoli de *La Poetica dello spazio* dedicati al nido e al guscio, entrambi considerati da Bachelard immagini prime dell'abitare. Il nido è caratterizzato da un paradosso di fragilità e tiepida sicurezza che coesistono, configurando una sorta di archetipo del rifugio. In particolare il nido ha la caratteristica di modellarsi at-

⁵² Posizioni come quella di Bachelard e Husserl si oppongono, nella sostanza, anche a posizioni filosofiche che mettono in discussione la compatibilità tra esperienza animale e umana. Vedi per esempio Nagel, T., *What Is It like to Be a Bat?*, «The philosophical Review», vol. 83, n. 4, 1974, pp. 435-450.

⁵³ Ad es. vedi Safina, C., *Al di là delle parole*, tr. it. di I. C. Blum, Milano, Adelphi, 2015; Bekoff, M., *The emotional lives of animals*, San Francisco, New World Library, 2008.

⁵⁴ Per un'argomentazione filosofica in questo senso vedi Marchesini, R., *Etologia filosofica*, Milano, Mimesis, 2016, pp. 49-74.

torno al corpo dell'uccello stesso che comprime e plasma la struttura dall'interno dando forma al nido stesso, come scrive Bachelard leggendo Michelet⁵⁵. Le rêverie del guscio si lega anch'essa strettamente a una riflessione sulla corporeità: «una casa che si accresce nella stessa misura in cui si accresce il corpo che la abita», in una raffinata dialettica tra strutture rigide e corpi molli. Il guscio si intreccia nella rêverie con l'immagini della forza, ma anche con immagini legate alla violenza dell'accelerazione: si pensi alla rapidità con cui gli animali si rifugiano nel guscio o ne escono secondo necessità, e alla paura che questo tipo di movimenti stimola nelle più varie fantasticherie⁵⁶. Queste due immagini della spazialità si riferiscono a corpi animali morfologicamente e fenomenologicamente lontani da quello umano, ma nonostante ciò si proiettiamo su di essi le rêverie della casa-rifugio, orientando enormi masse di immaginario. Che si consideri questo di tipo di proiezioni, su corpi animali distanti morfologicamente da quello umano, legittime o indebite, questi esempi mostrano bene come l'immaginazione sia per la conoscenza una modalità di accesso, radicata e inaggirabile, al corpo vivente e all'ambiente. Anche dove i confini dell'analogia risultino discutibili a uno sguardo naturalistico, uno studio delle immagini della corporeità conserva l'indubbio interesse di esplicitare quei presupposti onirici che sono alla base della nostra percezione del vivente. L'immaginazione in Bachelard si infila nella percezione e la arricchisce continuamente, tanto che teorie della corporeità e dell'animalità, soprattutto in ottica scientifica, si rivelerebbero ai suoi occhi ingenui se non considerassero preliminarmente la potenza delle rêverie che necessariamente le accompagnano⁵⁷.

3. Conclusione

Questo breve scritto aveva come obiettivo quello di mostrare un aspetto raramente considerato della filosofia bachelardiana. Le intuizioni di questo pensatore sulla corporeità non sono certo sistematiche ma, come si è mostrato, non si tratta semplicemente di immagini isolate. Da un lato l'analisi dell'immaginazione corporea, e delle esperienze associate, permette di individuare alcune strutture antropologiche fondamentali; dall'altro consente di accedere a una dimensione più profonda dell'esperienza umana, che confina con quella animale. In entrambi i casi non si tratta di un discorso classificabile all'interno di discipline quali l'antropologia filosofica o la filosofia dell'animalità, quanto piuttosto di riflessioni su specifiche dimensioni dell'esperienza. Queste riflessioni legate alla corporeità presentano però spunti filosofici di ampia portata, proprio per il fatto di essere sempre contestualizzate, non derivate da una riflessione propriamente gnoseo-

⁵⁵ Cfr. Bachelard, G., *La poetica dello spazio*, cit., pp. 130-134. Cfr. Younés, C., *La métaphore de la maison chez Gaston Bachelard*, in J.-J. Wunenburger (éd.), *Gaston Bachelard. Science poétique, une nouvelle éthique*, Paris, Hermann, 2013, pp. 145-147.

⁵⁶ Cfr. Bachelard, G., *La poetica dello spazio*, cit., pp. 141-144.

⁵⁷ Sul rapporto tra immagini e percezione Cfr. Popa, D., *op. cit.* e Rodrigo, P., *op. cit.*, pp. pp. 45-55.

logica, bensì sulla base di situazioni analizzate nella loro dimensione empirico-fenomenologica: in questo senso il breve confronto con la filosofia di Husserl ha dimostrato come vi siano significative differenze metodologiche, sullo sfondo di alcune convergenze. È importante ribadire che non si intende in alcun modo ridurre la funzione dell'immaginazione nell'opera di Bachelard all'identificazione di strutture dell'esperienza, né tantomeno sostenere che essa si riduca a un discorso sulla corporeità. Più limitatamente risulta evidente dalla lettura dei testi che questa area tematica della riflessione di Bachelard merita un'attenzione specifica: meriterebbe di essere messa in stretta connessione con la riflessione sulle molteplici dimensioni dell'abitare in Bachelard, riflessione strategica in ottica ecologica e ambito di riflessione che di solito tende a sottovalutare il portato creativo e al contempo costitutivo dell'immaginazione. Nel vasto campo aperto dall'ibridazione tra fenomenologia e filosofia del vivente Bachelard occupa una posizione atipica, ma certamente ricca e originale.

Marco Dal Pozzolo
 Université de Bourgogne, Dijon
 mdp.dalpozzolo@gmail.com

Bibliografia

- Alison, A., *Épistémologie et esthétique de l'espace chez Gaston Bachelard*, Paris, Mimesis, 2019.
- Agamben, G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.
- Bachelard, G., *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 2000 [1938].
- Bachelard, G., *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1938, tr. it., *L'intuizione dell'istante. La psicoanalisi del fuoco*, A. Pellegrino e G. Silvestri, Dedalo, Bari, 2010.
- Bachelard, G., *L'eau et les rêves*, Paris, José Corti, 1941, tr. it., *Psicanalisi delle acque*, M. Cohen Hemsì e A. C. Peduzzi, Red, 2006.
- Bachelard, G., *L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, José Corti, Paris, 1943, tr. it., *Psicanalisi dell'aria*, Marta Cohen Hemsì, Milano, Red, 2007.
- Bachelard, G., *La Terre et les Rêveries du repos*, Paris, José Corti, 1946, tr. it., *La terra e il riposo*, M. Citterio e A. C. Peduzzi, Milano, Red, 2007.
- Bachelard, G., *La Poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1957, tr. it., *La poetica dello spazio*, E. Catalano, Bari, Dedalo, 2006.
- Bachelard, G., *La Poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1960, tr. it., *La poetica della rêverie*, G. Silvestri Stevan, Bari, Dedalo, 2008.
- Barsotti, B., *Bachelard critique de Husserl*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- Bekoff, M., *The emotional lives of animals*, San Francisco, New world library, 2008.
- Berque, A., *Écoumène, introductions à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2009.
- Bonincalzi, F., *Bachelard et l'anthropologie de la verticalité*, «Cahiers Bachelard», n. 12, pp. 155-170.
- Burgat, F., *Une autre existence. La condition animale*, Paris, Albin Michel, 2012.
- Buse, I., *Gaston Bachelard, une poétique de la lecture*, Paris, L'Harmattan, 2014.
- Cabestan, F., *La constitution de l'animal dans les Ideen*, «Alter. Revue de phénoménologie», n. 3/1995, pp. 39-79.
- Cimatti, F., *Filosofia dell'animalità*, Roma-Bari, Laterza, 2013.
- Depraz, N., *Y a-t-il une animalité transcendente*, «Alter. Revue de phénoménologie», n. 3/1995, pp. 81-110.
- Gosvig-Olesen, S., *Bachelard phénoménologue*, «Cahiers Bachelard», n. 8, 2007, pp. 33-44.

- Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Halle, Niemeyer, 1913, tr. it., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo. Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione. Libro terzo. La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*, V. Costa, Torino, Einaudi, 2002.
- Husserl, E., tr. fr., *Le monde et nous. Le monde environnant des hommes et des bêtes*, «Alter. Revue de phénoménologie», n. 3/1995, pp. 189-219.
- Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag, Nijhoff, 1991 [1931], tr. fr., *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, M. De Launay, Paris, Vrin, 1994.
- Husserl, E., tr. fr., *Phénoménologie statique et génétique*, «Alter. Revue de phénoménologie», n. 3/1995, pp. 167-187.
- Iofrida, M., *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Macerata, Quodlibet, 2019.
- Lestel, D., *Nous sommes les autres animaux*, Fayard, Paris, 2019.
- Marchesini, R., *Etologia filosofica*, Milano, Mimesis, 2016.
- Nagel, T., *What Is It like to Be a Bat?*, «The philosophical Review», vol. 83, n. 4, 1974, pp. 435-450.
- Pelluchon, C., *Éthique de la considération*, Paris, Seuil, 2018.
- Pelluchon, C., *Les nourritures. Philosophie du corps*, Paris, Seuil, 2020.
- Pierron, J.-P., *Les imaginaires du sang. Lecture Bachelardienne d'un liquid élémental*, «Cahiers Bachelard», n. 8, 2006.
- Pierron, J.-P., *L'imagination poétique du « pays »*. *Gaston Bachelard et la géopoétique*, «Cahiers Bachelard», n. 12, 2012, pp. 223-238.
- Popa, D., *Imagination, imaginaire et réalité : Bachelard phénoménologue*, «Cahiers Bachelard», n. 12, 2012.
- Rodrigo, P., *Sartre et Bachelard. Variations autour de l'imagination matérielle*, «Cahiers Bachelard», n. 8, 2007.
- Safina, C., *Beyond Words: What Animals Think and Feel*, New York City, Henry Holt and Co, 2015; tr. it., *Al di là delle parole*, I. C. Blum, Milano, Adelphi, 2015.
- von Uexküll, J. J., *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Berlin, Springer, 1934, tr. it., *Ambienti animali e ambienti umani*, Marco Mazzeo, Macerata, Quodlibet, 2010.
- Wunenburger, J.-J., *Gaston Bachelard ou l'ambiguïté de la métaphore*, «Cahiers Gaston Bachelard», 2004, pp. 206-214.
- Wunenburger, J.-J. (éd.), *Gaston Bachelard. Science et poétique, une nouvelle éthique*, Paris, Hermann, 2013.
- Younés, C., *La métaphore de la maison chez Gaston Bachelard*, in J.-J. Wunenburger (éd.), *Gaston Bachelard. Science poétique, une nouvelle éthique*, Paris, Hermann, 2013.

Elodie Hotton

Éthique, poétique et esthétique d'un réenchantement du monde : Du bonheur d'habiter la maison au bonheur d'habiter le monde

Introduction

Dans *La poétique de l'espace*, Gaston Bachelard raconte sa « peur de faire peur »¹ quand il découvrait, enfant, un nid. L'homme y est en effet défini comme « l'être qui a perdu la confiance des oiseaux »². Néanmoins, procédant avec prudence et prenant son temps, Bachelard réussit finalement à s'approcher du nid sans effrayer l'oiseau. Il nous semble dès lors que l'homme pourrait regagner la confiance perdue des oiseaux par la voie d'une éthique qui engagerait l'homme à bien agir vis-à-vis des autres êtres vivants et peut-être, par extension, de la nature.

Il nous semble que nous puissions envisager, d'après nos lectures bachelardiennes, une voie éthique qui serait guidée par le réenchantement poétique et esthétique du monde habité. Nous souhaitons traiter de ce réenchantement, consécutif à la prise au sérieux et à la reconnaissance d'une valeur particulière aux rêveries cosmiques paisibles. La tranquillité et le bien-être de la rêverie de la maison s'étendent et se propagent ensuite au monde. La topophilie bachelardienne nous semble aller de la joie d'habiter la maison – dans la mesure où, pour Bachelard, tout espace habité porte en lui l'essence de la maison – au bonheur cosmique d'être un habitant du monde. Bien habiter sa demeure grâce à la rêverie poétique permet, selon nous, de bien habiter le monde, c'est-à-dire, à la fois, de bien y vivre et de bien y agir. Le retrait dans un coin du monde nous apparaît donc comme une étape préliminaire et nécessaire pour retrouver l'émerveillement de l'enfance devant le monde. En définitive, nous pensons qu'il serait possible, en suivant Bachelard, de regagner la confiance perdue des oiseaux grâce au réenchantement poétique, esthétique et éthique du monde qu'on gagne à le rêver en habitant bienheureux.

Nous étudierons tout d'abord la phénoménologie des images de l'habiter afin de découvrir les racines de l'émerveillement bachelardien pour les lieux dans lesquels les êtres vivants peuvent se blottir. Puis, nous entrerons plus en détails dans

¹ Bachelard, G., *La poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018, p. 96.

² *Ibidem*.

les rêveries enchantées de l'habiter qui préparent le réenchantement poétique et esthétique du monde. Nous nous intéresserons ensuite à la voie éthique ouverte par le bien-être dans la rêverie qui nous entraîne à bien vivre et agir dans le monde. Enfin, nous verrons comment, en suivant l'exemple bachelardien, l'homme pourrait regagner la confiance perdue des oiseaux.

La phénoménologie des images de l'habiter : à la recherche du germe onirique du bonheur d'habiter

L'œuvre bachelardienne comporte deux versants, celui de la philosophie des sciences et celui de la philosophie de la poésie. Dans l'introduction de *La poétique de l'espace*, Bachelard les sépare si nettement qu'un philosophe formé à la philosophie des sciences doit « oublier son savoir, rompre avec toutes ses habitudes de recherches philosophiques s'il veut étudier les problèmes posés par l'imagination poétique »³. Bachelard étudie des images poétiques dans ses deux *Poétiques* et la phénoménologie, au sens bachelardien, serait la méthode adéquate à cet objet car elle le prendrait vraiment au sérieux. Bachelard défend ainsi une lecture sérieuse de ce que psychologues, philosophes et critiques littéraires dénigrent en le ramenant au pur jeu de l'imagination et il explique qu'il faut, au contraire, prendre au sérieux toutes les images poétiques, même les plus excessives ou exagérées. Certes, il pense que « [c]es images vont trop vite, vont trop loin »⁴, mais il est aussi sensible à la manière dont ces images nous invitent à rêver et il veut leur donner une dignité philosophique. Peu importe que les images soient vraies ou réelles, « elles sont »⁵. Les désigner comme excessives constitue même une méthode décisive pour la phénoménologie des images car elles révèlent davantage en accentuant, par exemple, la dialectique du grand et du petit⁶. Finalement, ces images excessives sont peut-être celles qui permettent le mieux au lecteur de continuer la rêverie car « nous sommes sûrs, avec une image "exagérée", d'être dans l'axe d'une imagination autonome »⁷, c'est-à-dire d'être libérés de la pensée. En définitive, l'excessivité de l'image libère des réalités strictement visuelles.

Plus encore, Bachelard appelle de ses souhaits une « phénoménologie sans phénomènes »⁸, qui serait une région de la phénoménologie, peut-être inatteignable, mais dont il souhaite s'approcher. Le phénoménologue devrait, selon Bachelard, revivre la conscience imaginante du poète, vivre la production de l'image par l'imagination telle que l'a vécue le poète, et non pas décrire les phénomènes de l'imagination comme des images stabilisées, achevées. Il faudrait

³ *Ibid.*, p. 1.

⁴ *Ibid.*, p. 143.

⁵ *Ibid.*, p. 164.

⁶ *Ibid.*, p. 111.

⁷ *Ibid.*, p. 149.

⁸ *Ibid.*, p. 169.

ainsi faire la phénoménologie de « l'homme à la loupe »⁹, c'est-à-dire du botaniste qui voit l'absolue nouveauté du monde sous sa loupe. « L'homme à la loupe barre – bien simplement – le monde familier. Il est regard frais devant objet neuf. La loupe du botaniste, c'est l'enfance retrouvée »¹⁰. Il faudrait retrouver l'émerveillement naïf de l'enfant devant un monde nouveau, le détail qui invite l'enfant à rêver, le germe de l'image poétique. L'examen minutieux d'exemples littéraires variés permet alors, selon Bachelard, de saisir « des réalités de l'imagination »¹¹. L'imagination pour Bachelard est véritablement créatrice. Dès lors, la méthode pour étudier l'imagination doit prendre en compte la radicale nouveauté des images. Bachelard s'intéresse ainsi aux images absolues, primitives, qu'il oppose aux images post-idéatives, préparées par des pensées, venant illustrer ou soutenir des idées. Il souhaite étudier l'imagination en tant que « faculté de base »¹², antérieure à la pensée. Selon lui, en effet, l'imagination serait antérieure à la perception. Ce qui l'intéresse, ce sont donc les images productrices, créatrices, et non les images reproductrices, relatives à quelque chose d'extérieur¹³. Ainsi, Bachelard distingue radicalement l'image créatrice, « donatrice d'être »¹⁴, de la « simple métaphore »¹⁵, qui est toujours relative à quelque chose d'extérieur au psychisme, qu'elle vient exprimer.

Les images primitives *retentissent* en nous, au sens théorisé par Eugène Minkowski, et « nous appelle à un approfondissement de notre propre existence »¹⁶. La notion de retentissement s'oppose aux résonances, dont il est toutefois la condition¹⁷. Lorsqu'on lit un poème et qu'on dit que « ça nous parle », alors le poème résonne en nous, fait écho à certains éléments de notre passé par exemple. En revanche, le poème retentit en nous quand *nous parlons le poème*, quand nous vivons l'image dans toute sa primitivité, et non plus quand *le poème nous parle*. Alors que les résonances sont éparées et nous rappellent des éléments du passé, le retentissement a une unité ontologique et nous appelle à approfondir notre propre existence. L'image poétique retentit pour le lecteur lorsque ses yeux quittent la page, cessent de lire et poursuivent la rêverie. Le retentissement « rend à l'être l'énergie d'une origine »¹⁸ parce qu'il nous émerveille, nous rend à la primitivité de l'image.

Pour singulier que soit le trait évoqué, s'il a le signe de la primitivité de l'enfance, il réveille en nous l'archétype de l'enfance. L'enfance, somme des insignifiances de l'être

⁹ *Ibid.*, p. 145.

¹⁰ *Ibid.*, p. 146.

¹¹ *Ibid.*, p. 148.

¹² *Ibid.*, p. 142.

¹³ Se distinguant alors de J.-P. Sartre, qui était le seul philosophe à proposer une phénoménologie de l'imagination dans *L'Imaginaire*, publié en 1940.

¹⁴ *Ibid.*, p. 80.

¹⁵ *Ibid.*, p. 16.

¹⁶ *Ibid.*, p. 6.

¹⁷ *Ibid.*, p. 7 : « C'est après le retentissement que nous pourrons éprouver des résonances, des répercussions sentimentales, des rappels de notre passé. »

¹⁸ *Ibid.*, p. 32.

humain, a une signification phénoménologique propre, une signification phénoménologique pure puisqu'elle est sous le signe de l'émerveillement. Par la grâce du poète nous sommes devenus le pur et simple sujet du verbe s'émerveiller.¹⁹

Ainsi, la phénoménologie des images de l'habiter consiste à retrouver les germes de la rêverie bienheureuse de l'habiter en étudiant et en revivant les images que nous proposent les poètes. Il ne s'agit pas, contrairement à la géographie ou à l'ethnographie, de décrire le pittoresque de différentes habitations, mais de chercher l'origine de la conscience du bien-être de l'habitant. « Sous cette variété [des types d'habitation], le phénoménologue fait l'effort qu'il faut pour saisir le germe du bonheur central, sûr, immédiat. Dans toute demeure, dans le château même, trouver la coquille première, voilà la tâche première du phénoménologue»²⁰.

Elodie Hotton

L'entreprise bachelardienne de faire une phénoménologie de l'imagination poétique nous invite donc à préciser quels sont les espaces habités dans la philosophie bachelardienne. Puisque « dans une recherche sur l'imagination nous devons dépasser les faits »²¹, les espaces habités ne sont pas seulement les espaces effectivement habités, mais aussi les espaces habités oniriquement, dans la rêverie diurne, qui n'est pas le rêve nocturne. En effet, la nuit, dans son sommeil, le rêveur est passif : endormi, il laisse le rêve le visiter²². Au contraire, dans la rêverie, le rêveur se repose, mais il ne dort pas. Même convaincu d'avoir vécu son rêve, le rêveur nocturne ne devrait pas affirmer l'identité du rêveur et du raconteur de rêves. « Le rêve de la nuit est un rêve sans rêveur»²³. Au contraire, dans ses rêveries, le rêveur garde assez de conscience pour pouvoir énoncer le « *cogito* du rêveur », à savoir : « c'est moi qui rêve la rêverie»²⁴. Ce *cogito* s'accompagne immédiatement d'un *cogitatum*, d'un objet rêvé, et le phénoménologue de l'imagination se donne pour tâche d'étudier cette intentionnalité. Ainsi, Bachelard s'intéresse non seulement aux valeurs positives de protection et d'intimité des habitations, mais aussi et surtout aux valeurs imaginées qui s'y attachent et déplacent les faits. C'est pourquoi le nid, par exemple, peut paraître le plus sûr des abris malgré son apparence précaire, parce qu'il invite à une rêverie du repos bien couvé²⁵.

¹⁹ Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017, p. 109.

²⁰ Bachelard, G., *La poétique de l'espace*, cit., p. 24.

²¹ *Ibid.*, p. 55.

²² Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, cit., p. 10 : « "Un rêve me visita." Voilà bien la formule qui signe la passivité des grands rêves nocturnes. »

²³ *Ibid.*, p. 20.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ Bachelard, G., *La poétique de l'espace*, cit., p. 103 : « La vie commence pour l'homme en dormant bien et tous les œufs des nids sont bien couvés. »

Le bonheur d'habiter : de la topophilie des lieux habités aux rêveries émerveillées de la maison

La « topophilie » (« amour des lieux »), que le philosophe évoque dans *La poétique de l'espace*²⁶, peut se définir par le fait d'aimer des espaces, même si Bachelard ne nourrit pas la même affection pour tous. En réalité, il nous semble qu'il s'agirait surtout d'une topophilie des lieux habitables, c'est-à-dire des lieux dans lesquels on peut se blottir. Dans ce même ouvrage, Bachelard étudie donc différents espaces – maison, nid, tiroir, etc. – qui sont tous habitables.

Les différents exemples de lieux qu'étudie Bachelard dans *La poétique de l'espace* ont pour fonction de révéler un même principe, une essence de la fonction d'habiter, des valeurs partagées. Les images de la maison, du nid, de la coquille ou encore du tiroir se recoupent parce qu'elles partagent toutes une même valeur : celle d'être un refuge paisible, accueillant, profond et intime. Dans le vocabulaire bachelardien, elles sont dites isomorphes, c'est-à-dire qu'elles sont des métaphores les unes des autres. C'est ce qui explique que, pour Bachelard, « tout espace vraiment habité porte l'essence de la maison »²⁷. Néanmoins, nous souhaitons mettre en évidence le fait que ces images ne sont pas strictement équivalentes en ce qu'elles révèlent toutes une caractéristique qui leur est propre. Il nous semble que l'image de la coquille, par exemple, ne convoque pas tout à fait les mêmes valeurs que l'image du nid. En effet, si le nid nous renvoie dans le texte bachelardien au berceau chaleureux de l'enfance bien couvée, la coquille comme image spiralaire nous invite davantage à penser un dynamisme.

Dans la rêverie, la maison est toujours le lieu dans lequel l'être peut bien se blottir. Selon Bachelard, la confrontation avec l'hostilité du monde n'est jamais première chronologiquement. À sa naissance, l'être est toujours *à l'intérieur* : l'enfant est dans son berceau et l'oisillon dans le nid. Ce n'est que plus tard que l'être sortira et découvrira l'univers menaçant qui entoure sa demeure natale. « L'être commence par le bien-être »²⁸. Dans la perspective bachelardienne du rêveur d'habitation, la demeure précède donc toujours l'univers. Cela peut nous paraître contre-intuitif car nous aurions plutôt tendance à considérer la maison, le nid ou la coquille comme des espaces déterminés faisant partie d'un monde qui leur pré-existerait. Mais, pour Bachelard, la demeure est une extension de l'être, un « non-moi mien »²⁹, dans la mesure où elle protège le moi contre le non-moi qui est à l'extérieur. Les murs de la maison constituent ainsi une sorte de limite protectrice entre le moi du dedans et le non-moi du dehors, entre l'intimité de l'être et l'extériorité du monde.

²⁶ *Ibid.*, p. 17.

²⁷ *Ibid.*, p. 24.

²⁸ *Ibid.*, p. 103.

²⁹ Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, cit., p. 12.

Cette expérience du bien-être n'est pas seulement première sur le plan de la réalité matérielle. Certes, pour Bachelard, la vie commence bel et bien dans un berceau, mais cette expérience primitive de l'être-bien appartiendrait bien plutôt à l'ordre du « temps immémorial »³⁰, c'est-à-dire un temps anonyme et collectif, et non individuel, qui s'appuie sur les explications jungiennes de l'inconscient collectif. Si la maison est toujours un grand berceau dans nos rêveries, c'est parce que ces rêveries sont antérieures à nos existences singulières. Évoquant les mythes, Bachelard s'émerveille : « en moi rêve donc une force rêvante, une force qui a rêvé jadis, dans des temps très lointains, et qui revient ce soir s'animer dans une imagination disponible ! »³¹. Nos rêveries puisent dans un vivier imaginaire collectif, dans un « patrimoine onirique commun de l'humanité »³² selon les termes de Julien Lamy, dans lequel le logement est le lieu du repos, de la tranquillité et du bonheur. Si la maison est si confortable, ce n'est pas uniquement parce qu'on y vit bien, mais c'est aussi parce que les poètes nous l'ont dit. Le monde de la rêverie est donc toujours d'emblée habité par les poètes et les rêveurs qui nous communiquent leurs rêveries. Dans le monde de la rêverie, qui se définirait chez Bachelard comme le monde de la solitude, le rêveur ne serait finalement pas si seul qu'on aurait pu le penser.

Réenchanter le monde grâce à la rêverie : de la rêverie de la maison à la rêverie cosmique

Rêver l'ailleurs du monde, c'est quitter la chambre : « toujours *on part* »³³. On a alors toujours pour but d'y revenir, comme le dit le poète Victor Ségalen, cité par Bachelard³⁴. Mais cet ailleurs est toujours confortable, car il se trouve investi par la rêverie du bonheur de la chambre. Le monde rêvé est donc habitable parce que le rêveur rêve bien dans sa chambre. La rêverie est toujours « conscience de bien-être »³⁵ et la rêverie cosmique « nous fait habiter un monde »³⁶, c'est-à-dire que le monde rêvé devient un chez soi, « un *chez soi* en expansion, l'envers du *chez soi* de la chambre »³⁷. Pour Bachelard, dans la rêverie, « tout est accueil »³⁸ : le monde rêvé perd ses fonctions du contre. Il n'est pas un non-moi, mais un chez moi en expansion.

³⁰ *Ibid.*, p. 165.

³¹ Bachelard, G., *L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, Le Livre de Poche, 2007, p. 285.

³² Lamy, J., « Bachelard et la tradition des "exercices spirituels" », in Jean-Jacques Wunenburger (ed.), *Gaston Bachelard : Science et poétique, une nouvelle éthique ?*, Paris, Éditions Hermann, 2013, pp. 337-375, p. 361.

³³ Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, cit., p. 152.

³⁴ *Ivi*: « Victor Ségalen, le poète du voyage, disait que la chambre c'est "le but du revenir". » (référence citée par Bachelard : « Victor Ségalen, Équipée, *Voyage au pays du réel*, Paris, Plon, 1929, p. 92 »).

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibid.*, p. 144.

Habitant vraiment tout le volume de son espace, l'homme de la rêverie est de toute part dans son monde, dans un dedans qui n'a pas de dehors. Ce n'est pas pour rien qu'on dit communément que le rêveur est plongé dans sa rêverie. Le monde ne lui fait plus vis-à-vis. Le moi ne s'oppose plus au monde. Dans la rêverie, il n'y a plus de non-moi. Dans la rêverie, le non n'a plus de fonction : tout est accueil.³⁹

Pour Bachelard, dire que le monde est accueillant revient à dire que l'être et le monde ne sont pas antagonistes, comme ils l'étaient – en tant que moi et non-moi – pour les métaphysiciens de l'être-jeté-dans-le-monde. « Quand s'assouplit la dialectique du moi et du non-moi, je sens les prairies et les champs avec moi, dans l'avec-moi, l'avec-nous »⁴⁰. L'être et le monde sont intimement liés au sein d'un *cogito* reformulé comme *cogito* de la rêverie : « je rêve le monde, donc le monde existe comme je le rêve »⁴¹. Adhérer au monde signifie que l'univers a perdu toutes ses fonctions du contre. Certes, on peut lire, dans *La Terre et les rêveries de la volonté*, « la volonté d'affrontement de l'homme méditant devant un univers infini »⁴², mais Bachelard parle dans ses *Poétiques* « d'une participation plus détendue aux images de l'immensité, un commerce plus intime du petit et du grand »⁴³. Nous trouvons donc ces deux perspectives, celle d'une adhésion au monde et celle d'un affrontement avec le monde, dans la philosophie bachelardienne. Mais ces deux voies sont parallèles, elles ne se croisent pas, parce qu'elles ne sont pas empruntées par le même type d'homme. Il n'y a de place pour l'hostilité du monde que dans l'existence de l'homme dans le monde, pas dans ses rêveries. Il nous semble que le mouvement de repli dans l'intimité de la demeure n'engage pas un rejet définitif du monde. Bien au contraire, ce mouvement est nécessaire pour l'être afin de pouvoir pleinement adhérer au monde. L'être bien blotti peut bien rêver, et en rêvant bien, il peut adhérer au monde.

La rêverie nous libère du réel. Elle accorde des « vacances d'irréalité »⁴⁴ à l'être et, ce faisant, elle est bénéfique pour la vie active et réelle. Le terme « vacances » nous semble particulièrement intéressant car il exprime, d'une part, qu'il s'agit d'une parenthèse hors du cours régulier de la vie – l'homme s'échappe, dans ses rêveries, au règne de la raison qui reste le centre de gravité de sa vie – et, d'autre part, que cette parenthèse est bénéfique. Rappelons que la rêverie n'est pas le rêve et que seule la rêverie est véritablement reposante. Le sommeil ne permet pas à l'homme de se reposer : il « ne délasse que le corps »⁴⁵. Au contraire, dans la rêverie, l'homme jouirait d'une tranquillité vraiment reposante, qui délasserait non seulement son corps, mais aussi son esprit en le débarrassant des préoccupations

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Bachelard, G., *La poétique de l'espace*, cit., p. 172.

⁴¹ Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, cit., p. 136.

⁴² Bachelard, G., *La poétique de l'espace*, cit., p. 174.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Bachelard, G., *L'Eau et les Rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Librairie José Corti, 2001, p. 34.

⁴⁵ Bachelard, G., *La poétique de l'espace*, cit., p. 54.

de la vie quotidienne. « Faut-il ajouter que dans la rêverie poétique, triomphe de calme, sommet de la confiance au monde, on respire bien »⁴⁶. C'est seulement alors, dans cette rêverie tranquille, que le rêveur peut accéder aux bienfaits des rêveries cosmiques.

L'être gagne ainsi dans ses rêveries bien abritées la confiance d'être au monde. Les rêveries poétiques permettent la propagation « à partir du centre de notre intimité, des ondes de tranquillité qui iraient jusqu'aux limites du monde »⁴⁷. La topophilie bachelardienne nous semble donc parcourir le chemin allant de la joie d'habiter la maison au bonheur cosmique d'être un habitant du monde. En d'autres termes, c'est parce que la demeure protège notre intimité que nous pouvons nous ouvrir, confiants, au monde et que notre bien-être peut s'étendre en nous mettant sur la voie d'une éthique. Bien habiter sa maison – en particulier, grâce au concours des poètes – permet de mieux habiter le monde, car le bien-être de la demeure s'étend hors d'elle.

Elodie Hotton

Vers une éthique : le bien-être dans la rêverie nous entraîne à bien vivre et agir dans le monde

Par éthique, nous entendrons la discipline de soi qui pousse au dépassement de soi. En effet, sur le plan de la philosophie bachelardienne de la rêverie poétique, il nous semble que Bachelard nous enjoint non seulement à rêver, mais surtout à *bien rêver*, et il nous semble qu'il nous appelle aussi, par le biais de la rêverie bien-faisante, à *bien vivre*.

Nous avons commencé à apercevoir certains bienfaits de la rêverie poétique. Nous voudrions à présent mettre à l'épreuve l'idée d'une éthique, voire d'une sagesse, bachelardienne. Nous resterons dans le cadre des analyses poétiques de Bachelard qui nous ont guidées jusqu'à présent. Nous nous en tiendrons donc au plan de la rêverie, et en particulier de la rêverie poétique, qui nous a intéressés jusqu'ici. Nous ne prétendons donc pas dresser ici un tableau complet de ce que pourraient être les orientations éthiques de Bachelard. Cette précaution liminaire prend toute son importance dans la mesure où l'on rappelle l'existence des deux plans de la vie – celui de la science et celui de la poésie, ou, pour le dire autrement, le règne de l'homme diurne et celui de l'homme nocturne – dont Bachelard refuse la synthèse⁴⁸. Irréductibles l'un à l'autre, complémentaires, mais antagonistes, les deux versants de la philosophie bachelardienne doivent être envisagés dans leur alternance. Ainsi, puisque l'œuvre bachelardienne est plurielle, si l'idée d'une sagesse bachelardienne venait à être vérifiée, il ne faudrait pas en réduire le pluralisme.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 156.

⁴⁷ Bachelard, G., *La poétique de l'espace*, cit., p. 103.

⁴⁸ Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, cit., p. 45 : « Ce n'est pas moi non plus qui tenterai d'affaiblir par des transactions confusionnelles la nette polarité de l'intellect et de l'imagination ».

Mais il convient, tout d'abord, de vérifier le bien-fondé d'une lecture éthique des ouvrages bachelardiens consacrés à l'imagination. En effet, Bachelard n'a pas écrit d'ouvrages proprement éthiques et il ne traite jamais directement des questions éthiques. La première difficulté que nous rencontrons consiste donc à justifier l'application d'outils de lecture appartenant au domaine éthique aux textes d'un philosophe qui avoue laisser de côté les « grandes valeurs morales qui dépassent le cadre de [son] modeste exposé »⁴⁹. Il nous semble, à l'instar de Julien Lamy dans son article sur « Bachelard et la tradition des “exercices spirituels” »⁵⁰, que la modestie revendiquée par Bachelard et le cadre de travail qu'il se donne – la philosophie des sciences dans l'exposé auquel nous avons fait référence – l'empêchent de traiter les grandes questions morales. Néanmoins, on trouve de nombreuses – mais dispersées – références à l'éthique tout au long de son œuvre, que nous mettrons en avant.

Ce que reproche finalement Bachelard aux philosophes, c'est leur excès de rationalisme qui oublie que l'homme n'est pas qu'un pur intellect, qu'il a aussi un corps et une âme. L'homme est un être pluriel : il y a l'homme de l'*animus* et l'homme de l'*anima*, selon les termes qu'emprunte Bachelard à Jung. L'homme qu'étudie Bachelard est l'homme concret, et cela signifie qu'il étudie l'homme dans son évolution. L'homme n'est pas un être figé. Il est un être dynamique. Il nous semble que la clé de compréhension de ce que serait une éthique bachelardienne tient dans ce caractère dynamique. Puisque l'homme est multiple, il doit suivre plusieurs voies morales, selon les différents moments du jour et de la nuit. Jean-Jacques Wunenburger parle ainsi d'une « éthique de l'alternance »⁵¹.

Nous nous intéressons ici au versant nocturne de l'éthique, à ce que serait une éthique de l'imagination. Cette « faculté la plus naturelle qui soit »⁵² donne à la volonté des images qui sont autant de nouvelles potentialités pour l'homme, lui permettant dès lors de se dépasser lui-même. Ainsi, selon Jean-Philippe Pierron, « la poétique est éthique en ce qu'elle tonalise et intensifie une existence »⁵³. La rêverie cosmique transforme le rêveur. Or le bien-être dans la rêverie cosmique est intimement lié au bien-être que l'homme ressent en tant qu'habitant de sa maison. Dès lors, nous pouvons dire que, pour Bachelard, la parole poétique ouvre un monde en même temps qu'elle le rend habitable.

⁴⁹ Référence donnée par Julien Lamy dans son article « Bachelard et la tradition des “exercices spirituels” » (*art. cit.*, p. 342) : « Gaston Bachelard. *L'Homme devant la science*. Neuchâtel : Éditions la Baconnière. 1952. P. 183. »

⁵⁰ Lamy, J., *op. cit.*

⁵¹ Wunenburger, J.J., « Une alternance éthique », in *Gaston Bachelard : Science et poétique, une nouvelle éthique ?*, cit., pp. 563-570.

⁵² Bachelard, G., *La poétique de l'espace*, cit., p. 202.

⁵³ Pierron, J.P., « Gaston Bachelard et les forces imaginantes de la morale », in *Gaston Bachelard : Science et poétique, une nouvelle éthique ?*, cit. p. 267-286, 274.

L'éthique bachelardienne n'est pas une éthique déontique, qui prescrit des règles et donne des limites à ce que l'homme devrait faire. Il s'agit plutôt d'une éthique exploratoire, qui ouvre des potentialités pour l'homme. L'éthique bachelardienne échappe à la dialectique entre norme et vertu dans la mesure où elle « [traque] de l'originaire»⁵⁴ et se situe, dès lors, en amont de cette opposition. La vie bonne est atteignable non pas en suivant des principes contraignants, mais en faisant l'expérience de la liberté ouverte par la multiplicité des potentialités de l'être. Nous pourrions donc dire que l'éthique bachelardienne est une éthique de l'ouverture : elle nous élargit, au contraire des éthiques normatives qui cherchent à nous limiter dans nos potentialités d'être et d'agir.

Nos recherches ont porté jusqu'à présent sur les rêveries tranquilles et paisibles car les rêveries de l'habiter sont de cet ordre. Cependant, nous ne devons pas perdre de vue que les « rêveries du repos » s'accompagnent des « rêveries de la volonté » : « car il faut aussi donner un destin de dehors à l'être du dedans. [...] Quoique nous centrons nos recherches sur les rêveries du repos, nous ne devons pas oublier qu'il y a une rêverie de l'homme qui marche, une rêverie du chemin»⁵⁵. Bachelard parle de cette ouverture à l'activité comme d'une « action salutaire»⁵⁶. L'éthique bachelardienne de l'homme concret ne doit pas oublier que « l'être du dedans » a toujours un « destin du dehors », c'est-à-dire que l'homme n'est pas seulement un rêveur, mais qu'il est aussi un travailleur. Nous souhaitons donc établir un lien entre le bien vivre dans la demeure et le bien agir dans le monde. En effet, « l'espace appelle l'action, et avant l'action l'imagination travaille. Elle fauche et laboure. De toutes ces actions imaginaires, il faudrait dire le bienfait»⁵⁷.

Il nous semble que la verticalité, dimension qualifiante de l'habiter, peut ainsi apparaître comme « un axe de redressement moral»⁵⁸, qui est un axe dynamique. Cette moralisation de la verticalité est un lieu commun, que Bachelard reprend également. En effet, pour le penseur de *L'Air et les Songes*, « toute valorisation est verticalisation»⁵⁹ : « les images de la verticalité nous font entrer dans le règne des valeurs»⁶⁰. Dès lors, toute moralisation est verticalisation : « on ne peut se passer de l'axe vertical pour exprimer les valeurs morales»⁶¹. Or, la verticalité est une dimension qualifiante de la maison, qui s'organise autour de la polarité de la cave et du grenier, opposant « la rationalité du toit à l'irrationalité de la cave»⁶². L'axe

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Bachelard, G., *La poétique de l'espace*, cit., p. 29.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 30.

⁵⁸ Bonicalzi, F., « Bachelard et Heidegger : la demeure de l'éthique ». In *Cahiers Gaston Bachelard*, n°11, 2010, p. 131-150, p. 146.

⁵⁹ Bachelard, G., *L'Air et les Songes*, cit., p. 17.

⁶⁰ Bachelard, G., *La flamme d'une chandelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 57.

⁶¹ Bachelard, G., *L'Air et les Songes*, cit., p. 17.

⁶² Bachelard, G., *La poétique de l'espace* cit, p. 35.

vertical de la maison est doublement dynamique. Il va dans deux sens : celui de l'introspection – l'être plonge dans l'être obscur de la cave – et celui de la rationalisation – l'être s'élève à la clarté rationnelle du grenier. Ces deux directions sont complémentaires et également nécessaires : l'éthique bachelardienne ne se limitera pas à prôner la rationalisation parce que cette dernière ne concerne que l'*animus* et que l'éthique de l'homme concret ne mettra pas de côté l'*anima*. De la même manière qu'il y a une bonne manière de s'élever à la rationalité – que Bachelard détaille, par exemple, dans *La Formation de l'esprit scientifique* –, il y a une bonne façon de plonger dans les profondeurs ouvertes par la rêverie.

La verticalité est une force dynamique. Bachelard évoque ainsi une « énergie de verticalité »⁶³. La rêverie heureuse, même reposante, active en réalité la volonté. « Seule l'imagination dynamique peut nous donner d'adéquates images du vouloir »⁶⁴. En imaginant des potentialités, l'être donne des images à sa volonté. L'imagination soutient la volonté. Imagination et volonté ne s'opposent donc pas chez Bachelard, contrairement à ce qu'on peut avoir tendance à penser d'ordinaire. Imaginer, pour Bachelard, ce n'est pas fuir la réalité.

L'imagination, dans ses vives actions, nous détache à la fois du passé et de la réalité. Elle ouvre sur l'avenir. À la *fonction du réel*, instruite par le passé, telle qu'elle est dégagée par la psychologie classique, il faut joindre une *fonction de l'irréel* tout aussi positive, comme nous nous sommes efforcé de l'établir dans des ouvrages antérieurs. Une infirmité du côté de la fonction de l'irréel entrave le psychisme producteur. Comment prévoir sans imaginer ?⁶⁵

Puisque l'imagination est ici définie comme engageant le psychisme producteur, elle est donc une force énergétique, qui met l'être en mouvement. Elle est tournée vers l'avenir, vers l'action à réaliser : « en rêvant, [l'être] donne un avenir à son action »⁶⁶. Dès lors, en reprenant les termes de Jacques Gagey, « jamais la vraie poésie n'est source d'un narcissisme stérile, repli sur soi dans une intimité paresseuse, elle est source d'extraversion »⁶⁷.

Or, au sein de l'imagination, l'orientation morale se distingue, selon Bachelard, car l'imagination morale est « l'imagination la plus efficiente »⁶⁸. L'imagination dynamique prépare ainsi la moralisation de l'être. La poétique de la rêverie a des tâches à accomplir qui ne relèvent pas uniquement du repos bénéfique de la rêverie paisible. Certaines de ces tâches ont au contraire pour but d'exalter l'être, c'est-à-dire d'intensifier son existence dans le monde. La rêverie doit, en effet :

⁶³ Bachelard, G., *La flamme d'une chandelle*, cit., p. 36.

⁶⁴ Bachelard, G., *L'Air et les Songes*, cit., p. 192.

⁶⁵ Bachelard, G., *La poétique de l'espace*, cit., p. 16 : nous tenons à souligner que le pronom « nous » est ici un « nous de modestie », désignant Bachelard, d'où l'accord sylleptique au singulier.

⁶⁶ Bachelard, G., *La Terre et les rêveries du repos*, Paris, Librairie José Corti, 2010, p. 1.

⁶⁷ Gagey, J., *Gaston Bachelard ou la conversion à l'imaginaire*, Paris, Éditions Marcel Rivière et Cie, 1969, p. 229.

⁶⁸ Bachelard, G., *L'Air et les Songes*, cit., p. 186.

[...] déterminer des consolidations des mondes imaginés, développer l'audace de la rêverie constructrice, s'affirmer dans une bonne conscience de rêveur, coordonner des libertés, trouver du vrai dans toutes les indisciplines du langage, ouvrir toutes les prisons de l'être pour que l'humain ait tous les devenir.⁶⁹

Comment l'homme pourrait-il regagner la confiance perdue des oiseaux ? L'exemple bachelardien

Elodie Hotton

Les valeurs de l'espace habité – protection et intimité – donnent à l'habiter toute sa valeur, à la fois du point de vue de l'habitant qui vit le bonheur d'habiter, et du point de vue de celui qui contemple un espace habité. Le nid et la coquille habités reçoivent, chez Bachelard, la qualification d'objets mixtes, à la fois sujets et objets, car « ils ont, comme nous, par nous, pour nous, une intimité »⁷⁰. L'espace habité est plus – « vaut » plus – qu'un espace vide. Il engage dès lors une éthique particulière. Par exemple, l'homme ne devrait pas prendre dans sa main un nid encore habité. Quand bien même ses habitants n'y seraient pas à cet instant précis, l'homme doit toujours respecter l'intimité du nid. En revanche, une fois tombé à terre, définitivement déserté, le nid a perdu ses valeurs de protection et d'intimité en même temps que ses habitants et l'homme a, dès lors, « le droit de le prendre dans la main, de l'effeuiller »⁷¹.

La phénoménologie philosophique du nid commencerait si nous pouvions élucider l'intérêt que nous prenons en feuilletant un album de nids, ou, plus radicalement encore, si nous pouvions retrouver notre naïf émerveillement quand jadis nous découvriions un nid. Cet émerveillement ne s'use pas. Découvrir un nid nous renvoie à notre enfance, à une enfance. À des enfances que nous aurions dû avoir. Rares sont ceux d'entre nous auxquels la vie a donné la pleine mesure de sa cosmicité.

Que de fois, dans mon jardin, j'ai connu la déception de découvrir un nid trop tard. L'automne est venu, le feuillage s'éclaircit déjà. À l'angle de deux branches, voici un nid abandonné. Ainsi, ils étaient là, le père, la mère et les petits et je ne les ai pas vus !⁷²

Cet extrait est particulièrement intéressant pour notre étude car il souligne à la fois la joie qu'a Bachelard, enfant, de découvrir un nid habité et la tristesse qui s'empare de lui quand il découvre un nid vide, ainsi que les bienfaits particuliers des rêveries d'enfance. Bachelard montre ici la voie d'une éthique qui réenchanterait le monde en ayant l'émerveillement naïf de l'enfance pour principe. L'homme serait plus heureux dans sa maison et dans le monde – et dès lors, serait en mesure de mieux les habiter – s'il retrouvait en lui le regard émerveillé de l'enfant. Il ne s'agit pas là seulement de retrouver en nous l'enfant singulier que nous avons été, « *notre* enfance ». Mais il s'agit aussi de retrouver, en nous,

⁶⁹ Gaston Bachelard, *La poétique de la rêverie*, cit., p. 136.

⁷⁰ Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, cit., p. 83.

⁷¹ *Ibid.*, p. 95.

⁷² *Ibidem.*

« *une* enfance ». Bachelard fait ici signe vers l'enfance immémoriale – sorte de réécriture de l'inconscient collectif de Jung – dans laquelle l'homme trouve la trace d'un émerveillement primitif devant le monde et, ici plus particulièrement, du monde habité.

Donnons encore un exemple du bonheur que Bachelard manifeste lorsqu'il décrit, au présent d'habitude et à la première personne du singulier, le souvenir personnel – non point unique mais répété – de ses découvertes de nids :

Je soulève doucement une branche, l'oiseau est là couvant les œufs. C'est un oiseau qui ne s'envole pas. Il frémit seulement un peu. Je tremble de le faire trembler. J'ai peur que l'oiseau qui couve sache que je suis un homme, l'être qui a perdu la confiance des oiseaux. Je reste immobile. Doucement s'apaisent – je l'imagine ! – la peur de l'oiseau et ma peur de faire peur. Je respire mieux. Je laisse retomber la branche. Je reviendrai demain. Aujourd'hui, une joie est en moi : les oiseaux ont fait un nid dans mon jardin.

Et le lendemain quand je reviens, marchant dans l'allée plus doucement que la veille, je vois au fond du nid huit œufs d'un blanc rosé. Mon Dieu ! Qu'ils sont petits ! Comme c'est petit un œuf des buissons !⁷³

Il nous semble que la rêverie poétique bachelardienne nous entraîne sur la voie à la fois esthétique et éthique d'un réenchantement du monde. Esthétique parce qu'elle rend le monde plus beau. Éthique parce qu'elle pourrait nous permettre de mieux habiter – et ainsi, de mieux vivre et agir – dans le monde. Dès lors, si l'homme pouvait retrouver son âme d'enfant et s'émerveiller à nouveau des richesses offertes par la contemplation du monde, peut-être qu'il ne serait plus « l'être qui a perdu la confiance des oiseaux » ? Cette expression indique bien que l'homme n'a pas été de tout temps cet être auquel les oiseaux ne font pas confiance. Dès lors, la confiance pourrait-elle être retrouvée ? Peut-être pourrions-nous élargir les bienfaits de la rêverie poétique, de cette rêverie qui unit l'habitant rêveur au monde qui s'étend hors de sa maison, aux autres êtres peuplant le monde, voire à la nature ? En se rendant disponible, en prenant le temps de s'extraire des préoccupations quotidiennes et de rêver éveillé, en ajoutant à sa perception du monde la contemplation sereine et tranquille du monde rêvé, l'homme apprendrait à suivre la prudence et le respect dont Bachelard fait montre lorsqu'il contemple un nid dans son jardin. Ayant « peur de faire peur »⁷⁴, il procède avec précaution. Délicatement, il soulève une branche. Le nid sera toujours là demain : il reviendra. Le lendemain, il marche encore plus doucement et semble ainsi gagner suffisamment la confiance des oiseaux pour pouvoir contempler les œufs, « au fond du nid »⁷⁵, bien protégés dans l'intimité qu'il couve et cache.

⁷³ *Ibid.*, p. 95-96.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 96.

⁷⁵ *Ibidem.*

Conclusion

Retrouver le regard frais et neuf de « l'homme à la loupe »⁷⁶, c'est-à-dire du botaniste qui voit l'absolue nouveauté du monde sous sa loupe, et l'émerveillement naïf de l'enfant devant les richesses du monde permettrait aux hommes de mieux rêver le monde et, dès lors, de mieux l'habiter. En effet, l'imagination n'est pas une fuite du rêveur devant la réalité hostile : les vacances d'irréalité qu'elle lui offre sont la condition nécessaire à son bien-être et même à son mieux-être dans le monde. L'imagination morale, guidée par les rêveries poétiques de l'habiter, entraîne la volonté et l'action dans le monde réel. En conclusion, rêver plus et rêver mieux le monde engagerait l'homme à mieux y vivre et agir pour ainsi espérer, peut-être, regagner la confiance des oiseaux.

Elodie Hotton

Elodie Hotton

École Normale Supérieure de Lyon
elodie.hotton@ens-lyon.fr

Bibliographie

1) Textes

Bonicalzi, F., *Bachelard et Heidegger : la demeure de l'éthique*, « Cahiers Gaston Bachelard », n° 11, 2010, p. 131-150.

Lamy, J., *Le berceau de la maison : la critique bachelardienne de l'« être jeté dans le monde*, « Revista Ideação », vol. 2, n° 25, 2012, téléchargé le 15/08/19.

Lapoujade, M. N., *Autour d'une poétique de l'espace et du temps : « l'habiter » et « le temporaliser »*, « Cahiers Gaston Bachelard », n° 2, 1999, p. 119-127.

Paquot, Th., *La maison de Bachelard*, « Cahiers Gaston Bachelard », n° 4, 2001, p. 166-174.

Wunenburger J.-J. (ed.), *Gaston Bachelard : Science et poétique, une nouvelle éthique ?*, Paris, Éditions Hermann, 2013.

2) Thèses et mémoires de recherche

Aguilar Rocha, I. S., *La casa, el sí mismo y el mundo: un estudio a partir de Gaston Bachelard*, thèse de doctorat en philosophie sous la direction de Josep Maria Esquirol Calaf (Université de Barcelone, Espagne), 2012, téléchargée le 20/02/19.

De Witte, M., *La maison onirique de Gaston Bachelard. Création, action et pratique de l'image*, mémoire de recherche en philosophie (Université de Liège, Belgique), téléchargé le 10/03/19.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 145.

Layla Raïd

Célébrer la puissance du lieu.

De Gaston Bachelard à Val Plumwood

Le monde veut être vu : avant qu'il y eût des yeux pour voir, l'œil de l'eau, le grand œil des eaux tranquilles regardait les fleurs s'épanouir.

Bachelard, *Le droit de rêver*, p. 37.

1. Introduction

As dusk gathers beyond my desk and the light glows green, the forest around me becomes alive with a sublime and delicate sound like the chiming of countless little silver bells. The sound is almost the only sound to human senses of the innumerable tiny rainforest tree crickets who rub their wings and legs together to make it. It evokes the enchantment of late summer in the cool, misty mountain forest of my Australian home more richly and sensually than any human description, any photograph, map or calendar.¹

Ainsi commence la description par Val Plumwood² du crépuscule qui tombe sur sa montagne, en Nouvelle-Galles du Sud³. Cette description appartient au dernier livre de la philosophe australienne, *Environmental Culture*. Si l'objet principal du livre est une critique écologique de la raison moderne, il pose aussi les éléments d'une spiritualité écologique : une spiritualité matérialiste du lieu, selon ses termes, que Plumwood développe sur le fondement d'une éthique interspéciste et dialogique.

¹ Plumwood, V. *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*, London, Routledge, 2002, p. 230.

² Pour une présentation de la philosophie écoféministe de Plumwood, cf. Raïd, L., *Val Plumwood : la voix différente de l'écoféminisme*, « Cahiers du Genre », 59/2, 2015, pp. 49-72.

³ Les récents incendies qui ont ravagé l'Australie ont touché la montagne, qui a cependant été relativement préservée. Cf. le bulletin publié sur le site de la revue *Plumwood Mountain* le 19 janvier 2020 : <https://plumwoodmountain.com/2020/01/19/wildlife-plumwood-mountain-and-the-currowan-fire/>

Or cette description du crépuscule se distingue, par rapport au reste de l'ouvrage, dont le style est académique, par un changement d'écriture. Plumwood n'offre pas en général, dans ce livre, ses propres émotions comme matière pour la réflexion philosophique. Ici, cependant, sa prose devient personnelle : elle exprime la magie de la forêt au crépuscule, telle qu'elle la regarde, et surtout l'entend et l'écoute depuis son bureau. On imagine, à travers son évocation, sa multitude d'habitants s'animer le soir, et, dans le même mouvement, on perçoit l'émerveillement de la philosophe devant le chant « sublime et délicat » de la forêt, et son amour pour ce lieu.

Quelle forme d'écriture a le pouvoir de nous faire partager une émotion intense pour un lieu dont nous n'avons aucune expérience, et que nous ne pouvons qu'imaginer ? C'est le pouvoir de l'écriture poétique. Si Plumwood est philosophe et non poétesse, elle recherche cependant parfois une écriture qui dépasse la seule référence aux choses par l'intermédiaire d'un concept (« le crépuscule dans la forêt pluviale australienne »), et qui les rende présentes à son lecteur, parlant à la fois à notre imagination et à notre sensibilité.

Une pensée écologique donnée est toujours enracinée dans un écosystème particulier, voire associée à des lieux précis, si bien qu'elle est confrontée à la tâche, difficile dans le style académique, de rendre visible cet enracinement, et de rendre ces lieux présents à l'imagination. Une manière d'y parvenir est de se fier à la puissance de l'écriture poétique, en déléguant aux poètes et en citant poésie, roman, chanson. Une autre est de tenter une écriture qui s'en rapproche au moins par certains aspects, en laissant de côté l'impersonnalité et l'abstraction académique, en exprimant l'expérience concrète, et en s'ouvrant, de manière plus ou moins consciente, à l'influence des poètes⁴. Plus généralement, la question est celle des enjeux d'écriture d'une pensée philosophique du lieu : quelles formes d'écriture doit-elle privilégier, à quels moments de l'argumentation ? Quand doit-elle demander aux arts, et plus spécifiquement, à la poésie de reprendre le flambeau, et sous quelle forme de reprise ?

Cette question du travail stylistique de la philosophie environnementale remet en cause la division moderne entre poésie et philosophie, entre chant et rationalité. Nous proposons de prolonger le geste de Plumwood en ouvrant le dialogue avec la philosophie de Gaston Bachelard, confrontée, avant le développement de la pensée écologique, à la même question de l'articulation de la poésie et de la connaissance rationnelle : une articulation qui est devenue écologiquement nécessaire, mais qui, si elle doit être rationnellement sanctionnée, demande une modification majeure de ce que nous appelons du nom de raison.

⁴ Par exemple, Plumwood cite, dans *The Eye of the Crocodile*, [Lorraine Shannon (ed.), Canberra, Australian National University Press, 2013] le poète américain Gary Snider (p. 35), ou encore Henry David Thoreau (p. 30).

2. Val Plumwood et Gaston Bachelard

Affronter cette question revient à résister à un pan important de la tradition occidentale pour laquelle l'abandon du lieu et de son chant est une condition d'appartenance, une marque de modernité scientifique. C'est donc vers les marges critiques de cette tradition qu'il convient de se tourner. Rappelons que les premières pensées américaines de la nature se sont construites à partir de l'association étroite de la philosophie et de la littérature : Leopold, Thoreau, Emerson sont des écrivains de la nature, qui la disent en première personne. C'est seulement dans un deuxième temps, à partir des années 1950, que la philosophie environnementaliste américaine s'est construite autour d'un style académique plus impersonnel, avec comme arrière-plan, cependant, cette origine mixte refoulée. Emerson, en refusant la distinction entre philosophie et art poétique, a payé le prix de son refoulement par la pensée philosophique américaine, comme Stanley Cavell l'a montré⁵.

En ouverture de sa *Poétique de l'espace*, Gaston Bachelard offre une présentation dramatique de cette tension, en parlant de son propre parcours, et en soulignant les ruptures qu'elle exige :

Un philosophe qui a formé toute sa pensée en s'attachant aux thèmes fondamentaux de la philosophie des sciences, qui a suivi, aussi nettement qu'il a pu, l'axe du rationalisme actif, l'axe du rationalisme croissant de la science contemporaine, doit oublier son savoir, rompre avec toutes ses habitudes de recherches philosophiques, s'il veut étudier les problèmes posés par l'imagination poétique⁶.

Cela donne la mesure du défi posé aux philosophies environnementales, si, comme Plumwood, on considère nécessaire de réparer la rupture entre poésie d'un côté, science et philosophie de l'autre, et si on veut retrouver un langage adapté à l'expression concrète d'une éthique dialogique – sans qu'il s'agisse de nier les différences entre écriture poétique, scientifique (les différences sciences étant elles-mêmes profondément différentes), et philosophique.

Il peut sembler risqué d'engager un dialogue avec Bachelard, par delà les lieux et les traditions philosophiques – de la tradition argumentative analytique de Plumwood, inspirée, quand elle ouvre les questions spirituelles, par les pensées autochtones australiennes⁷, à l'écriture phénoménologique de Bachelard dans la *Poétique de l'espace*, nourrie par la lecture des poètes européens. Remarquons d'abord que les pensées de Plumwood et Bachelard, quand on les compare aux pensées autochtones – inspiration décisive des écologies décoloniales comme celle de Plumwood –, sont en réalité très proches ! Mise à part cette relativité de la distance, ce sont deux philosophes fins connaisseurs de la raison moderne, dans ses dimensions historiques, scientifiques, philo-

⁵ Cf. Cavell, S., *Statuts d'Emerson. Constitution, philosophie, politique*, tr. fr. par C. Fournier et S. Laugier, Paris, L'éclat, 1992.

⁶ Bachelard, G., *Poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1961 [1957], 3ème édition, p. 7.

⁷ Cf. Neidjie, B., *Story about feeling*, Keith Taylor (ed.), Broome, Magabala Books, 1989 ; Morrissey, P., *Bill Neidjie's Story about Feeling : Notes on its Themes and Philosophy*, « Journal of the Association for the Study of Australian Literature », 15/2, 2015.

sophiques, et qui ont, en même temps, tous deux, une sensibilité raffinée des lieux, que l'un et l'autre décrivent sans céder ni à la précision taxonomique, ni à leur engagement spirituel. Ce double amour du lieu et de la raison donne un tour caractéristique à leur pensée, sur la base duquel nous proposons donc de les rapprocher, à l'occasion de la réflexion proposée par Jean-Philippe Pierron sur Bachelard et l'écologie.

Tout comme Bachelard s'appuie sur l'usage poétique du langage, pour faire apparaître l'importance pour nous des différents lieux où nous vivons, et pour comprendre le sens de notre enracinement (ou de nos passages) dans ces lieux, Plumwood s'appuie sur des variations d'écriture qu'elle considère nécessaires à la philosophie environnementale, en ce qu'elle a pour tâche de nous rendre ce sens, que la modernité nous fait perdre de vue.

3. La guerre entre poésie et philosophie

Si l'écriture de Plumwood met en acte une poétique du lieu, elle ne développe pas elle-même une réflexion sur les pouvoirs de l'écriture poétique⁸, tout en y invitant par sa pratique. Dans *Environmental culture*, elle évoque rapidement l'importance de la poésie pour l'écologie. Le chapitre consacré à l'éthique déplore en note⁹ la « guerre » entre poésie et philosophie qui a marqué la culture occidentale, et regrette qu'un consensus dominant ait confiné à l'écriture poétique la fonction de parler en termes intentionnels des plantes et des animaux. Comme s'il s'agissait alors d'une facilité de langage où s'exprimerait la vie psychologique des poètes et des enfants, voire de beaucoup d'entre nous dans nos expressions ordinaires, mais qui ne pourrait en aucun cas constituer une description des choses mêmes¹⁰.

Retrouvant son style académique usuel, tout en conservant ce langage intentionnel, la philosophe commente son excursus poétique. Il s'agit de décrire l'expérience d'une « terre qui nous parle », de la grande communication animant la forêt pluviale à la tombée de la nuit :

What I have described is the experience of twilight communication in southern Gondwanic rainforest, a succession that gives a glimpse of a community whose sharing

⁸ Une école de recherches australienne en éco-poétique et écolittérature s'est attachée à perpétuer son héritage et sa mémoire. Cf. la revue *Plumwood Mountain, an Australian Journal of Eco-poetry and Eco-poetics*, <https://plumwoodmountain.com/welcome/>.

⁹ Plumwood, V. *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*, cit., p. 177.

¹⁰ Plumwood souligne que le langage ordinaire attribue généreusement différentes formes d'intentionnalité aux animaux, et même aux plantes (« La vigne cherche la lumière »), cf. *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*, cit. p. 183. Plumwood ne cite pas les philosophes du langage ordinaire, mais on pourrait argumenter à partir de la pensée de Wittgenstein que nos langues occidentales, à la différence des paradigmes modernes du savoir, ne voient pas de hiatus entre rationalité et attribution d'une forme d'intentionnalité aux plantes et aux animaux. Cette défense résonnerait de manière féconde avec l'attention bachelardienne à l'ordinaire et aux attitudes pré-réflexives.

of communicative space is negotiated through the same process that shaped its species diversity. Through such subtle and exacting sensory rhythms the land itself can speak to us and place anchor our lives.¹¹

Le caractère dialogique du vivant, l'idée que la terre et les autres terriens forment un monde de communication, et même, affirme Plumwood, un monde narratif, où se racontent d'innombrables histoires, sur divers modes, de la trace au signe expressif et au symbole, est au cœur de son éthique. La vie bruisse d'une multitude de dialogues entre d'innombrables individus d'espèces connues et inconnues.

Au-delà de cette description du crépuscule, Plumwood transgresse régulièrement et de manière stratégique la règle d'impersonnalité du style académique. Par exemple dans « Being Prey »¹², elle raconte la transformation de sa vision du monde lors de son attaque par un crocodile pendant une randonnée en solitaire dans l'East Alligator Lagoon du Kakadu National Park : comment elle a dû accepter son statut de proie dans la chaîne alimentaire, qui lui a révélé le caractère illusoire du statut d'exception que l'humain s'accorde. Dans un de ses derniers textes, elle écrit une belle élégie à la mémoire de Birubi, un wombat partiellement domestiqué, avec lequel elle a vécu de longues années. Le titre qu'elle donne à cette élégie, « A wombat wake : *in memoriam* Birubi »¹³, reprend sans ambages le latin de la vie spirituelle chrétienne pour nommer la veillée funèbre qu'elle et ses amis lui ont consacré :

My wombat Birubi died after a brief illness sometime around Wednesday 18 August 1999. I miss Birubi greatly and continue to catch his beloved form (or 'ghost') out of the corner of my eye, a half-seen image flitting around the corner of a cupboard or across the veranda. Long after his death, my eyes continued to search out his shape on the moonlit grass.¹⁴

4. Un panpsychisme faible

Plumwood soutient une ontologie du vivant qu'elle appelle un panpsychisme faible : considérant que la focalisation sur le seul critère de la conscience de soi¹⁵ a fait des ravages, privant les plantes et la plupart des animaux de toute forme d'"esprit" et levant ainsi tout frein à leur exploitation, elle étend l'intentionnalité et la capacité de communication (la dialogicité) à l'ensemble des "autres terriens". L'intentionnalité est pensée comme "projet" d'une vie orientée par la recherche de son bien propre, avec des formes différentes selon les terriens considérés (que Plumwood refuse de hiérarchiser, en appelant à une pensée des

¹¹ Plumwood, V., *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*, cit., p. 231.

¹² Plumwood, V., *Being Prey*, in O'Reilly, J., O'Reilly, S. & Sterling, R. eds., *The Ultimate Journey : Inspiring Stories of Living and Dying*, Paolo Alto (CA), Traveler's Tales, 2000, pp. 128-146.

¹³ Plumwood, V., *The Eye of the Crocodile*, cit., pp. 49-54.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Cf. Hess, G., *Éthiques de la nature*, Paris, PUF, 2013.

différences plutôt que de l'évaluation) ; et selon le critère de dialogicité, tous les terriens communiquent, selon des formes qui s'étendent de la trace (celles que laisse par exemple la croissance des arbres), aux signes utilisés par les animaux et aux symboles des humains.

Le partage de l'expérience crépusculaire ou du deuil de l'animal domestique permet au lecteur de comprendre ce panpsychisme, en surmontant la tentation de renvoyer la description intentionnelle du vivant à la "simple" métaphore. On partage imaginativement la dialogie animant la forêt, au-delà de l'acceptation abstraite de son existence. On se souviendra peut-être, dans sa vie propre, du moment privilégié du crépuscule, celui d'une communication avec les éléments mettant en suspens, ne serait-ce que pour un court instant, le cours de la vie. Plumwood nous fait revivre le soudain sérieux ressenti quand on sent la nuit tomber, et l'ouverture alors que nous avons vers le vivant autour de nous : là, dans ce sérieux et cette ouverture, nous vivons, de son point de vue, la vérité de son panpsychisme. Il s'y trouve bien plus que l'inquiétude face à la venue de l'obscurité, même si cette inquiétude en est un ingrédient : tous les soirs, si nous empruntons son point de vue, nous nous mettons spontanément, même si brièvement, à l'écoute du monde¹⁶. Notre résilience écologique réside d'abord dans la quotidienneté de ce type d'ouverture, dans l'état quasi-méditatif, même s'il est très court, où la suspension crépusculaire de l'activité nous plonge – on pourrait aussi décrire le type d'ouverture, différent, qui caractérise le moment matinal.

Le lecteur doit donc lutter contre la dégradation de la description intentionnelle de cette expérience en une métaphore¹⁷ insoluble dans la vraie science, comme s'il y avait un usage "véridique" et des usages "métaphoriques", les deuxièmes n'exprimant (par exemple) que nos attitudes, voire nos valeurs (selon les objections), indépendamment de ce que seraient les choses en elles-mêmes.

Plumwood s'oppose à l'idée d'une dichotomie des faits et des valeurs. Cette dichotomie caractérise différents positivismes défendus depuis le XIX^e siècle, mais elle a laissé sa trace, plus largement, au-delà des cercles académiques. La pensée de Plumwood se rattache à une philosophie analytique qui tire jusqu'au bout les leçons des limites du positivisme : on peut adosser ses arguments à ceux de Hilary Putnam, qui souligne l'importance, aussi bien pour la philosophie de la connaissance que pour l'éthique, de l'abandon de la dichotomie¹⁸. Le geste de Plumwood se poursuit encore au-delà : il est nécessaire de dépasser la dichotomie jusqu'à réintégrer certaines formes d'écriture poétique dans le giron de la pensée rationnelle.

¹⁶ Dans une discussion portant sur écologie et spiritualité Jean-Philippe Pierron distingue la disponibilité de l'attention : le moment du crépuscule est celui d'une disponibilité, dont le sens est spirituel [*L'écologie, lieu d'une renaissance spirituelle*, « Revue Projet », 354, 2016, pp. 84-89]. C'est pour cela que Plumwood choisit cette description : elle fait confiance en la force évocative de ce type d'instant pour transporter son lecteur et ouvrir son cœur.

¹⁷ Il n'y a, par ailleurs, de «simple» métaphore que pour qui se ferme à leur fécondité épistémique; c'est le produit d'un geste d'exclusion. Mais Plumwood n'ouvre pas ce débat ici.

¹⁸ Putnam, H., *The Collapse of the Fact-Value Dichotomy and other Essays*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2002, tr. fr. par M. Carevibère et J.P. Cometti, *Fait/valeur : la fin d'un dogme et autres essais*, Paris, L'éclat, Combas, 2004.

5. Réconciliation

Plumwood fait signe vers toutes les pratiques propres à notre culture qui résistent au principe du dénuement spirituel (*the myth of mindlessness*) du monde non-humain : non seulement l'écriture poétique, mais également certaines manières de faire de la science, ou de nous occuper de la terre où nous vivons. Prenant l'exemple de l'"histoire" géologique, elle cite à dessein l'usage extrême d'un Humboldt affirmant que les cônes de basaltes "racontent" leur passé, si nous avons la patience de les écouter¹⁹. Elle considère le panpsychisme faible comme exprimant la vérité des descriptions du forestier, quand il affirme que ses pins aiment avoir les pieds mouillés. Elle défend ainsi les expressions de Leopold quand il accorde un "savoir" aux vieux arbres : elles peuvent et doivent être prises littéralement, et ceci, avec une rationalité plus exigeante que la raison dualiste – en construisant une conception élargie du "savoir", qui en distingue différentes formes, sur le modèle de la distinction de différentes formes d'intentionnalité.

Dans *The Eye of the Crocodile*, Plumwood décrit encore avec une langue dialogique les formations montagneuses qu'elle découvre pendant ses randonnées. Face à elles, nous n'avons pas besoin de faire trop d'effort, écrit-elle, aussi baignés soyons-nous dans le dualisme opposant humanité et nature, pour sentir la montagne comme une entité intentionnelle, pour retrouver un sens à l'idée d'un être qui nous dépasse absolument, dans l'espace et dans le temps :

Each formation is a revelation of wonder to be encountered on its own terms and in its own time, rather than commanded to fit some pre-established schema by a supreme, impatient, all-knowing eye. We are truly in the presence of the old ones.

You do not have to stretch yourself too much here to get a sense of the land as powerful and intentional, ultimately beyond us, one of the old ones, the creator beings.²⁰

Que veut dire Plumwood ici ? Elle n'attribue pas d'intentionnalité, ce qui serait incompréhensible, à un bout de roche. Sa vision est holiste. Comme chez Leopold, l'écosystème tout entier peut être dit vivant, chacun des êtres vivants ne l'étant que par la force des liens (alimentaires, énergétiques) qui l'unissent aux autres. En inversant la charge, il serait d'un point de vue écocentrisme étrange d'insister sur le fait que la montagne ne peut pas être dite vivante, mais que *seulement* les plantes et les animaux individuels peuvent l'être, car la vie de ces derniers est toute entière un flux continu d'échanges vitaux avec l'écosystème.

Dans le passage que nous venons de citer, Plumwood semble aller encore plus loin que cet écocentrisme de la montagne vivante, puisqu'il renvoie à l'histoire géologique. Dit-elle alors que la montagne est dotée d'une forme d'esprit (*have a mind*) ? Contre l'objection qu'elle soutiendrait un animisme absurde (ou immédiatement réfutable, comme on voudra), elle répond, dans *Environmental Culture*,

¹⁹ *Ibid.*, p. 177.

²⁰ Plumwood, V., *The Eye of the Crocodile*, cit., p. 28.

en demandant qu'on distingue entre «*to have a mind*» (avoir un esprit) et *to have mind-like qualities*, c'est-à-dire avoir des qualités semblables à celles de l'esprit, qu'elle appelle encore intentionnelles :

I am willing to say that mountains express or exhibit elements of mind, or have mind-like qualities, the graduated claim. I think the kind of intentionality we can justly attribute to mountains is too diffused into processes and aspects to sit comfortably with the highly polarised and individualised on/off terminology of «*having a mind*».²¹

Layla Raïd

Ainsi défend-elle l'usage d'un langage intentionnel pour parler d'une éruption qui se prépare²². Ou encore, comme dans le récit de sa randonnée, pour admirer la puissance des processus géologiques : c'est le terme de puissance qui porte l'intentionnalité ici ; non pas parce qu'on exprime par là notre insignifiance, mais parce qu'on décrit alors l'histoire d'un être immense, qui, *mind-like*, va de formes en formes selon un ordre qui nous dépasse absolument. Comprendre les mots de Plumwood revient, en partie, à retrouver la rationalité d'une description aristotélicienne du monde : une description trouvant dans les lois mêmes de la nature le déploiement d'un ordre, qui peut être décrit selon un ensemble conceptuel regroupant le biotique et l'abiotique. Plumwood insiste sur le fait que la décision d'adopter un tel ensemble conceptuel n'est pas susceptible d'une quelconque "preuve", au sens où l'on y serait contraint par un ensemble d'observations factuelles associé à un concept particulier du rationnel²³, mais qu'elle est en partie une affaire de choix éthique²⁴. Elle souligne que ce qu'on exclut de l'ensemble conceptuel distingué comme *mind-like* est *ipso facto* pensable en termes de propriété, de domination ou d'exploitation – ce dernier point est la dimension écoféministe de sa pensée : même les femmes n'avaient pas assez d'"esprit", à une certaine époque...

Si l'on choisit de regrouper biotique et abiotique sous un même ensemble de concepts, nous réhabiliterions d'anciennes manières de parler et de réagir : nous ne les inventons pas, elles précèdent toute l'éthique environnementale du XX^e siècle. Attribuer l'intentionnalité aux seuls individus vivants, en renvoyant l'émotion face aux "puissances telluriques" à un excès de langage, n'est pas du simple bon sens, selon Plumwood, mais une frilosité inquiète face à ce que l'on croit devoir être la vraie science de la nature. Souhaitant réconcilier la connaissance de la nature, avec l'émotion que celle-ci fait naître en nous, et avec une description intentionnelle élargie de l'ensemble des processus terrestres, Plumwood retisse ensemble les deux usages du terme de connaissance, intime et scientifique ; il n'était pas nécessaire que la science désenchante le monde :

²¹ Plumwood, V. *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*, cit., p. 236, n. 21.

²² *Ibid.*, p. 183.

²³ Une discussion classique intéressante ici est celle de David Hume, qui instruit le problème de l'argument du dessein dans les *Dialogues sur la religion naturelle* : sa conclusion est que l'analogie entre l'esprit et les processus à l'origine du monde est une affaire, indécidable d'un point de vue théorique, de degrés.

²⁴ Plumwood, V. *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*, cit., p. 184-185.

The intense, intimate and physical bond of knowledge with the earth to be gained by walking opens up a form of conversation with the earth's great body [...] through such a journey you come to encounter nature in many forms and in the active rather than the passive voice, and to know the land in the mode of a lover, as a wonderfully elaborated, beloved and communicating body.²⁵

Ce faisant, Plumwood entend défendre jusqu'au bout la rationalité de sa position. En ce sens, elle se pose en héritière de la raison moderne, aussi critique soit-elle. D'abord formée à la philosophie analytique de la logique, elle connaît bien cette raison, elle s'y promène avec autant de bonheur que dans les forêts pluviales et les montagnes arides. Elle revendique une modification de l'intérieur de cette raison. Aucun obscurantisme ici, on pourrait parler au contraire d'un nouveau rationalisme : la "raison" revient inlassablement sous la plume de Plumwood, comme le nom d'un vieux parent malade que sa dernière petite-fille pousse à retourner dans la forêt. Au spectacle de cette double passion pour la raison, et pour les lieux vivants, nous trouvons une pensée sœur de celle de Bachelard. Plumwood veut cependant résoudre la tension entre ces deux passions, sous l'urgence de la crise environnementale, en une éthique, une science, un langage et une forme de vie réconciliés.

6. Un poisson pulmoné sorti des eaux

Parfois Plumwood assume un anthropomorphisme franc, par exemple, quand, dans l'espace sonore du crépuscule, elle choisit de décrire l'"opéra" des appels amoureux des différentes espèces animales à travers les saisons. Alors, loin de nous projeter sur le vivant pour le recouvrir de notre vernis, la description anthropomorphe nous décentre, en nous mettant à l'écoute des autres terriens. Une espèce parmi tant d'autres, nous sommes autant leurs semblables qu'eux les nôtres.

Ainsi, dans ce grand "opéra", se succèdent sur *Plumwood Mountain*, au fil des saisons, les cris perçants du renard volant²⁶, les appels de l'oiseau-lyre, le hululement des ninoux puissantes²⁷, le chant flûté des grives à lunules²⁸, toutes espèces australes inconnues sous nos climats. Le lecteur européen pourra lire l'énumération de ces noms sans référence concrète pour lui, comme un jeu de langage taxonomique : ignorant la référence, nous sommes reconduits à la seule surface des noms, qui incarnent dès lors la différence d'un écosystème inconnu et lointain. Devant cette singularité, nous sommes ramenés à notre propre enracinement. L'anthropomorphisme est l'expression de l'importance du lieu pour nous, l'expression de ce que nous faisons partie de ce grand opéra, de telle sorte que nous nous y projetons en toute confiance. Que cette forêt et ses habitants soient capables seulement d'accueillir notre projection signe, pour Plumwood, le caractère inopérant du dualisme.

²⁵ Plumwood, V., *The Eye of the Crocodile*, cit., p. 31.

²⁶ *Pteropus*, la plus grande espèce de chauve-souris au monde.

²⁷ *Ninox stenua*, le plus grand rapace nocturne d'Australie.

²⁸ *Zootera lunulata*; dans l'anglais de Plumwood : *Mountain Thrush*.

Dans un article de la revue *Plumwood Mountain*, «Adapted for land : a lungfish writes the sea», le poète australien Brook Emery engage la question de l'anthropomorphisme en discutant le concept bachelardien de projection tel qu'il est construit dans *L'eau et les rêves*. Son but est de penser l'expérience de la mer, non seulement comme observateur depuis la plage, mais, surtout, comme nageur engagé dans les vagues et comme surfeur. Il note en lui un double mouvement à la lecture de Bachelard, qui va dans deux directions opposées. Premièrement, c'est un mouvement de résistance, où il ne veut pas accepter l'idée que sa fascination et son amour de la mer relève de la projection. Dans ce premier temps, il a envie de trouver facile, dans *L'eau et les rêves*, le recours de Bachelard à la psychanalyse, qui renvoie à l'amour de la mère.

Dès qu'on aime de toute son âme une réalité, c'est que cette réalité est déjà une âme, c'est que cette réalité est un souvenir²⁹.

Mais il y a un second mouvement, qui consiste à reconnaître, après la résistance, que les humains n'écriront jamais la mer que depuis leur humanité :

When we write of the sea we use it for our own purposes. We measure ourselves against it, make of it a scene, a location, a means of transport, an explanation, an analogy, a symbol, a metaphor, a cliché; we personify and anthropomorphise it; we ask it to mirror our moods and thoughts.

Emery compare l'être humain au dipneuste (*lungfish*), un archaïque poisson à poumon de l'hémisphère austral, pour rappeler le fait que nous avons quitté la mer il y a bien longtemps, et que nous ne pouvons écrire à son propos que depuis cette immense distance : « Humans are lungfish adapted for life on land and within culture. We can go back to the sea only momentarily »³⁰.

Ce mouvement de flux et reflux entre acceptation et refus de la projection est inhérent à la force de l'image poétique. Sous l'effet de cette force, en effet, nous voulons dire que nous faisons l'expérience même des choses, quand nous suivons l'image et récusons toute prudence. Comme l'écrit Bachelard, « [à] elle seule, l'attitude 'prudente' n'est-elle pas un refus d'obéir à la dynamique immédiate de l'image ? »³¹.

Le mouvement de l'imagination nous pousse à enfreindre tout *caveat* nous rappelant à sa dimension projective, nous voulons aller au-delà. Et en même temps, précisément par l'importance que ces choses ainsi vues revêtent pour nous, nous reconnaissons, dans un second temps, tout ce que leur description doit à notre propre psyché.

Emery décrit ici un mouvement qui travaille la lecture des textes de Bachelard, et que le lecteur est amené à revivre à chaque image poétique. Que doit-on en effet entendre quand Bachelard écrit dans *Le droit de rêver* : « Le monde veut

²⁹ Bachelard, G., *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, José Corti, 1942, p. 269

³⁰ Emery, B., *Adapted from Land : A Lungfish Writes the Sea*, « Five Bells : The Journal of the Poets Union », 12/3 2005, Version révisée : <https://plumwoodmountain.com/adapted-for-land-a-lungfish-writes-the-sea/> Site consulté le 01/03/2020.

³¹ Bachelard, G., *Poétique de l'espace*, cit., p. 9.

être vu : avant qu'il y eût des yeux pour voir, l'œil de l'eau, le grand œil des eaux tranquilles regardait les fleurs s'épanouir »³².

Projection ou description ? Que doit-on comprendre quand Bachelard cite longuement d'Annunzio sur le regard du lièvre, dans la *Poétique de l'espace* :

Avez-vous jamais vu, le matin, un lièvre sortir des sillons fraîchement ouverts par la charrue, courir quelques instants sur le givre argenté, puis s'arrêter dans le silence, s'asseoir sur ses pattes de derrière, dresser les oreilles, regarder l'horizon ? Il semble que son regard pacifie l'Univers. Le lièvre immobile qui, dans une trêve de sa perpétuelle inquiétude, contemple la campagne fumante. On ne saurait imaginer un plus sûr indice de paix profonde aux alentours. A ce moment-là, c'est un animal sacré qu'il faut adorer.³³

Nous avons envie de suivre le mouvement qui abandonne la prudence du «il semble» (que le regard du lièvre pacifie l'univers), pour affirmer qu'on «ne saurait imaginer» plus sûr indice de paix effective, puis poser tel quel, sans référence à un quelconque auteur d'une quelconque description, le fait que c'est un animal sacré, et enfin acquiescer au devoir d'adoration découlant du fait que l'on vient de reconnaître.

Plumwood instruit la question de la différence entre projection et description dans *Environmental Culture*³⁴, en nous appelant à franchir les interdits dualistes. Si parfois nous pouvons dire que nous projetons, parfois nous devons oser dire au contraire que nous décrivons. Cela relève pour elle du courage de la philosophie aujourd'hui :

Philosophy of mind needs to pluck up the courage for a further, more decisive step beyond the lingering Cartesianism of the "as if" position, and abandon the claim that objectivity and rationality somehow require that we minimise our intentional recognition of the non-human world.³⁵

Plumwood bouscule les pensées du "comme si" dans *Environmental Culture*, qui s'arrêtent avant la pleine attribution de l'intentionnalité aux non-humains : mieux vaut opter pour un engagement ontologique clair, et redéfinir le concept d'intentionnalité, plutôt que d'étiqueter comme fictionnel ce langage intentionnel.

Plumwood répond donc à la question générale : "projection ou description ?", que nous projetons en effet beaucoup sur le monde, mais que nous avons aussi des critères pour reconnaître de véritables descriptions dans les expressions de Humboldt, Leopold, Thoreau, et, ajouterons-nous, Bachelard.

Pour faire la différence entre projection et description, il faut se poser la question suivante : sommes-nous à l'écoute des choses, ou bien de notre propre intériorité ? Le critère fondamental est celui de la communication. S'il y a communication, alors il y a autre chose que la seule projection : une créature seulement

³² Bachelard, G., *Le droit de rêver*, Paris, PUF, 1970, p. 37.

³³ Bachelard, G., *Poétique de l'espace*, cit., p. 234.

³⁴ Plumwood, V. *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*, cit., p. 183.

³⁵ *Ibid.*, p. 184.

projetée est muette, on ne l’entend pas ; si la communication est réelle, alors nous avons affaire à un autre que nous. Maintenant, la limite entre dialogue réel et irréel n’est pas toujours certaine, et nous pouvons en effet nous trouver dans des situations d’incertitude, et, tout bonnement, nous tromper. Mais pour cela, il nous a fallu au moins nous accorder le droit de décrire.

7. Promenade et pèlerinage

Commune à Bachelard et Plumwood, on trouve une même passion pour la marche, sous la forme de la promenade ou de la randonnée. Plumwood la décrit comme l’occasion de rencontres dialogiques avec la terre – par opposition à une marche monologique, écrit-elle, celle que nous faisons purement et simplement pour “faire du sport”, dont le terrible ennui réclame que nous portions des écouteurs branchés sur de la musique. Elle décrit la marche du randonneur comme une expérience du caractère sacré de la terre, comme un pèlerinage :

there is the kind of walking Thoreau called ‘going to the holy land’, walking as a dialogical and spiritual practice oriented to meeting and knowing the sacredness of the earth and valuing whatever the journey itself throws up.³⁶

Dans le récit de ses randonnées, Plumwood s’attriste des noms coloniaux donnés aux lieux australiens qu’elle traverse, alors même que les aborigènes ont développé ces lieux d’un tissu narratif dense, qu’il faut retrouver, selon elle, si les descendants des européens souhaitent vraiment appartenir au monde australien³⁷.

C’est précisément un tel tissu narratif que Bachelard parcourt quand il travaille l’image poétique. Par exemple, citant, dans la *Poétique de l’espace*, les *Poèmes français* de Rilke :

Arbre, toujours au milieu
De tout ce qui l’entoure
Arbre qui savoure
La voûte entière des cieux.

Il affirme que le poète, qui n’a devant les yeux que l’arbre de la plaine, suit les lois propres de l’imagination, pour lui faire “savourer” le ciel ; et invoque, ce faisant, la mythologie nordique comme arrière-plan négatif auquel s’adosser pour comprendre le poète :

Bien entendu, le poète n’a sous les yeux qu’un arbre de la plaine ; il ne songe pas à un Ygdrasil légendaire qui serait à lui seul tout le cosmos en unissant la terre et le ciel.

³⁶ Plumwood, V., *The Eye of the Crocodile*, cit., p. 30.

³⁷ *Ibid.*, p. 27.

Mais l'imagination de l'être rond suit sa loi : puisque le noyer est, comme dit le poète, "fièrement arrondi", il peut savourer «la voûte entière des cieux».³⁸

Le monde australien de Plumwood est orphelin de ce tissu narratif, du fait de la violence de la colonisation, qui a détruit un premier tissage multi-millénaire : la dialogicité de son monde, sa narrativité, doivent être réentendues et célébrées à nouveau. Bachelard parcourt un tissu narratif qui n'a pas été mutilé. Avec les écrivains australiens de la nature, Plumwood cherche à reconstruire ce que Bachelard a tranquillement hérité des poètes européens. Là où celui-ci peut citer Rilke, Plumwood doit déplorer le mépris, et le massacre, des premiers "rêveurs" aborigènes de la terre australienne. Là où Bachelard s'appuie sur Rilke pour faire l'éloge de l'arbre comme être immense et cosmique³⁹, Plumwood cherche à enraciner ses concitoyens, descendants des européens, dans une nature qu'ils ont violemment arrachée aux aborigènes. Cela requiert qu'elle s'oppose au concept dualiste et séparatiste de *wilderness*, pour essayer de reconstruire le caractère sacré du lieu :

Wilderness tends to be understood, however, as something that is separate from land that is used, land that supports us. There is a sundering, a splitting in this outlook that differs from an Indigenous understanding of unity of place. For the people who live here wilderness (wildness) was not a special place set apart as sacred in contrast to the profane earth. For them all the earth was sacred and there was no necessary split between use and respect.⁴⁰

Les lieux depuis lesquels écrivent les philosophes de l'environnement du Nouveau Monde, que sont Leopold et Plumwood, ont été désacralisés par la colonisation. Ce sont des lieux traumatisés, qui ont besoin de nouveaux poètes et de nouveaux philosophes, qui demandent à être investis par de nouveaux imaginaires. Bachelard et Plumwood sont ainsi dans des situations historiquement différentes : le premier vivait encore dans le luxe d'une terre glorifiée par des millénaires de chants poétiques, la seconde est engagée dans une œuvre décoloniale, où elle participe à la construction d'une nouvelle écoute de la terre.

Dans *Environmental Culture*, Plumwood critique les éthiques environnementales fondées sur l'opposition entre valeur instrumentale et valeur intrinsèque, en considérant qu'elles pèchent par abstraction. Nous avons besoin de plus que ces oppositions abstraites, nous avons besoin que la pensée écologique parle à notre imagination, écrit-elle : « an abstract affirmation of nature as deserving bare respect or as having non-instrumental value (or, as some would have it, intrinsic value) fails to arouse the imagination or supply narrative contexts for these attributions [...] ».⁴¹

Nous devons comprendre cela dans le cadre concret d'une nature violée, où le tissu de la poésie et de la narration a été déchiré, et où les âmes poétiques avaient tout à refaire.

³⁸ Bachelard, G., *Poétique de l'espace*, cit., p. 264.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Plumwood, V., *The Eye of the Crocodile*, cit., p. 31.

⁴¹ Plumwood, V. *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*, cit., p. 186.

8. Conclusion

« Croyant parfois étudier des choses, on s'ouvre seulement à un type de rêveries », écrit Bachelard⁴². Plumwood nous invite à l'inversion de ce point : croyant parfois seulement rêver, nous étudions les choses. Voilà ce que nous devons faire, si nous désirons une vie qui respecte une éthique “environnementale”.

Quand Bachelard affirme que, dès qu'« on aime de toute son âme une réalité, c'est que cette réalité est déjà une âme »⁴³, Plumwood nous enjoindrait à prendre ceci au pied de la lettre, avant même de remonter au souvenir de notre premier amour.

Layla Raïd

Université de Picardie Jules Verne

Layla.Raid@u-picardie.fr

Layla Raïd

Bibliographie

- Bachelard, G., *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, José Corti, 1942.
- Bachelard, G., *Poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1961 [1957], 3ème édition.
- Bachelard, G., *Le droit de rêver*, Paris, PUF, 1970.
- Cavell, S., *Statuts d'Emerson. Constitution, philosophie, politique*, tr. fr. par C. Fournier et S. Laugier, Paris, L'éclat, 1992.
- Emery, B., *Adapted from Land : A Lungfish Writes the Sea*, « Five Bells : The Journal of the Poets Union », 12/3 2005, Version révisée : <https://plumwoodmountain.com/adapted-for-land-a-lungfish-writes-the-sea/> Site consulté le 01/03/2020.
- Hess, G., *Éthiques de la nature*, Paris, PUF, 2013.
- Morrissey, P., *Bill Neidjie's Story about Feeling : Notes on its Themes and Philosophy*, « Journal of the Association for the Study of Australian Literature », 15/2, 2015.
- Neidjie, B., *Story about feeling*, Keith Taylor (ed.), Broome, Magabala Books, 1989.
- Pierron, J.-P., *L'écologie, lieu d'une renaissance spirituelle*, « Revue Projet », 354, 2016, pp. 84-89.
- Plumwood, V., *Being Prey*, in O'Reilly, J., O'Reilly, S. & Sterling, R. eds., *The Ultimate Journey : Inspiring Stories of Living and Dying*, Paolo Alto (CA), Traveler's Tales, 2000, pp. 128-146.
- Plumwood, V., *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*, London, Routledge, 2002.
- Plumwood, V., *The Eye of the Crocodile*, Lorraine Shannon (ed.), Canberra, Australian National University Press, 2013.
- Putnam, H., *The Collapse of the Fact-Value Dichotomy and other Essays*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2002, tr. fr. par M. Carevibère et J.P. Cometti, *Fait/valeur : la fin d'un dogme et autres essais*, Paris, L'éclat, Combas, 2004.
- Raid, L., *Val Plumwood : la voix différente de l'écoféminisme*, « Cahiers du Genre », 59/2, 2015, p. 49-72.

⁴² Bachelard, G., *Poétique de l'espace*, cit., p. 28.

⁴³ Bachelard, G., *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, cit., p. 269.

Blanca Solares

À la manière de l'abeille ...

Gaston Bachelard, cosmogonie et imagination

Un cosmos est le destin le plus naturel de la rêverie.

Gaston Bachelard

Bachelard anthropologue

Au milieu du siècle dernier encore, les Indiens du Pérou ancien considéraient que les montagnes (*Apus*, *Wamanis* ou *Aukish* comme elles sont nommées dans les différentes régions du pays) étaient des dieux. La montagne est Dieu, ont-ils dit, car de là jaillit l'eau, la "veine" qui vivifie la terre et fait surgir les aliments nécessaires à tous les êtres vivants. Selon les croyances des Indiens de Puquio (Ayacucho), dans les montagnes se trouve le paradis des enfants décédés avant l'adolescence. Le "charme" où vivent ces enfants est un jardin où l'on trouve les plus belles fleurs et des gourmandises à volonté. Ils entendent de la musique et des chants d'oiseaux. Ils profitent du vol des colibris colorés. Au contraire, les adultes morts vont à la montagne Qoropuna et là, ils se consacrent à la construction d'une tour qui ne finira jamais¹.

À travers ces croyances récupérées par l'anthropologue et écrivain José María Arguedas, l'un des plus grands représentants des lettres latino-américaines du XXe siècle, nous voudrions montrer le lien que conserve le langage symbolique du mythe avec la théorie de l'imagination matérielle de Gaston Bachelard. Ainsi, nous pensons qu'en revalorisant la nature en tant que « matière vécue », Bachelard nous donne une piste significative pour mieux comprendre la pensée cosmogonique des cultures anciennes. « Les cosmogonies anciennes – dit-il – n'organisent pas des pensées, elles sont des audaces de rêveries et pour leur redonner vie il faut réapprendre à rêver »².

¹ Cf. Arguedas, J.M., *Quepa Wiñaq... Siempre Literatura y antropología*. Madrid, Iberoamericana; Frankfurt am Main, Vervuert, 2009, p. 172.

² Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1960, p. 184.

C'est en ce sens que pour comprendre la pensée et la conception de la nature de l'homme ancien ou traditionnel, nous considérons que sa théorie de l'imaginaire a une grande valeur. Car, comme nous essayons de le montrer ici, pour l'homme des sociétés pré-modernes, la nature, plutôt que d'être un territoire d'extraction de ressources, est avant tout matière de rêverie.

Il ne s'agit pas, à la manière de l'académisme dominant en anthropologie, de chercher le symbole dans la réalité, mais d'essayer de saisir la fertilité de l'image, « l'autonomie du symbole », de comprendre « le jardin comme horizon de bonheur ». C'est quand l'imagination actualise ses images que l'être perd sa substance de malheur : « L'image est toujours une promotion de l'être »³.

L'imagination, point de départ de la poétique des éléments de Bachelard, renvoie à la production d'images qui organisent notre perception, notre attitude et notre façon d'agir dans le monde. Par la vue, le toucher, l'odorat et l'ouïe, nous apprenons le mystère de l'altérité en relation intime avec les éléments qui constituent la nature : la terre, l'air, le feu et l'eau. C'est à travers l'imagination, qui désigne un processus psychique de production ou d'activation d'images, de symboles et d'archétypes, que s'organise notre relation avec l'environnement naturel. C'est pourquoi l'imagination ne se réfère pas à un ensemble d'images abstraites et fixes mais matérielles et en mouvement.

D'autre part, il nous semble que c'est à travers ce processus psychique d'échange avec l'environnement (social, naturel et cosmique), ou « trajet anthropologique » (G. Durand), que la compréhension de la pensée dite « animiste » des cultures pré-modernes, et particulièrement précolombienne, devient plus intelligible. Ainsi, dans la théorie de l'imaginaire de Bachelard, comme dans l'ensemble des sociétés traditionnelles, la nature n'est pas séparée de la culture. Elle ne fait pas seulement partie d'une « vision du monde », mais constitue plutôt une véritable *cosmovision*.

Pour les Indiens Canas, on trouve dans la montagne les quatre éléments qui ont donné naissance et qui représentent tous les êtres vivants qui existent sur terre : - le *Wabin* (huajin) qui signifie veine et frère. C'est en suivant cette ligne que les modèles de tous les êtres vivants ont été réalisés. Ces modèles sont encore sous la montagne ; -le *Kbuya*, autre moule, mais particulier, compagnon de l'être vivant, compagnon ou espèce d'*alter ego* pieux et plein d'amour pour son double ; -le *Kburu* (ver) qui est la forme de vie la plus élémentaire ; -et enfin l'*Inqa*, sorte de moule archétypal vers lequel tendent tous les êtres vivants attirés par sa perfection.

On découvre que la tétralogie poétique des quatre éléments (eau, feu, terre et vent) n'est pas commune aux cosmologies de toutes les cultures. Si la cosmologie chinoise compte cinq éléments, incluant le métal, chez les Indiens de cette région

³ Bachelard, G., *La Terre et les rêveries de la volonté : essai sur l'imagination des forces*, Paris, José Corti, 1948, p. 28.

des Andes, les éléments sont également au nombre de quatre et renvoient plutôt à des veines, des moules ou des formes élémentaires qui guident les êtres vers leur perfection. Ici, nous dirons, suivant Bachelard, que l'imagination s'exprime comme une « volonté d'être ». Ou pour le dire plus précisément, que l'imagination est la volonté d'« être plus ».

Si nous revenons à d'autres fragments de la cosmovision de cette région des Andes, nous découvrons encore plus une conception de la nature étonnamment liée à l'Ame du monde de Platon. Les hommes de Puquio disent que les fleuves sont aussi des dieux, que les grandes montagnes ont des relations entre elles, qu'ils s'offrent des cadeaux et qu'ils se consultent à propos du destin qui doit être assigné aux personnes. Dans chaque communauté, des hommes se sont spécialisés dans l'art et la science. Ceci leur permet de connaître la volonté des dieux de la montagne et même de leur parler. Ce pouvoir leur permet, entre autres, de guérir des maladies, de prédire l'avenir des gens, de découvrir des choses perdues, mais surtout, de connaître les règles de conduite qui doivent être adoptées afin d'être sous la protection des dieux et ne pas rompre l'harmonie qui existe entre les choses⁴.

Il est clair que, pour le monde antique, il ne s'agit pas du développement des forces productives *en soi*, du processus infini des innovations technologiques pour l'exploitation des ressources, mais plutôt du respect des forces qui habitent le monde et de la conservation d'un état d'équilibre basé sur la réciprocité : « Il faut offrir de grands cadeaux à la montagne »⁵. Et des offrandes à tous les dieux.

Au degré le plus élevé de rêverie cosmique concentré dans les histoires mythologiques, en l'occurrence précolombiennes, nous comprenons maintenant pourquoi la littérature (et en général l'ensemble des arts) doit se tourner vers le mythe pour pouvoir se nourrir. Pour Bachelard, le contact direct avec la nature a été essentiel, tout comme la littérature romantique (Novalis, Schelling, Nerval), pour laquelle le mythe est une activité fondamentale de l'esprit. L'ensemble de sa phénoménologie des éléments puise ses motifs dans ces « documents littéraires », dans ces univers imaginés et oniriques, dont l'auteur dit : « quelle harmonie, quelle unité de l'être total! »⁶. Ou comme nous le lisons aussi dans le *Tao Te King* : « Dans son unité, l'Un est le mystère. Mystère des mystères et porte de toute merveille »⁷.

⁴ Cfr. Arguedas, *op. cit.*, p. 173.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Bachelard, G., *Poétique de la rêverie*, cit., p. 185.

⁷ « Dans son Unité, le Un est le mystère /Mystère des mystères/ et porte de toute merveille», Lao Tse, *Tao te King, Libro del Tao y de su virtud*, Santiago de Chile, Editorial Cuatro Vientos, 1990, p. 21.

Mythe et Littérature

Avant de reprendre notre thème sur Bachelard et l'écologie, nous tenons à exposer l'histoire recueillie par José Ma. Arguedas, afin de préciser d'autres traits du mythe qui nous donneront des éléments pour comprendre la notion de nature chez notre penseur.

Blanca Solares

Tout comme les montagnes et les fleuves ont un pouvoir sur les êtres vivants, eux-mêmes étant des êtres vivants, tout ce qu'il y a dans le monde est animé à la manière de l'être humain. Rien n'est inerte. Les pierres ont du "charme". Elles pleurent si elles ne peuvent pas se déplacer la nuit. Elles sont liées par la haine ou l'amour avec les insectes qui vivent sur elles, sous elles, ou qui se posent simplement à leur surface. Les arbres et les arbustes rient ou se plaignent. Ils souffrent lorsque se casse l'une de leurs branches ou lorsqu'une fleur leur est arrachée. Mais ils s'amuse si un colibri danse sur une corolle. Certains colibris peuvent voler vers le soleil et revenir. Les poissons jouent dans les eaux calmes. Et toutes ces choses vivantes sont liées les unes aux autres. Les montagnes ont certaines zones particulièrement sensibles sur lesquelles l'homme peut se reposer mais ne pas s'endormir, au risque que la montagne lui transmette des maladies qui peuvent lui être fatales⁸.

L'imagination humaine, dit Bachelard, c'est la totalisation de « tous les principes des images en action dans les trois royaumes : minéral, végétal et animal ». Par l'imagination, l'homme a l'illusion d'exciter la puissance informative de toutes les matières. *L'imagination est la grande chose*⁹. L'économie de marché tente d'homogénéiser les sensations, la richesse des représentations et même d'y mettre fin. Au contraire, dit Bachelard, l'imagination est régie par le principe de l'indétermination de l'affectivité. Il s'agit d'écouter la nature comme matière vivante.

Le point de départ de la théorie de Bachelard est sans aucun doute d'accorder un statut subjectif à la matière. Avec d'autres mots que ceux des indigènes, Bachelard dira : « La matière pure vit, rêve, pense et peine... »¹⁰. Ainsi, à la rationalité techno-scientifique croissante, notre auteur oppose la légende animiste. Dans sa théorie, tous les éléments sont traités comme des êtres avec une âme. Chaque élément active un large spectre d'images, de rêves, de symboles et de mythes qui façonnent notre vision du monde et notre attitude envers les hommes et l'univers. Chaque élément active des images ambiguës de la nature dans lesquelles se mélangent repos et volonté, attraction et répulsion, vie et mort. La dualité est inscrite dans l'élément lui-même, dit-il, sa conquête appartient à la poésie.

⁸ Cfr. Arguedas, *op. cit.*, p. 173.

⁹ G. Bachelard, *La terre*, cit., p. 80.

¹⁰ *Ibid.*, p. 86.

Les trois “âges” de la nature

Dans un travail récent, le philosophe de l'imagination Jean-Jacques Wunenburger présente succinctement une “histoire de l'eau” qui peut très bien nous servir à caractériser également une histoire des conceptions de la nature¹¹. J.-J. Wunenburger divise l'histoire de l'eau en trois étapes qui pourraient facilement atteindre des ères géologiques : a) un âge poétique et symbolique; b) un âge productif et positiviste; c) un âge écologique. Cette caractérisation, comme J.-J. Wunenburger nous le fait remarquer, trouve un écho dans les trois *états* de la société du *Cours de philosophie positive* d'A. Comte. Cependant, pour nous, il est plus radicalement proche des paradigmes de la *métaphorologie* de Hans Blumenberg, où l'histoire de certaines métaphores – images ou ensemble de formules, supposées comme un “lieu commun” dans l'histoire – nous permet de découvrir l'évolution, les attitudes spirituelles et la vision du monde d'une époque entière.

L'importance de ces images métaphoriques ou modèles préfabriqués – affirme H. Blumenberg –, d'une certaine manière adoptée inconsciemment par la société (« la nudité de la vérité », « la nature comme un livre ») y compris les philosophes, constituent notre vision du monde¹². L'homme pense utiliser ces images librement, mais en réalité ce sont elles qui influencent la pensée commune d'une époque et s'imposent pendant des siècles aux générations suivantes, comme s'il s'agissait d'un programme à réaliser ou d'un devoir à accomplir. Au fil du temps, la signification de ces images ou phrases est profondément modifiée. Cependant, elles inspirent, depuis longtemps, les pratiques sociales, les œuvres d'art, la philosophie, l'attitude envers les choses et la nature elle-même.

a) L'âge symbolique de la nature. Divinisation de la nature, sanctification de la vie

On peut dire que cette étape, à grands traits, irait des origines de l'homme à l'émergence de la pensée philosophique dans la Grèce classique au Vème siècle avant J.C. Elle serait caractérisée par la prédominance d'une perception sacrée de la nature, exprimée dans le mythe et réactualisée à travers le rituel. Plutôt que d'une manière abstraite et causale, l'humanité expérimente sa relation avec la nature de manière émotive ou affective, bénéfique et effrayante, généreuse et rare. La nature est l'incommensurable.

¹¹ Wunenburger, J.J., *Les trois âges de l'eau : mythique, positif, écologique*, in Pierron, J.-P. (éd), *Écologie, politique de l'eau. Rationalités, usages et imaginaires*, Paris, Herman Éditeurs, 2017, p. 29-43.

¹² Blumenberg, H., *La risa de la muchacha de Tracia. Una protohistoria de la teoría*, Valencia, Pre-textos, 2000.

Comme l'a exprimé l'historien des religions Mircea Eliade, le mythe n'est pas une simple interprétation préscientifique de la réalité, mais une *ontologie*¹³. Pour la rationalité scientifique, la vraie connaissance est conditionnée par des entités physiques à partir desquelles nous pouvons faire une représentation adéquate en tant qu'objets. La pensée mythique, quant à elle, s'appuie sur une compréhension du monde où seules les forces de la nature s'appréhendent à travers leurs manifestations phénoménales, anthropomorphes et identifiées par des noms propres. La manifestation de ces « êtres numineux » (du latin *numen*, "dieu" ; du grec, *daimon*), par opposition à la pensée abstraite, scientifique ou instrumentale, n'est jamais séparée de l'espace/temps de son apparition. En effet, les phénomènes expriment leurs propriétés par rapport à leur environnement, ce qui leur confère à la fois un métier (la déesse de la Lune est la déesse des nouveau-nés et des tissus ; le Seigneur de la Montagne est le dieu des animaux et de la foudre qui annonce les pluies).

Chaque élément sensible du mythe est solidaire d'un noyau idéal ou transcendant lié aux *archétypes* ou modèles exemplaires et éternels. Le mythe fait référence à la réalité qui s'inscrit dans un *continuum* où le visible n'a de sens que tant qu'il est lié à l'invisible, dont il est une manifestation partielle, momentanée et locale. Les événements naturels nous conduisent par la main vers leur dimension surnaturelle.

Bien que la pensée rationnelle ait séparé le mythe et la vérité de la vie, à la lumière des recherches anthropologiques actuelles, le mythe n'est pas une connaissance préscientifique défectueuse mais une *structure de la conscience* (Lévy-Brühl). Il fait allusion à un état et une expérience du monde différente de celle, dominante, de la civilisation Occidentale et de sa culture lettrée.

D'autres recherches en anthropologie, comme celles de G. Durand – disciple éminent de Bachelard – mettent en évidence la prédisposition de nos structures imaginaires à diviser la nature, sur la base des différents réflexes corporels innés de l'homme (réflexologie), liés à des valeurs qualitativement différentes. G. Durand soutient que de nombreuses images et affections prolongent les réflexes ou schémas dominants des habiletés motrices corporelles, qui sont le prélude à des réseaux de symboles à travers lesquels la conscience (rationnelle et émotionnelle) organise le monde environnant. La posture verticale pourrait se traduire par une valorisation du mouvement ascensionnel qui n'est pas étranger à l'emplacement dans le ciel des divinités célestes, au symbolisme du vol magique et à l'archétype de la lumière (régime diurne de l'image). Les schémas digestifs et rythmiques, favoriseraient les rêves de l'intimité, l'union, le retour et, seraient associés à la lune, la terre, la nuit ; ou à la musique comme la pulsation archétypale de la nature (régime nocturne).

¹³ Eliade, M., *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Buenos Aires, Emecé, p. 25.

b) L'âge productiviste et positiviste de la nature. La nature comme matière démythifiée et mécanique

À partir des travaux de Pierre Hadot sur l'histoire de l'idée de nature, on peut dire que cet âge commence à prendre forme, là où le précédent se termine, à partir de la séparation initiale du discours philosophique et de la connaissance mythique, dans la Grèce de Ve siècle avant J.C. ¹⁴. Cependant, il faudra attendre Descartes (1596-1650), plus de vingt siècles plus tard, pour que la nature soit comprise à travers un nouveau paradigme scientifique qui finira par rendre insignifiant son lien avec le sacré. À l'âge productiviste, la nature se réduit à du matériel d'extraction et d'exploitation. Les éléments naturels deviennent une source d'énergie immédiatement disponible sans le moindre effort. Sa valeur éminemment économique dépend de la quantité produite obtenue et non de sa valorisation en tant que bien ou don transcendant. La nature est objectivée comme une marchandise de plus, elle devient une matière première susceptible d'appropriation et de segmentation pour le développement d'un monde artificiel qui sépare la nature de la civilisation.

A la manière de l'abeille ...

Cette nouvelle étape vise à réduire la dépendance de l'homme à l'égard de la nature "sauvage" ou inadéquate. Grâce au développement scientifico-instrumental, la nature se voit domestiquée pour rendre possible sa circulation et sa consommation, notamment dans les espaces surpeuplés des villes. La nature devient un gisement de ressources. Sa mécanisation se déroulera parallèlement au développement des moyens de transport, à la croissance urbaine, à la production alimentaire, à l'augmentation des voies de communication, à l'accélération du temps et au raccourcissement des distances. Il fait partie d'un marché contrôlé par l'État ou par des entreprises privées qui, dans les deux cas, n'ont pas l'habitude de consulter les populations concernées.

Même si la tendance à la disparition des religions n'implique pas la disparition totale de la religiosité, la conception rationaliste de la nature se charge de la dégradation de son symbolisme religieux. La conception imaginaire symbolique, et sa dimension mythique et poétique de la nature, au mieux, se limitent à la portée "improductive" et marginale des arts.

L'un des principaux effets du développement industriel de l'Occident sur le reste des continents colonisés, est d'avoir transformé la nature en une ressource exploitable et de consommation généralisée et inégale. Son accès quotidien sera de plus en plus lié à l'industrie et aux technologies lourdes d'extraction des énergies : l'électricité, la métallurgie, les centrales hydroélectriques ou encore le refroidissement des carburants atomiques. Autrement dit, cet accès aux ressources est lié à des mégaprojets d'extraction de la nature qui entraînent une accumulation capitaliste à grande échelle et qui affectent souvent des régions et des pays tout entiers. Tous ces facteurs, comme nous le savons, provoquent une

¹⁴ Hadot, P., *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004.

augmentation croissante du réchauffement climatique et l'évacuation de leurs déchets conduit à un nouveau type de pollution sans précédent. Le développement aveugle de la technique et de l'industrialisation, et l'appât du gain, vont finir par mettre en péril la relation entre l'homme et la nature, ainsi que les paramètres de l'équilibre de la vie planétaire.

c) L'âge écologique. Nouvelles perspectives anthropologiques

Blanca Solares

Le discours d'urgence environnementale place les ressources naturelles au centre des débats publics et des préoccupations politiques. Les tensions grandissent entre la techno-science occidentale et les épistémologies locales. Les mouvements écologistes en faveur d'un modèle de développement alternatif coïncident, à des degrés divers, avec la remise en cause de l'idéologie de la croissance, la critique de la société de consommation et la répartition inégale des richesses. La nouvelle ingénierie, le marché et l'économie "verte" ou la décroissance sont des réponses au réchauffement climatique et à la nécessité de repenser la consommation des énergies.

Dans la mesure où la dégradation de l'environnement s'accroît, les problèmes écologiques ne sont plus une affaire locale. La responsabilité, l'éthique et la politique de la nature traversent les frontières nationales et atteignent des proportions mondiales dont les sommets internationaux pour le développement durable sont un exemple. Les innovations de la biotechnologie moderne présentent également une nature très différente de celle expérimentée par les générations précédentes.

Ces signalements et les mesures possibles pour limiter la catastrophe environnementale – causée par la déforestation, la consommation de combustibles fossiles, l'utilisation excessive d'engrais chimiques, la production élevée de déchets et, surtout, l'émission de gaz à effet de serre – sont liés à une perception vivante de la nature en crise de son équilibre. Par la science et le droit, le mouvement écologiste essaie de faire de la nature un bien commun approprié collectivement. Cependant, ses scénarios apocalyptiques – certainement et à juste titre, basés sur l'augmentation de la température, l'élévation du niveau de la mer, les changements dans la biodiversité, tels que la disparition accélérée des espèces et l'érosion des sols résultant de l'agriculture et l'élevage intensif – sont souvent anthropocentriques ou biocentristes et ne sont pas exempts d'intolérance et de sectarisme. Ils peuvent tomber dans une double morale qui cache des relations inégales entre les puissances transnationales et les localités appauvries et désarmées.

Une approche scientifique et esthétique de la nature

Quelle place aurait la théorie de Bachelard dans ce nouvel âge écologique de la nature ? Dans quelle mesure sa poétique des éléments pourrait-elle enrichir les protestations écologistes ? Du point de vue de Bachelard, la littérature aurait-elle quelque chose à nous dire sur la façon de vivre de manière "durable" ? Les cultures non occidentales offrent-elles une alternative à un nouvel ordre économique ?

Du 16 juillet 1799 au 7 mars 1804, le savant allemand Alexander von Humboldt et le botaniste Aimé Bonpland ont effectué un voyage scientifique à travers l'Amérique du Sud. L'ensemble de leurs observations géographiques et ethnographiques ont été annotées dans le livre *Ideen zu einer Geographie der Pflanzen*. Ce livre, publié en 1807, parut avec une page sur laquelle Humboldt dédia son livre à Goethe, également auteur de *Die Metamorfosen der Pflanzen. Andere Freundlichkeiten* (1818-1829). En esquissant sa réponse, Goethe écrit : « A. von Humboldt qui m'envoya la traduction de son *Essai sur la géographie des plantes* avec une illustration flatteuse qui laisse entendre que la Poésie elle aussi pourrait soulever le voile de la Nature »¹⁵.

Comme on peut le supposer, la réflexion de Bachelard sur la nature n'apparaît pas de manière spontanée et adaptée à la situation actuelle. D'une certaine manière, elle est liée précisément à l'attitude romantique envers la nature, face à une rationalité croissante. Si nous suivons le travail précité de P. Hadot, un rapide coup d'œil à « l'histoire de l'idée de nature » nous permet de découvrir les affinités de Bachelard avec des savants d'autres époques. Par exemple, on peut dire que sa philosophie s'apparente à la présocratique et au *Timée* de Platon, qui conçoivent la *physis* comme un art divin ; quelque chose produit par la *tèchnè* divine et non par la technique humaine¹⁶.

Elle est aussi proche de Sénèque et des stoïciens, quand ils demandent : « Qu'est-ce que la Nature sinon Dieu lui-même et la raison divine immanente au monde en sa totalité et en toutes ses parties ? »¹⁷. La philosophie stoïcienne identifie la *physis* avec l'Âme du monde qui, dans son évolution périodique, s'enfonce dans la matière chaotique ou primordiale pour former et diriger de l'intérieur les corps et leurs interactions. Comme le dira plus tard le renaissant Marsile Ficin, reprenant également la philosophie de Platon : « Qu'est-ce que la nature ? Un art qui donne forme à la matière de l'intérieur »¹⁸.

Lucrèce (vers 98-55 av. J.C) déclare que « la Nature jalouse nous a dérobé le spectacle des atomes »¹⁹. Pline l'Ancien (23 ap. JC – 79 ap. JC), dont le savoir a été accepté jusqu'au XVIIe siècle, parle des secrets de la nature et des lois auxquelles elle-même s'est soumise²⁰. Les “secrets de la nature” étaient alors considérés comme des phénomènes apparemment inexplicables qui pouvaient cependant nous révéler des choses occultes. Il s'agit pour eux du principe éthique d'une méthode scientifique, héritée des travaux d'Aristote, qui procède par pensée analogique.

¹⁵ P. Hadot, *op. cit.*, p. 15.

¹⁶ Platon, *Timeo*, Lisi, F.L. (ed.), Madrid, Gredos, 2011.

¹⁷ Sénèque, *Des bienfaits*, IV, 23, 2, cité par Hadot, *op. cit.*, p. 50

¹⁸ M. Ficin, *Theologie platonicienne*, IV, 1, éd. R. Marcel, Paris, 1964-1965, cité par Hadot, P., *op. cit.*, p. 48.

¹⁹ Lucrèce, *De la nature*, I, 32, cité par Hadot, P., *op. cit.*, p. 56.

²⁰ Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, II, 77. Cit. Hadot, P., *op. cit.*, p. 56.

La divinisation de la nature, propre aux sociétés prémodernes, comme nous le voyons, continuera à vivre dans la philosophie et même, au Moyen-Age, à travers un paganisme clandestin, presque jusqu'à la fin du XIXe siècle. L'idée était que seuls les dieux avaient accès au fonctionnement secret des choses visibles et invisibles qu'ils cachaient, une connaissance (*sophia*) des choses les plus nécessaires à la vie²¹.

Compte tenu de l'importance que Bachelard accorde à l'imagination dans la connaissance de la nature, il est également important de rappeler ici son affinité avec Porphyre, Marcile Ficin et Giordano Bruno. Pour Porphyre, l'imagination était capable de produire le visible par simple *vision intérieure*, sans avoir recours à un instrument ni à un travail mécanique. Pour M. Ficin et G. Bruno, l'imagination était le corps de l'âme. C'est à travers le processus d'imagination (ou de vision intérieure) que l'incorporel se manifeste et nous permet de penser le processus de production du monde sensible par son créateur. Ainsi, dans la tradition qui va de Montaigne et Paracelse aux Romantiques, l'imagination a une sorte de pouvoir magique ou alchimique, « Imaginer, c'est déjà, en quelque sorte, réaliser »²². L'imagination créatrice humaine prolonge le pouvoir que la nature a de créer des formes. Sans oublier que « l'art est créateur bien avant d'être beau » (Goethe).

Vers la fin du XVIIIe siècle, l'Europe expérimente une transformation capitale de la perception de la nature. Le mythe de la nature animée par des forces divines passe au second plan. On cesse donc d'attribuer à la nature, une âme et on la prive de tout sentiment ou conscience. Jamais auparavant, comme au début de l'ère industrielle, il n'était courant d'assimiler le fonctionnement de la nature à celui d'une horloge. Mais si le mythe de la nature divine a disparu, la poésie le maintient vivant dans l'idéal. Le mouvement Romantique exprime un regret douloureux pour l'abandon des dieux des régions du monde qui leur étaient jusqu'alors confiées. L'abandon du monde à lui-même, comme pure *res extensa*, pour eux, ne peut que mener celui-ci vers une décadence progressive et le risque croissant de tomber dans la catastrophe et le chaos.

Il n'y a pas de point de retour. Cependant, l'expérience sacrée de la nature jusque-là vivante à travers le polythéisme du mythe doit être protégée. Il s'agit alors, à travers l'art et la poésie, de vivre ouverts à l'Infini, ce que nous ne pouvons en aucun cas faire sans la *sympathie* pour les choses qui, par des voies inconnues, sont données à l'homme (W.H. Wackenroder). Il me semble que la théorie de Bachelard sur l'imaginaire de la nature, héritière de la tradition romantique, peut être vue en relation avec cet effort de capturer la nature "sans voile" et pourtant paradoxalement « mystérieuse au grand jour » (Goethe). Les sages du monde savent que les seuls vrais moyens de découvrir les "secrets de la nature" sont la perception et la description esthétique de la perception – l'élaboration patiente des premières

²¹ Cf. Hadot, P., *op. cit.* p. 53.

²² *Ibid.*, p. 90.

intuitions – que nous sommes cependant loin de pouvoir atteindre. Le fondement de la théorie de l'imagination matérielle et de son langage, contribue à ce domaine particulier de la perception de la nature sauvegardée dans la tradition orphique²³.

La rêverie poétique de la nature. Nouvelles formes, nouveaux concepts

La théorie de l'imaginaire de Bachelard n'a rien à voir avec une vision *naïve* de la nature comme paradis perdu. Elle n'a non plus rien à voir avec un retour à la vie "naturelle" en dehors du développement scientifique et technologique. On connaît en effet, les intérêts premiers de Bachelard pour l'ingénierie, les mathématiques et la microphysique. Au contraire, au contact des images primitives des éléments de la nature, cultivées par le mythe et la littérature, il nous invite à expérimenter de nouvelles formes de relation et d'appropriation de la matière, dont l'expression rend également nécessaire de nouveaux concepts, plus éloignés de la connaissance partielle et plus proche de l'imagination poétique. Voyons quelques exemples.

Cosmoanalyse. Les psychologues parlent du rêve comme de fantasmes refoulés. Mais il faut analyser nos projections oniriques sur la matière sous un autre angle, ouvert, expansif et spirituel. Il s'agit à travers l'abandon à la matière en mouvement, d'entrer en contact avec les « images démesurées de la paranoïa du démiurge », d'entrer dans le monde du rêve qui immédiatement devient créateur. Les rêves cosmiques vont au-delà des rêveries de projets. Ils parlent de l'expansion de l'être : « imaginer un cosmos est le destin le plus naturel de la rêverie »²⁴.

Rhythmanalyse. La phénoménologie des éléments est loin d'une intervention sur la nature depuis l'extérieur. Nous sommes loin de l'être mécanique, qui gouverne tout. Il ne s'agit pas de donner des ordres mais de se laisser absorber par les qualités de la matière à travers la "volonté de travailler" et non la volonté de dominer.

À travers un travail joyeux, l'homme rêve en travaillant²⁵. La résistance de la matière fait que « le temps acquiert une réalité matérielle », de sorte qu'entre l'effort du travailleur et la résistance de la matière émerge un rythme, ou échange, par lequel l'homme ne fait que transformer la matière, sinon qu'il se développe aussi lui-même : « La prise de caractère se fait surtout dans la patience des longues journées, et la réalité ne nous permet pas de nous leurrer sur nos puissances, sur notre courage »²⁶. La création s'entend comme l'abandon de l'homme au rythme organique du cosmos, une harmonie qui est perçue, comme si chaque partie du clavier était unie à une corde du cœur.

²³ Cf. *ibid.*, pp. 198-205.

²⁴ Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, cit., p. 32.

²⁵ Bachelard, G., *La Terre...*, cit., p. 28.

²⁶ *Ibid.*, p. 82.

Topoanalyse. Face aux notions d'espace et de temps des représentations géométrisées de la science ou des diagrammes mathématisés, la rêverie poétique de l'espace se concentre sur la présence des choses. Les ressources oniriques de l'espace vont du tiroir d'un meuble à l'immensité du ciel ; d'un paysage montagneux à l'eau qui court dans une rivière ; de l'intimité de la maison à l'immensité de l'espace. Il n'est pas commode de séparer le rêveur de l'espace d'une expérience solitaire et subjective.

Le caractère féminin de la rêverie

... la rêverie appartient à l'*anima*.

G. Bachelard

A partir du XVIe-XVIIe siècle, comme nous venons de le dire, la conception organique du cosmos, dont l'image centrale était celle d'une terre vivante et féminine, est devenue une image mécanique du monde. La nature a cessé d'être considérée comme un organisme vivant et a été vue, notamment, comme quelque chose d'inerte et manipulable, comme un simple objet de domination et de contrôle. L'ancienne identité de la nature en tant que mère pourvoyeuse et protectrice – centrale dans la cosmovision des cultures traditionnelles et des religions païennes – a été minée par la prédominance du pouvoir masculin à travers l'histoire et, de manière définitive, par la révolution scientifique et l'imposition de l'intérêt marchand de l'Europe moderne.

Ce n'est qu'à la fin du siècle dernier, au milieu de la crise écologique mondiale, que des perspectives "écoféministes" ont commencé à émerger avec l'intention d'encourager les femmes à jouer un rôle dans le mouvement qui pourrait inverser le patriarcat et restaurer la santé de la planète. Mais, la poétique des éléments a-t-elle toujours une actualité avec les exigences de l'écoféminisme ?

Le mouvement de libération des femmes et les protestations écologistes mettent sur la table de discussion la prédominance d'une conception de la nature et du féminin subjugué à travers l'histoire. Tout indique la nécessité d'un changement de paradigme éthique ou d'une nouvelle vision du monde qui mène à une vie écologiquement durable, libre de violence et de domination sur la nature et sur des femmes. Les contributions de Bachelard à cet égard nous semblent également pertinentes.

À la conception de la nature personnifiée comme déesse, terre, mère ou femme, Bachelard ajoute, de façon créative celles de "rêverie" et de "langage". Suivant la psychologie de C. G. Jung sur la dualité de la psyché humaine (*animus-anima*), pour notre auteur, l'*animus* appartient au rêve, tout comme la rêverie à l'*anima* et à sa relation avec les mots et la langue maternelle, celle que nous apprenons de nos mères tout au long de l'enfance.

La rêverie est un phénomène spirituel (Bachelard). Il est nécessaire d'éviter les rêves déroutants, sans structure, ou sans histoire ; les énigmes sans réponse de la pensée soi-disant claire. Les rêveries ne sont pas identiques aux cauchemars mal vécus dans la vie quotidienne. De sorte que grâce à l'image poétique, « comme langage des âmes », nous découvrons le monde où l'on aimerait vivre. Dans son état le plus simple, le plus pur, dit Bachelard, la rêverie appartient à l'*anima*²⁷.

Contribution de Bachelard à l'étude de la nature

Ainsi, après ce succinct voyage à travers la philosophie de la nature de Gaston Bachelard nous aimerions, comme conclusion, indiquer ces quelques points.

1. La théorie de l'imagination de Bachelard sur la nature permet à l'homme de restaurer et de revaloriser le *mythe* comme une forme de connaissance déplacée par la prédominance de la raison instrumentale. De plus, sa théorie coïncide avec la pensée religieuse des cultures pré-modernes. La connaissance de l'homme ancien s'exprime à travers un langage symbolique, au-delà de la prédominance du langage conceptuel, auquel il recourt également.

L'analyse de la pensée religieuse de la nature, de la perspective de la théorie de l'imaginaire de Bachelard, inaugurent – outre l'intention directe de l'auteur – une nouvelle façon de faire de l'anthropologie. Il met en évidence les limites de l'approche scientifique positive, et des preuves empiriques, comme seul critère de validation des connaissances²⁸. Grâce à la philosophie de l'imagination symbolique de Bachelard, la compréhension de la pensée religieuse des cultures anciennes sur la nature s'enrichit. Et on peut apprendre de cette forme de sagesse mythique-poétique, distincte de la pensée analytique-conceptuelle dominante, d'autres valeurs : la douceur, la sérénité, la lenteur et les soins affectifs dans nos relations avec la nature, tant externe qu'interne.

2. Nos images nous habitent, nous habilitent mais nous détruisent aussi. D'où la nécessité de s'interroger sur l'origine, l'évolution et la métamorphose des images de la nature sur lesquelles se fonde notre relation avec l'environnement : « Dis-moi quel est ton infini, je saurai le sens de ton univers »²⁹.

La théorie de l'imaginaire de Bachelard fait référence à une ontologie basée sur la relation de l'homme à l'altérité : la nature, le mystère, le transcendant ou l'Absolument autre, recréés fondamentalement dans la littérature romantique. De

²⁷ G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, cit., p. 28.

²⁸ L'importance de cette approche pour l'analyse des cultures du Mexique ancien a été traitée par Solares, B., *La cosmologie nabua, réflexions à partir de Gaston Bachelard*, in « Cahiers Gaston Bachelard », Guenancia, P., Perrot, M., et Wunenburger J.J. (éd.), n. 12, Dijon, 2012, pp. 355-363.

²⁹ G. Bachelard, *L'Air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, José Corti, 1943, p. 11.

sa phénoménologie poétique de la nature découle une série de concepts sans précédent : la *rythmanalyse*, la *cosmoanalyse*, la *topoanalyse*. Une série de propositions conceptuelles qui nous invitent au renouvellement de nos cadres théoriques déjà trop formalistes.

3. La pensée de Bachelard n'essaye pas d'être une anthropologie systématique, ni de se présenter comme une écologie. Elle aspire plutôt à se conformer à une poétique des éléments. Ceci nous permet de comprendre et de découvrir d'autres formes de relation de l'homme avec la nature extérieure et avec sa propre nature intérieure. L'établissement d'une relation avec la nature depuis sa gestation *intérieure*, contrairement à une intervention de l'extérieur en tant que pouvoir et de domination, conduit non seulement à la connaissance intime de la nature mais aussi à la connaissance même de l'homme et au développement de sa conscience.

En ce sens, en accord avec la tradition romantique, nous pensons, sans aucun doute, que Bachelard pourrait accompagner la phase de transition écologique dans laquelle nous nous situons, tout en amenant d'autres questions qui concernent la connaissance de soi-même : l'homme peut-il, sans s'abandonner et contempler le Tout, illuminer les secrets du ciel ? Peut-il résolument faire la lumière sur ce que la nature cache ? A-t-il droit, comme l'a dit W. H. Wackenroder, de refuser avec orgueil les *sentiments sombres* qui « comme des anges voilés » descendent sur l'homme jusqu'à ce qu'ils le conduise à la dangereuse dégradation de la nature dans laquelle nous nous trouvons³⁰ ?

Tout comme sa théorie remet en cause à sa racine l'anthropologie positiviste, elle ouvre la possibilité d'enrichir l'écologie d'une nouvelle appréciation de la nature, alimentée par la rêverie poétique. Elle favorise un horizon de libération de l'imaginaire comme forme de connaissance et incite à l'intégration de la facette patriarcale de la conscience à l'univers *matriciel* de la psyché.

Coda

Les rêves sur les cosmogonies de l'eau, du feu ou de la lumière, écrit le poète Octavio Paz, ne sont plus de notre temps. Nous ne les évoquons que pour signaler le rêve perdu et inconnu. « Ce monde onirique qui dans le meilleur des cas est devenu la matière de l'histoire, la connaissance d'un savoir ancien ». Cependant, face au monde douloureusement perdu qu'O. Paz enregistre à juste titre, Bachelard développe une théorie de la rêverie poétique qui, au sens développé par Eric Neumann, revient à encourager la croissance de la conscience³¹. Dans le même sens,

³⁰ Wackenroder, W.H., *De dos lenguajes maravillosos y de su misterioso poder* (1796), in Arnaldo, J., *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, Madrid, Tecnos, 2014, p. 87.

³¹ Neumann, E., *The origins and history of consciousness*, Lawrenceville, Princeton University Press, 2014.

G. Durand parlerait de la nécessaire restauration du “régime nocturne” de l’image du cosmos (mystique et synthétique ou dramatique) à côté du régime diurne du monde dominant (schizomorphique)³². Ce développement psychique, dans tous les cas, pour Bachelard, s’accompagne d’un effort d’apprentissage du langage du poète, du fluide clair-obscur des eaux, du murmure du bambou, de l’équilibre entre l’image et le mot.

Peut-on espérer une nouvelle science non mécaniste, non combative et non colonisatrice, capable de concevoir organiquement la nature ? Nous pensons, dans l’esprit de Bachelard, que ce paragraphe de Victor Hugo peut accompagner notre réponse :

Le génie, qui devine plutôt qu’il n’apprend, extrait, pour chaque ouvrage, les premières de l’ordre général des choses, les secondes de l’ensemble isolé du sujet qu’il traite; non pas à la façon du chimiste qui allume son fourneau, souffle son feu, chauffe son creuset, analyse et détruit ; mais à la manière de l’abeille, qui vole sur ses ailes d’or, se pose sur chaque fleur, et en tire son miel, sans que le calice perde rien de son éclat, la corolle rien de son parfum.³³

Blanca Solares
Universidad Nacional Autónoma de México
bsolares@correo.crim.unam.mx

Bibliographie

- Arguedas, J.M., *Quepa Wiñaq... Siempre Literatura y antropología*. Madrid, Iberoamericana; Frankfurt am Main, Vervuert, 2009, pp. 171-178.
- Bachelard, G., *La Poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1960.
- Bachelard, G., *La Terre et les rêveries de la volonté : essai sur l’imagination des forces*, Paris, José Corti, 1948.
- Bachelard, G., *L’Air et les songes. Essai sur l’imagination du mouvement*, Paris, José Corti, 1943.
- Blumenberg, H., *La risa de la muchacha de Tracia. Una protohistoria de la teoría*, Valencia, Pretextos, 2000.
- G. Durand, *Les structures anthropologiques de l’imaginaire*, Paris, Dunod, 1992.
- Eliade, M., *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Buenos Aires, Emecé, 2001.
- Hadot, P., *Le voile d’Isis. Essai sur l’histoire de l’idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004.
- Hugo, V., *Œuvres complètes, Cromwell, Hernani*, Paris, Librairie Ollendorff et Albin Michel, 1904-1952, [Volume 23] ; Théâtre, t. I, pp. 7-51, [https://fr.wikisource.org/wiki/Cromwell_-_Pr%C3%A9face_\(14/2/2020\)](https://fr.wikisource.org/wiki/Cromwell_-_Pr%C3%A9face_(14/2/2020)).
- Lao Tse, *Tao te King, Libro del Tao y de su virtud*, Santiago de Chile, Editorial Cuatro Vientos, 1990.
- Paz, O., *Libertad bajo palabra. Obra poética (1935-1957)*, México, FCE, 1997.

³² Durand, G., *Les structures anthropologiques de l’imaginaire*, Paris, Dunod, 1992.

³³ Hugo, V., *Œuvres complètes, Cromwell, Hernani*, Paris, Librairie Ollendorff et Albin Michel, 1904-1952, [Volume 23] ; Théâtre, t. I, pp. 7-51, [https://fr.wikisource.org/wiki/Cromwell_-_Pr%C3%A9face_\(14/2/2020\)](https://fr.wikisource.org/wiki/Cromwell_-_Pr%C3%A9face_(14/2/2020)), p. 32.

- Pierron, J.-P., *L'imagination poétique du pays. Gaston Bachelard et la géopoétique*, « Cahiers Gaston Bachelard », Guenancia, P., Perrot, M., et Wunenburger J.J. (éd.), n. 12, Dijon, 2012, pp. 239-252.
- Platon, *Timeo*, Madrid, Lisi, F.L. (ed.), Gredos, 2011.
- Novalis, Schiller, F., Schlegel, A.W., Von Kleist, H., Hölderlin, F., *Fragments para una teoría romántica del arte*, Arnaldo, J. (ed.), Madrid, Tecnos, 2014.
- Neumann, E., *The origins and history of consciousness*, Lawrenceville, Princeton University Press, 2014.
- Solares, B., *La cosmologie nabua, réflexions à partir de Gaston Bachelard*, in « Cahiers Gaston Bachelard », Guenancia, P., Perrot, M., et Wunenburger J.J. (éd.), n. 12, Dijon, 2012, pp. 355-363.
- Solares, B. (éd.), *Gaston Bachelard y la vida de las imágenes*, « CRIM-UNAM Cuadernos de Hermenéutica » n. 3, 2009.
- Wackenroder, W.H., *De dos lenguajes maravillosos y de su misterioso poder* (1796), in Arnaldo, J., *Fragments para una teoría romántica del arte*, Madrid, Tecnos, 2014, pp. 86-88.
- Wunenburger, J.J., *Les trois âges de l'eau : mythique, positif, écologique*, in Pierron, J.-P. (éd.), *Écologie, politique de l'eau. Rationalités, usages et imaginaires*, Paris, Herman Éditeurs, 2017, p. 29-43.
- Wunenburger, J.J., *L'imagination de la nature*, in Wunenburger, J.J., *L'imagination géopoïétique. Espaces, images, sens*, Paris, Editions Mimesis, 2016, p. 267-276.

Bachelardian Approaches to Ecology

Approches bachelardiennes de l'écologie

Approcci bachelardiani dell'ecologia

- Barbier R. et Pineau G. (éds), *Les eaux écoformatrices*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Berque A., *Écoumène, introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 1987.
- Berque A., *Médiance, de milieux en paysages*, Belin, Paris, 1990.
- Berque A., De Biase A. et Bonnin P. (éds), *Donner lieu au monde - la poésie de l'habiter. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Éditions Donner Lieu, 2012.
- Berque A., *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Paris, Belin, 2014.
- Berque A., *La Mésologie, pourquoi et pour quoi faire ?*, Nanterre, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2014.
- Chelebourg C., *Les Écofictions: mythologies de la fin du monde*, Bruxelles, Les Impressions nouvelles, 2012.
- Dagognet F., *Des détritiques, des déchets, de l'abject : une philosophie écologique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1998.
- Galvani P., Pineau G., Taleb M. (éds.), *Le Feu vécu: expériences de feux éco-transformateurs*, Paris, L'Harmattan, 2015.
- Iovino S. et Oppermann S. (éds), *Material Ecocriticism*, Bloomington, Indiana University Press, 2014.
- Paquot T., Younès, C. (éds), *Philosophie, ville et architecture : la renaissance des quatre éléments*, Paris, La Découverte, 2002.
- Paquot T., Lussault M., Younès, C. (éds), *Habiter, le propre de l'humain*, Paris, La Découverte, 2007.
- Paquot T., Younès, C. (éds), *Le Territoire des philosophes : lieu et espace dans la pensée au XXe siècle*, Paris, La Découverte, 2009.
- Paquot, T., *Géopoétique de l'eau. Hommage à Gaston Bachelard*, Paris, Eterotopia, 2016
- Paquot, T., *Le Paysage*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2016
- Pierron, J.-P., *La Poétique de l'eau. Pour une autre écologie*, Paris, François Bourin, 2018.
- Pierron J.-P., *Prendre soin de la nature et des humains. Médecine, Travail, écologie*, Paris, Les Belles Lettres, 2019.
- Younès C., *Architectures de l'existence: éthique, esthétique, politique*, Paris, Hermann, 2018.
- Pineau G. (éd.), *Habiter la terre: écoformation terrestre pour une conscience planétaire*, Paris, France, L'Harmattan, 2005.
- Pineau G. (éd.), *De l'air !: Essai sur l'écoformation*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- Wunenburger J.-J., *L'Imaginaire géopoétique : Espaces, images, sens*, Mimesis, Paris, 2016.
- Wunenburger J.-J., *La Vie des images*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2002.
- Wunenburger J.-J., *Gaston Bachelard : poésie des images*, Paris, Mimesis, 2012.
- White K., *La Figure du dehors*, Paris, Grasset, 1992.
- White K., *Le Plateau de l'albatros. Introduction à la géopoétique*, Marseille, Le Mot et le Reste 2018 [1994].

Riccardo Barontini
Ghent University
riccardo.barontini@ugent.be

Valeria Chiore

*Natura sive Deus. La Nature – Oikos, Mère, Dieu –, entre
Imamichi, Dufrenne, Spinoza*

Introduction

Le titre, tout d'abord, entre bouleversement et provocation. Un titre *spinozien*, qui nous renvoie à Baruch Spinoza et à sa célèbre expression, *Deus sive Natura* qui, en livrant Dieu aux hommes, coûta au philosophe tant de problèmes.

Et, en effet, là où Dieu se courbe sur la Nature, la Nature, homme y compris, s'élève à Dieu. *Natura sive Deus*, alors, plutôt que *Deus sive Natura*. Une Nature pour ainsi dire *divinisée* qui réclame, dans l'univers, son rôle, sa centralité, ses droits. Tout comme il arrive de nos jours ; tout comme il arrivait dans la Hollande du XVIIème siècle, selon une démarche de pensée empruntée à l'immanence et à la coappartenance entre homme et Nature, homme, Nature et Dieu, qui a été un des moyens de *dire oui* à la vie, comme l'ont souligné, de temps en temps, Nietzsche, Löwith, Deleuze. Inaugurant une Ontologie et un Transcendantalisme de la matière aux issues poétiques, politiques, éco-éthiques. Les mêmes, au fond, théorisées à nos jours ; les mêmes déjà lucidement formulées et partagées, à la fin du XXème siècle, par deux philosophes qui se sont rencontrés au croisement de deux mondes, deux cultures, deux sensibilités, jetant un pont entre Orient et Occident : Tomonobu Imamichi et Mikel Dufrenne.

Imamichi et Dufrenne seront donc les axes de notre intervention. Et, sur le fond, maître ancien et pourtant très contemporain, Baruch Spinoza, qui, du haut de son ontologie immanentiste du corps, de la Nature, de la matière, nous indique, encore, la voie.

1. Imamichi

Nature, c'est-à-dire Oikos (Technique, Ethique, Esthétique)

C'est du Japon, que nous vient un fort appel vers la défense d'une Nature vécue comme notre première maison.

Nature comme *oikos*, *maison* en grec, est la devise du philosophe japonais Tomonobu Imamichi, passager du XXème siècle, qui a restitué à la Nature le sens

du mot grec. Et pourtant, cette maison n'est pas sans des caractéristiques bien précises. Non abstraite, universelle ou atemporelle, elle est historiquement déterminée et, à nos jours, elle est une Nature à haut niveau technologique¹.

« L'époque contemporaine est la scène d'une uniformisation sans précédent à travers ce que nous appelons, depuis de nombreuses années, le monde de la cohésion technologique »² – soutient Imamichi. Et justement cette cohésion technologique, qui, définissant « une grande part de notre environnement moderne, [ce qui] est un fait donné qui enveloppe nos existences »³, nous pose des problèmes.

Tout d'abord, le besoin de lire la technique comme une nécessité historique qu'il n'est pas possible de mépriser, mais qu'il faut, plutôt, étudier, explorer, à fin s'en emparer afin de ne pas être dominés. « Nous voulons exprimer ainsi le fait que notre environnement n'est plus structuré seulement par des spécificités géographiques ou historiques, mais aussi par un développement technologique qui s'étend bien au-delà d'elles, imposant un certain universalisme technoscientifique, qui se concrétise par une certaine manière d'être, de penser et d'agir »⁴. D'où la nécessité de comprendre la technique⁵, afin de la maîtriser sans en être dominés, inaugurant une *technopolis* plutôt qu'une *technocratie*, un progrès géré par l'homme et la communauté plutôt que par la souveraineté absolue d'une technologie aveugle :

Il ne s'agit pas ici de jouer le jeu de la technocratie et de dire que nous devons nous soumettre au langage des ingénieurs – dit-il – mais il est impératif de concevoir la possibilité de donner aux citoyens des *technopolis* que sont devenues les grandes mégapoles aujourd'hui, de participer pleinement à la vie de leur cité, c'est-à-dire de participer pleinement aux décisions qui concernent les innovations technologiques.⁶

Et il conclut : « Il y a là sans nul doute une nouvelle vertu éthique qui se profile »⁷.

Le discours, de technique devient politique, la Nature invoque/évoque la morale, et l'*oïkos*, finalement, devient *ethos*, éthique, éco-éthique, entraînant avec soi une réflexion complémentaire, qui contrôle le pouvoir excessif de la technologie, en la soumettant aux nécessités de l'homme : l'esthétique.

Est-ce à dire que nous devrions inventer de nouvelles valeurs ou de nouvelles vertus ? Que peut signifier l'innovation ou l'invention dans l'horizon d'un questionnement éthique centré sur les mutations considérables que nous connaissons à l'heure de la

¹ A propos d'une Nature *historique*, ou mieux d'une *éco-histoire*, voir : Kemp, P., « La liaison entre nature et histoire dans le champ de l'éco-éthique », dans Chardel P.-A., Reber B., Kemp P. (textes réunis et présentés par), *L'Eco-éthique de Tomonobu Imamichi*, Paris, Editions du Sandre, 2009, pp. 118-120.

² Imamichi, T., « Éléments pour une éco-éthique. De la cohésion technologique aux vertus de l'esthétique », dans Chardel P.-A., Reber B., Kemp P., *op. cit.*, p. 27.

³ *Ibid.*, p. 29.

⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁶ *Ibid.*, p. 31.

⁷ *Ibidem*.

globalisation de la communication et des échanges ? Qu'en est-il surtout de la tâche de l'art et de l'expérience esthétique à l'époque actuelle ?⁸

Un horizon par respect duquel il faut, selon Imamichi, invoquer un nouveau paradigme moral, une nouvelle axiologie, qui nous permet de maîtriser la *techné* sans en être dominés, voire à travers un paradigme mental, philosophique, métaphysique, qui s'appelle soit l'éthique soit l'esthétique. Comme si seulement éthique et esthétique, entre elles entrelacées, pouvaient nous donner la possibilité de gérer la technique à notre avantage.

Voici, alors, la Nature-*Oikos* d'Imamichi, irréductiblement technique, partagée entre éthique et esthétique.

« Nous voulons suggérer qu'un geste de rénovation morale est en même temps nécessaire pour affronter les défis de l'époque actuelle »⁹, comme le soutient Imamichi.

Éthique signifie se donner des limites, pour éviter la dérive technocratique, pour nous laisser notre capacité/souveraineté décisionnelle, notre responsabilité, individuelle et collective (Imamichi insiste souvent sur ce concept, lui aussi non-universel, mais moderne, qui implique, à partir des doctrines du contrat social du XVII^e siècle, le contrôle humain de son environnement).

C'est cela le sens d'une nouvelle notion de responsabilité, la responsabilité aux temps du virtuel, qui nous invite à la connaissance des moyens techniques et à leur meilleure utilisation.

L'accès à une juste relation avec les technologies s'acquiert au prix d'un tel effort intellectuel et d'une exigence herméneutique - nous dit-il- [...] Quand l'environnement de l'humanité était la seule 'nature', on devait être en mesure d'intégrer, comme connaissance préalable à l'acte moral, des informations justes et précises pour être à même de cultiver un certain bon sens [...] Or, puisque notre environnement moderne n'est plus seulement cette 'nature', mais renvoie à un monde d'objets technologiques dont la sophistication croît chaque jour, nous devons chercher à multiplier les informations justes sur le fonctionnement de la technologie, au moins pour permettre de développer un certain bon sens face à elle [de façon de] participer pleinement aux décisions qui concernent les innovations technologiques .¹⁰

Éthique, donc, comme domaine premier de l'*oikos*. Et, à l'intérieur l'éthique, l'esthétique, la connaissance et la pratique des arts, même à travers la technologie, qui nous aide à dominer le moyen technique et à produire la beauté, le bien être, le bonheur.

Ce qui doit aussi nous prémunir contre toute dérive technocratique est la fréquentation des arts. Celle-ci est essentielle, aussi bien sur le plan politique que sur le plan éthique. Les pratiques de l'art sont fondamentales à mes yeux, en particulier en égard aux thématiques que nous venons d'aborder [...] Il m'a toujours semblé essentiel de considérer les problèmes esthétiques par rapport au développement de la technologie

⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁹ *Ibid.*, p. 28.

¹⁰ *Ibid.*, p. 30-31.

dans la civilisation du Japon d'aujourd'hui, et plus largement, dans le monde contemporain dans ses versions orientales et occidentales.¹¹

Imamichi continue, en soulignant la portée fantastique, imaginative et symbolique de l'esthétique : « Un des moyens pour résister à une telle dérive consiste, non seulement à développer une culture technologique, mais aussi à favoriser l'expérience esthétique qui nous élève à une dimension symbolique, à un imaginaire, à une temporalité qui transcendent la part vaine et futile de nos existences »¹².

C'est le cas de l'architecture de Kenzo Tange, de la cinématographie de Kurosawa, de la musique de Joji Yuasa et d'Akira Tamba, capables, à son avis, de mêler l'art et la technologie, « une excellente façon – ajoute-t-il – pour instaurer une certaine réflexivité dans le rapport que nous entretenons avec les technologies »¹³.

Une dimension technique, éthique et esthétique que Imamichi, en se rapportant encore une fois à la Grèce ancienne, n'hésite pas à définir en tant que *kalonologie*. « L'esthétique comme kalonologie peut et doit donner l'orientation selon laquelle l'esprit humain sera en mesure d'affronter le fait technologique qui caractérise le monde actuel. Là se trouve sa vocation qui est aussi internationale et universelle, et ne concerne pas uniquement le Japon, mais notre monde désormais globalisé »¹⁴. Le règne du *kalon*, un mot très ample dans le monde classique qui, surmontant la seule dimension esthétique s'étend à l'éthique, la connaissance, la morale, la politique, en se posant comme un idéal métaphysique parmi les plus accomplis.

Dire *Nature* comme *oikos* signifie alors, chez Imamichi, dessiner une véritable métaphysique centrée sur un *oikos* bâti sur la technique, mais nourrie d'éthique et d'esthétique, de *ethos* et de *kalon*. Une métaphysique de la Nature aux issues technologiques, éthiques, esthétiques, selon une visée partagée, de l'autre côté du monde, avec son ami et collègue Mikel Dufrenne, philosophe, dans les mêmes années, d'une Nature-Mère à vocation poétique et politique.

2. Dufrenne Nature, c'est-à-dire Mère

« A l'origine [...] l'homme n'est pas maître et possesseur de la nature, il en est partie, et il est tout plein d'elle [...]: comme l'enfant connaît la mère, comme l'homme connaît la *femme*, la Nature qui se révèle dans le monde à travers cette connaissance est toujours la Mère et l'Épouse »¹⁵.

¹¹ *Ibid.*, p. 31-32.

¹² *Ibid.*, p. 33.

¹³ *Ibid.*, p. 32.

¹⁴ *Ibid.*, p. 33.

¹⁵ Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, Paris, Christian Bourgois Editeur, 1981, p. 32.

Mère et *Epouse*, la Nature de Mikel Dufrenne représente, en effet, le contre-chant de l'éco-éthique de Tomonobu Imamichi, centrée, comme elle, sur un axe apriorique, ontologique et transcendantal, aux issues esthétiques et politiques.

Plusieurs textes en témoignent, à partir des articles des années 1950, jusqu'à *Eco-éthique comme Ethique de l'Oïkos* (1984), en passant par des ouvrages fondamentaux, tels *Poétique* (1963) et les deux textes consacrés au thème des *a priori* [*La notion d'« a priori »* (1959) et *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire* (1981)]¹⁶.

Centrons notre attention sur ces textes essentiels afin de définir une Philosophie de la Nature, en soulignant la valorisation progressive du concept de Nature : en la promouvant comme mère, ce qui rapproche Dufrenne et Imamichi,

Une Mère qui, nous *portant*, se décline en tant que *a priori, naissance, Nature Naturante*.

a. Mère en tant que A priori matériel (Objet, Matière, Nature)

« Nous avons déjà évoqué le thème de la Nature. Nous suggérerons bientôt de chercher en elle la patrie de tous les *a priori* »¹⁷.

La discussion sur la Nature comme *a priori* matériel insère de droit Dufrenne dans le débat *kantien* sur les *a priori*, particulièrement vif, dans les années 1950, grâce à la nouvelle exégèse de Husserl proposée, parmi d'autres, par Scheler¹⁸. Un parcours théorique complexe -*kantien, ultra-kantien, anti-kantien*-, qui combat vigoureusement n'importe quelle démiurgie du sujet et de la conscience¹⁹, accusée d'être trop subjective, formelle, abstraite, à l'avantage d'un *a priori* entendu comme objet, matière, Nature.

Objet, tout d'abord.

« Or, nous n'adhérons pas volontiers à cette idée kantienne d'une démiurgie du sujet »²⁰ – Dufrenne soutient dans *L'inventaire des a priori* – « ... il s'agit ici de dé-subjectiver ou de dépersonnaliser l'*a priori* que la tradition kantienne assigne au sujet transcendantal »²¹, c'est-à-dire « déceler sur l'objet ce qui le constitue, sans suggérer aussitôt une activité constituante du sujet »²².

¹⁶ Dufrenne, M., « Eco-éthique comme Ethique de l'Oïkos » (1984), dans Chardel P.-A., Reber B., Kemp P. (textes réunis et présentés par), *L'Eco-éthique de Tomonobu Imamichi*, cité, pp. 35-46 (déjà dans « Revue d'Esthétique », n° 30, 1996). Sur ce point, voir aussi : Dufrenne, M. : *Le Poétique*, Paris, Puf, 1963; *La notion d'« a priori »*, Paris, Puf, 1959.

¹⁷ *Ibid.*, p. 164.

¹⁸ A propos de Scheler : « Le passage d'un formalisme à un essentialisme est suggéré par Scheler » (Dufrenne, M., *La notion d'« a priori »*, cité, p. 87). Et, encore : « L'*a priori* matériel n'est pas matériel seulement par son contenu, mais aussi selon son mode de présence ; c'est à cette condition que Scheler peut prétendre échapper complètement au formalisme kantien, et dénoncer l'opposition ruineuse de l'intuition et du concept » (*Ibid.*, p. 107).

¹⁹ « Si les *a priori* sont matériels, ils ne sont pas justiciables des critères kantien » (Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, cité, p. 21).

²⁰ *Ibid.*, p. 62.

²¹ *Ibid.*, p. 222.

²² *Ibid.*, p. 142.

L'a priori matériel se configure ici comme *objet*, prévalant sur le sujet transcendantal kantien, en ligne avec ce qu'il avait déjà soutenu à la fin des années Cinquante dans *La notion d' « a priori »*, où – à l'instar de Scheler- il avait affirmé: « Nous refuserons à ce sujet [kantien] le pouvoir de constituer l'objet par le moyen d'une démiurgie transcendantale »²³, en ajoutant : « ... c'est cette activité [du sujet] dont il faut limiter la prétention »²⁴.

L'objet trône sur le sujet, s'imposant comme nouvelle source de fondation et de constitution de la réalité, et entraînant avec soi une nouvelle valorisation de la Matière et de la Nature.

« Nous pensons que toute existence est consacrée par la matière, que la matière seule garantit le passage du possible au réel, [...] le réel n'est rien sans ce dernier réel, [...] tout étant est sur fond de matière »²⁵.

Comme si, une fois renversé le transcendantalisme kantien, une fois bouleversée la démiurgie du sujet, la matière se pose comme racine irréductible de la réalité.

D'où une valorisation de la matérialité qui, loin d'empiéter sur un matérialisme vulgaire ou empirique (« ... ceci n'implique nullement une doctrine matérialiste »²⁶), engage une véritable « ontologie matérielle »²⁷, capable de détacher la matérialité de sa fruste condition de « chose », en la rendant à sa pleine densité de sens. Dans cette ligne s'inscrit sa reprise de la *hyle* husserlienne ; dans cette ligne, encore, la référence aux éléments bachelardiens ; dans cette ligne, enfin, l'emphase accordée à la Nature merleau-pontyenne²⁸.

Patrie de tous les a priori, « état premier de l'a priori »²⁹, la Nature se pose chez Dufrenne comme source et origine de l'être, de l'homme, du monde.

D'où son caractère ontologique ; d'où son épaisseur fondatrice et constitutive, qui outrepassé soit les prétentions kantienne (« une philosophie de la Nature exclut l'idée d'un sujet autonome et souverain »³⁰), que les définitions husserliennes (qui font de la nature un objet d'étude *théorique* et *naturaliste*), que, encore, certaines limites merleau-pontyennes (qu'il faudrait « 'délivrer -comme le disait Lefort- de la phénoménologie' »)³¹.

Une Nature *avec la majuscule*, en somme (« la majuscule importe »), qui indique « non seulement l'extériorité, mais l'antériorité du monde par rapport au sujet ; [c'est-à-dire] l'énergie de l'être »³². Pas de kantisme, pas de transcen-

²³ Dufrenne, M., *La notion d' « a priori »*, cité, p. 53.

²⁴ *Ibid.*, p. 61-62.

²⁵ *Ibid.*, p. 168.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibid.*, p. 159.

²⁸ Si, en effet, Husserl « refuse le titre de chose à ce qu'il appelle les 'médium' comme l'air et l'eau (*Ideen*, II, p. 53) – nous dit Dufrenne, sans doute faut-il le refuser aux 'éléments' bachelardiens, « visage de la matière », à travers qui « les choses s'ancrent dans la réalité », n'ayant pas, toutefois, « visage de choses » (Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, cité, pp. 170-171).

²⁹ *Ibid.*, p. 226.

³⁰ *Ibid.*, p. 222.

³¹ *Ibid.*, p. 224.

³² *Ibid.*, p. 164.

dantalisme, pas de phénoménologie : la Nature, chez Dufrenne, est du côté de l'ontologie³³, marquant – « pas seulement devant nous, mais avant nous et après nous » – une « antériorité chronologique » et une « priorité ontologique » qui démontrent comment « la Nature d'où nous sommes nés ne cesse de nous porter et comme de nous nourrir »³⁴.

Mais, de cette façon, antérieure et apriorique, *porteuse* et nourricière, la Nature-Mère s'accomplit enfin – au-delà de Kant et de Husserl, au-delà de l'objet et de la matière, sous le signe de la Naissance, de la Co-naissance, de la Gestation.

b. Mère en tant que Co-appartenance (Naissance, Co-naissance, Gestation)

« L'homme naît de la Nature, la Nature est avant l'homme »³⁵, nous dit Dufrenne.

A priori par excellence, la Nature se pose avant l'homme, comme un *prius*, un *d'abord*, exerçant sur lui un pouvoir maternel de naissance : elle *porte* et *enfante* l'homme, qui se borne à être *porté*. Une naissance qui se configure, dans l'embrassement maternel, comme *co-naissance* (Dufrenne emploie souvent ce mot), lien intime entre mère et enfant, Nature et homme, *portant* et *porté*.

« Connaître, comme naître, c'est se séparer – nous instruit Dufrenne – mais c'est aussi co-naître, naître au monde : [...c'est-à-dire...] être chez nous »³⁶.

Naître avec, la co-naissance souligne, en effet, la relation d'intime co-appartenance entre homme et Nature : un moment contigu et pourtant antérieur, qui précède chaque naissance, distance, différence, différenciation : le moment où celui qui est *porté*, demeurant différent de celui qui le porte, est toutefois *malaxé* de la même matière, de la même *chair*, de la même *étoffe* (l'*étoffe du monde*, dont parle Merleau-Ponty) : ce moment est celui, ancestral, de la gestation.

« Il nous arrive de revenir à l'innocence de l'origine, de nous situer dans l'élémentaire, tout près de la nature qui nous *porte* »³⁷, nous dit Dufrenne, en se référant à une Nature qui nous *porte* dans sa chair³⁸, dans un embrassement -*chiasme* et *entrelacs*- qui se configure sous le signe de la co-appartenance et de la co-naturalité.

« Confiance native »³⁹, « familiarité native »⁴⁰, « consubstantialité »⁴¹, « relation primitive de l'homme avec la Nature comme fond »⁴², la Nature-Mère établie avec l'homme un rapport étroit de consubstantialité, tissant une texture où la connaissance-même s'enracine et s'ancre. Une idée de co-appartenance qui, empruntée

³³ *Ibid.*, p. 203.

³⁴ *Ibid.*, p. 167.

³⁵ *Ibid.*, p. 14.

³⁶ *Ibid.*, p. 148.

³⁷ *Ibid.*, p. 117.

³⁸ *Ibid.*, p. 75.

³⁹ *Ibid.*, p. 254.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 74.

⁴¹ Dufrenne, M., *La notion d' « a priori »*, cité, p. 54.

⁴² Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, cité, p. 127.

entre autres à Husserl et à Tran Duc Thao⁴³, nous impose « de ne pas rompre les liens de l'homme au monde et de ne pas concevoir l'homme comme intériorité séparée »⁴⁴, mais, plutôt, d'une façon holistique, « comme les traits dans un visage ou les organes d'un organisme »⁴⁵.

Naissance, co-naissance, gestation, la Nature-Mère radicalise ainsi le lien ontologique avec l'homme qu'elle *porte*, en se posant, en tant que foyer de sens, source de vie, puissance inductrice, comme *donnante, portante, naturante*. En faisant écho -après la longue confrontation avec le kantisme, le transcendantalisme, la phénoménologie- à la Nature Naturante d'une tradition philosophique bien plus ancienne : celle – que nous aborderons bientôt – de l'ontologie spinozienne.

c. Mère en tant que Nature Naturante (Porter, Parler, Penser)

« Autrement dit – affirme Dufrenne- la Nature est Naturante : elle produit le monde [...] et l'homme qui est au monde, pour qui il y ait un monde »⁴⁶.

Naturante, la Nature-Mère, dans le moment où elle donne « toute sa densité et sa force au réel »⁴⁷, exprime une force d'induction – fondatrice, constitutive, orientative-, dans une activité continue, vive et inépuisable, qui nous *enfante* et nous *porte*, nous précède et nous commande, nous *parle* et nous *pense* (dans le sens de *donner à parler*, de *induire à penser*).

« L'homme ne parle que parce que la Nature lui parle, et le verbe n'a de pouvoir sémantique que parce que le monde est habité par une puissance expressive »⁴⁸ -nous dit Dufrenne. Ou, encore : « le langage même a sa source dans la Nature »⁴⁹ ; ou, enfin : « c'est parce que le cosmos est promesse de hiérophanie que le poète surgit et que le langage s'instaure »⁵⁰.

^{43A} propos de Husserl : « On voit comment nous interprétons la théorie husserlienne de 'l'a priori constituant universel embrassant toutes les intentionnalités, qui domine toute la vie de la conscience'. Cet a priori que Husserl nomme subjectif n'est pas une condition subjective, ni la subjectivité (transcendantale) comme condition : il est aussi objectif, il est à la fois ouverture au monde dans le sujet (ouverture qui est promesse, présence virtuelle de l'idée) et être mondain de l'objet » (Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originaire*, cité, p. 150). A propos de Tran Duc Thao : « Thao a certes raison d'écrire : 'La subjectivité constituante est la nature elle-même dans son devenir-sujet. La matérialité n'est plus cette région particulière qui semblait, dans l'abstraction de son sens-d'être, incompatible avec la pensée : elle est la forme originaire et toujours présente du mouvement qui l'élève à la vie et à la conscience », Dufrenne affirme, citant Tran Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Et il ajoute : « ce que dit Thao ensuite, sans nullement revenir au réalisme vulgaire, nous met en face d'une nature devenue-sujet, c'est-à-dire d'une nature déjà éclairée par la conscience, sans qu'on puisse y voir surgir la conscience » (*Ibid.*, p. 36).

⁴⁴ Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originaire*, cité, p. 49.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 226.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 167.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 114.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

Encore une fois, c'est la Nature qui nous précède et qui nous introduit dans le monde, nous en décelant le sens, nous prévenant, nous anticipant, nous déchirant n'importe quelle priorité, antériorité, initiative.

« Il faut refuser au langage l'initiative et le pouvoir absolus que trop souvent on lui accorde » -affirme Dufrenne- « Nous ne parlons que parce que les choses nous parlent ; [...] elles nous invitent à parler »⁵¹.

La Nature nous invite à parler. Et, de la même façon, elle nous invite à penser.

« C'est le monde -ajoute Dufrenne- qui appelle la pensée, [...] la Nature qui veut l'homme pensant »⁵².

La Nature domine désormais la scène, d'une puissance pour ainsi dire anté-prédicative -véritable « pré-connaissance de la nature »-, surclassant la démiurgie transcendante -cognitive et langagière- du sujet⁵³.

A priorique et maternelle, consubstantielle, *portante* et *naturante*, la Nature de Dufrenne se pose donc sous le signe de l'ontologie et du transcendantal : elle est *Fond* et *Grund*, *Ur-grund* et *Ab-grund*, induction de sens, engagement de réalité, selon un processus de progressive valorisation de la matérialité qu'on pourrait définir comme « promotion », un terme qui, souvent employé par Dufrenne⁵⁴, nous semble apte à inaugurer une catégorie nouvelle qui, à notre avis, pourrait entraîner plusieurs conséquences.

Promotion : du latin *pro-movère*, le terme promotion définit en effet un modèle théorique qui, se détachant des paradigmes traditionnels de création chrétienne, d'émanation plotinienne, d'identité romantique et schellingienne, propose un modèle nouveau de valorisation de la matière tout à fait particulier qui -immanent et intransitif- engage enfin des issues esthétiques, éthiques et politiques.

Elle diffère d'abord du créationnisme chrétien, parce que la création implique une production *ex nihilo* transcendante et transitive, en passant par un écart ontologique, à travers un acte intentionnel d'amour, d'entendement, de volonté, là où la promotion de la Nature-Mère, comme l'a priori, « signifie seulement qu'elle est présente dans l'objet comme le sens qui l'habite et se lit sur lui »⁵⁵.

⁵¹ *Ibid.*, p. 73-74.

⁵² *Ibid.*, p. 76.

⁵³ En citant Husserl, Dufrenne parle d'une « expérience ante-prédicative » (Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, cité, p. 135), ou « pré-connaissance de la nature » (*Ibid.*, p. 175).

⁵⁴ Dufrenne emploie les termes suivants : « promouvoir » (Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, cité, p. 232), « engendrer » (*Ibid.*, p. 227), « promouvoir en lui le sens » (Dufrenne, M., *La notion d'« a priori »*, cité, p. 129), « ordonner à une signification » (*Ibid.*, p. 132), « constituer comme un sens premier » (*Ibidem*).

⁵⁵ Dufrenne, M., *La notion d'« a priori »*, cité, p. 126. « Nous ne saurions assigner à la Nature une volonté ou une causalité productrice » (Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, cité, p. 38), soutient Dufrenne, à propos de la catégorie de la causalité. Et encore, à propos du commencement : « Nous ne pouvons penser un commencement radical, qui serait non point le *nihil* du *ex nihilo*, mais le plein de l'être encore indifférencié et implensé, la Nature » (*Ibid.*, p. 232).

Elle se détache aussi de la théorie de l'émanation plotinienne qui prévoit une surabondance d'être (*hyperpleres*), qui produit non volontairement mais nécessairement, et pourtant encore une fois transitivement, à travers la *complicatio/aporroia*, des réalités plurielles –les *hypostases*- ontologiquement différentes, inférieures⁵⁶.

Elle s'éloigne enfin de l'identité idéaliste et romantique, qui empiète sur l'indistinct où -comme le disait Hegel- « toutes les vaches sont noires »⁵⁷.

Loin d'être création, émanation, ou identité, la promotion engagée par la Nature-Mère se donne donc comme immanence et intransitivité : définie par Dufrenne comme *inengendable*, elle s'inscrit dans la catégorie de la possibilité, préfigurant des développements utopiques, esthétiques, politiques.

« Immanente au donné »⁵⁸, « détermination intrinsèque »⁵⁹, « immanente à l'objet »⁶⁰, la Nature-Mère est un figure d'immanence, qui nous embrasse en nous enracinant dans l'étoffe du monde, dans un rapport emprunté non à l'identité absolue mais plutôt à l'intransitivité entre sujet et objet, conscience et monde, homme et Nature : relief que Mikel Dufrenne définit comme inengendable, ce qui échappe à chaque genèse, ce qui franchit n'importe quelle logique de génération.

« Elle [l'idée de la Nature] nous invite à rechercher un état premier de l'a priori antérieur à sa cassure, à la différenciation du subjectif et de l'objectif, tel que l'a priori procède directement de la Nature »⁶¹ -Dufrenne affirme, en soulignant l'intransitivité qui lie l'homme à la Nature et au monde. Et, encore : « [...] le monde est la Nature éclairée par l'homme, et l'homme en qui la Nature s'éclaire est lui-même partie de la Nature »⁶².

L'homme ne représente pas un produit de la Nature, un effet plus ou moins voulu par une volonté ou une causalité à lui extérieures. Il n'y a pas de production transcendante et transitive, ici, pas de création, mais simplement une émergence spontanée, non voulue, non causée : inengendable, inengendrée.

« Ce qui nous sépare de l'empirisme, c'est la conviction qu'il y a un inengendable, que l'homme n'est pas seulement partie du donné et produit du donné, mais corrélat du donné, qu'il vient au monde comme égal au monde »⁶³.

⁵⁶ Dufrenne emploie quelque fois des expressions plotiniennes : « surabondance de la Nature et le mouvement qui la porte vers la conscience » (Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, cité, p. 143) ; ou, encore, en parlant de la *réalité du réel*, il la définit « plénitude et surabondance » (*Ibid.*, pp. 166-167).

⁵⁷ Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, cité, p. 40. Il arrive quelque fois que Dufrenne emprunte la notion même d'identité à Spinoza, cfr. *Ibid.*, p. 39. Ce n'est pas le cas de notre exégèse du philosophe hollandais, que nous lisons à l'instar de Deleuze, en tant qu'expression d'immanence.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 96.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 311.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 99.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 37-38.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibid.*, p. 10.

Inengendable, inengendré, l'homme est le protagoniste d'une *genèse absolue* qui – au-delà de n'importe quelle *génétique*⁶⁴ – présuppose l'unité originare avec la Nature⁶⁵.

Immanente, intransitive, inengendable, la Nature-Mère représente, alors, non quelque chose de nouveau, qui sort *ex nihilo*, mais plutôt l'aube, l'aurore de ce qu'il y a déjà en puissance et qui trouve finalement l'occasion, le *kairos*, de sa présence, de son émergence, de son épiphanie⁶⁶.

« Foyer des possibles »⁶⁷, « pouvoir du possible »⁶⁸, « grosse de possibles »⁶⁹, la Nature est la source de toute possibilité.

Il n'y a pas, ici, de pro-duction, d'écart ontologique, de transcendance, de transitivité. Il n'y a pas d'autrui, et pourtant il n'y a plus néanmoins de même. Il y a, plutôt, une condition d'émergence, hiérophanie, révélation « Promesse de hiérophanie »⁷⁰, nous dit Dufrenne, parlant de la Nature ; ou, encore, sous le signe de l'émergence : « l'objet émerge des profondeurs »⁷¹ ; ou, enfin, dans le sens de la révélation : « la nature se révèle à qui est né d'elle [...] *per speculum et in enigmate* »⁷².

Mais, dans le moment où la Nature préfigure un modèle immanent et intransitif, inengendable et foyer de tout possible, elle devient non justiciable à travers les catégories de la logique discursive et scientifique, appelant plutôt un regard différent, un différent chiffre de compréhension : le sentiment, par exemple, héritage du jugement réfléchissant kantien, ou encore l'imaginaire, ou enfin l'utopie.

Ceux-là seront, enfin, les issues de la Nature-Mère en tant que Promotion, entre Sentiment, Imaginaire, Utopie.

« Nous appelons sentiment ce mouvement par quoi la conscience découvre à nouveau l'unité originare dont elle émerge et pressent par là la Nature » – affirme Dufrenne, en faisant écho à la *Critique du Jugement* kantienne. Et il continue : « tout sentiment est en quelque sorte sentiment de la Nature [...] ce mode d'ouverture au monde par lequel s'engage, jusqu'à s'y oublier, la personne tout entière, un sujet qui n'est plus seulement attentif à maîtriser l'objet, mais qui peut le recueillir et l'intérioriser »⁷³.

Le sentiment représente, donc, la première issue de la Nature-Mère de Dufrenne, à côté de laquelle se pose l'imaginaire.

⁶⁴ « Le génétisme ne peut rien sur cette genèse absolue » (Dufrenne, M., *La notion d'« a priori »*, cité, p. 65). Cfr., aussi, les expressions de « impraticable genèse », ou « impossible genèse » (Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originare*, cité, pp. 229-230).

⁶⁵ Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originare*, cité, p. 13.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 227.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 230.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 227.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 114.

⁷¹ *Ibid.*, p. 311.

⁷² *Ibid.*, p. 311-312.

⁷³ *Ibid.*, p. 295-296.

Expression de la Nature, enraciné dans la Nature, de la même *étouffe* ou *chair* de la Nature, le sentiment coïncide en effet, chez Dufrenne, avec le sensible, ce qui, non réductible à la simple sensation, représente un noyau de sens, une richesse de sensibilité, de façon que, « chargé de sens » (qui lui viennent de la Nature)⁷⁴, il prépare l'imaginaire (il est « gros d'imaginaire »⁷⁵) : ce qui, encore lié aux « grandes images où s'annonce la Nature »⁷⁶, nous introduit aux secrets de la matière.

Ancré dans les éléments, vissé sur la Nature, le sentiment exprime ainsi une dimension tout à fait particulière : une richesse de sens semblable au symbolique – si on songe au symbole comme coefficientisation de sens⁷⁷ et non comme simple union d'oppositions-, ou bien à la métamorphose -gemination, transformation, prolifération de sens (ce que Merleau-Ponty définit comme *déhiscence*, émergence de plusieurs sens à partir d'une unité⁷⁸).

Vissé sur la matière, enraciné dans la Nature, retentissant de sens, polyvalent, métamorphosant, le sentiment se décline ainsi sur le double côté de l'esthétique et du politique (« ... une certaine poétique, une théorie politique ou une morale »)⁷⁹, en se configurant, avec la Nature qui le maîtrise, comme *utopie*⁸⁰.

« Sentiment du possible »⁸¹, les *idées désirantes* éveillées par la Nature « suscitent une pratique désirante qu'on peut bien dire utopique »⁸².

⁷⁴ *Ibid.*, p. 297.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 299.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 303.

⁷⁷ Sur l'image en tant que symbole, Dufrenne note : « Est image la chose qui ajoute du sens au sens, qui se donne à la fois pour ce qu'elle est et pour quelque chose d'autre, bref qui apparaît comme symbole et par là 'donne à penser' » (Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, cité, p. 113). Et, encore : « Ces images sollicitent d'autant mieux la pensée qu'elles la déconcertent par la polyvalence de leur sens, et qu'à cette polyvalence, propre au symbole où un sens premier renvoie toujours à un sens second, se mêle une ambivalence » (*Ibid.*, p. 115).

⁷⁸ Voir, à ce propos, la notion merleau-pontyenne de *déhiscence* (de l'un, deux), intimement con-substantielle à l'homme, au monde, à la Nature. La gestation immanente et intransitive de la *Mère* de Dufrenne ressemble, en effet, à la déhiscence botanique de Merleau-Ponty (ce que Merleau-Ponty avait attribué au corps et à la chair, pour le transmettre, dans les Notes de travail de *Le visible et l'invisible*, éditées par Claude Lefort et reprises par Mikel Dufrenne, à la Nature). Dufrenne-même cite Merleau-Ponty : « Que la Nature soit au principe de cette pluralisation, Merleau-Ponty le dit à sa façon : l'originnaire éclate » (Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, cité, p. 226).

⁷⁹ Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, cité, p. 281.

⁸⁰ Et, ajouterons-nous, à l'instar d'une piste à peine ébauchée par Dufrenne, mais justifiable à travers lui et aujourd'hui très actuelle, bio-chimique et neurologique, qui enracine notre âme et ses fonctions dans le corporel, le matériel, le naturel. Sur ce point, voir : Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, cité, pp. 247-251 : « D'abord, cette science nous suggère d'assigner la connaissance à l'être-même du corps, considéré aussi objectivement qu'il est possible, c'est-à-dire ici à l'échelle moléculaire » (*Ibid.*, p. 247). Et, encore : « Codage, transmission, décodage : ces opérations installent la connaissance dans la vie, la pensée dans la nature » (*Ibidem*). Et, bien que ensuite Dufrenne refuse ce modèle, le considérant encore trop spatial, cartésien, une sorte de « nature naturée par la science » et non une « Nature naturante » (*Ibid.*, p. 249), c'est important la prise en charge, de sa part, de cette hypothèse.

⁸¹ *Ibid.*, p. 304.

⁸² *Ibidem*.

Une utopie concrète, « instauratrice » – nous dit Dufrenne – qui tend, pour accomplir le désir, « à réaliser de l’imaginaire, et non pas un imaginaire subjectif, mais l’imaginaire de la Nature, un possible qui atteste la puissance du fond et en appelle à un *je peux* »⁸³.

Utopie esthétique, tout d’abord, du moment où « l’imaginaire nous provoque, [...] nous appelle à imaginer, il inspire les images qui l’explicitent, [il] appelle à créer, [à] esthétiser la vie »⁸⁴.

Utopie politique, ensuite, du moment où il « invite à l’action, [...] la seule action qui, issue du fond, puisse faire en quelque endroit craquer la croûte opprimante des institutions, comme elle fait, dans l’individu, craquer la croûte des préjugés, des intérêts et des inhibitions »⁸⁵.

Utopique, imaginaire, sentimentale, aux issues esthétiques et politiques, la Nature de Dufrenne, *promotion* apriorique, ontologique et transcendante, *grosse* de sentiment et d’imaginaire, instauratrice de désir, explique finalement son maternage, sa plénitude de fonction de Mère qui *nous enfante* et *nous porte*, dans un embrassement qui nous nourrit et qui nous tient, jusqu’à nous révéler à nous même.

Nous y sommes : le cercle se ferme : les temps sont prêts pour que Imamichi et Dufrenne se rencontrent, partageant une Philosophie de la Nature riche, complexe, à la fois éthique et esthétique : ainsi l’éco-éthique de Imamichi retentit en Occident ; ainsi sa *kalonologie* trouve, chez Dufrenne, sa pleine réalisation.

Mais, de cette façon, la Nature se pose comme Dieu, elle devient Dieu, elle se fait Dieu, en renversant l’expression spinozienne de la part de la Nature, du volet de la matière, du côté des éléments, qui s’attestent, définitivement, comme principes de fondation, constitution, promotion de réalité.

« La Nature, même pour qui la dit *sive Deus*, n’est pas un Dieu créateur, son opération n’est pas démiurgique »⁸⁶.

Natura sive Deus, la Nature de Dufrenne reconnaît enfin sa dette à la Nature spinozienne (*Deus sive Natura*) : une Nature valorisée, exaltée, *divinisée* qui, finalement *Dieu*, nous enfante et nous porte, nous parle, nous ordonne, nous commande, promouvant vérité et beauté, éthique et politique.

Remontons dans notre parcours à l’aube de la modernité, quand, dans la Hollande du XVII^e siècle, Baruch Spinoza nous donnait un modèle parfait de Promotion de la Nature : le *Deus sive Natura* qui trônait dans son *Ethique*, en nous livrant des perspectives gnoséologiques, éthiques et politiques révolutionnaires.

⁸³ *Ibid.*, p. 305.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 300.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 303-304.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 226.

3. Spinoza Nature, c'est-à-dire Dieu

*Deus sive Natura*⁸⁷, la réflexion sur la Nature s'inscrit, dans l'*Ethica more geometrico demonstrata*, dans une plus ample ontologie matérialiste ou naturaliste centrée sur une Nature divinisée qui, affranchie de sa condition brute, s'élève de la matière jusqu'à Dieu⁸⁸.

Deus sive Natura signifie, en effet, *Natura sive Deus*, *Natura Naturans* plus que *Natura Naturata*, vive et active, inductrice et productrice, de façon que matière et corps aussi, en tant que Nature, en résultent *divinisés*, selon une promotion ontologique qui se révèle, de fois en fois, transcendante, éthique et politique.

Transcendante, du moment où « l'Âme ne se connaît elle-même qu'en tant qu'elle perçoit les idées des affections du Corps »⁸⁹, de façon que même le troisième genre de connaissance, qui est parmi tous le plus adéquat et qui vise Dieu,

⁸⁷ « Dieu ou la Nature » (Spinoza, B., *Ethica* (tr. it. di G. Durante, note di G. Gentile, rivedute e ampliate da G. Radetti), Milano, Bompiani, 2007, Pars Quarta, Praefatio, p. 402.

⁸⁸ « Être ontologiquement un » (Deleuze, G., *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981, p. 63), « ... une seule substance pour tous les attributs » (*Ibid.*, p. 164), c'est à dire : « une seule Nature pour tous les corps, une seule Nature pour tous les individus, une Nature qui est elle-même un individu variant d'une infinité de façons » (*Ibidem*). Deleuze note : « On assiste dans tout le spinozisme à un dépassement de l'infiniment parfait comme propriété, vers l'absolument infini comme Nature ». Tel est le 'déplacement' de la preuve ontologique » (*Ibid.*, p. 63). C'est pour cela que « La Nature dite naturante (comme substance et cause) et la Nature dite naturée (comme effet et monde) sont prises dans les liens d'une mutuelle immanence » (*Ibid.*, p. 120). En ce sens – éminemment nietzschéen et goethien – le corps spinozien est lu par Karl Lowith dans *Spinoza. Deus sive Natura* [Lowith, K., *Spinoza. Deus sive Natura* (tr. it. di O. Franceschelli), Roma, Donzelli, 1999], ou bien, encore, par Gilles Deleuze, dans l'émission radiophonique *Le Dieu de Spinoza* (Deleuze, G., *Le Dieu de Spinoza*, « Anthologie sonore de la pensée française par les philosophes du XXème siècle », Vincennes, Frémeaux & Associés, 2003). Sur ce point, voir aussi : Deleuze, G. : *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968 ; Deleuze, G., *Le Travail de l'affect dans l'éthique de Spinoza*, « Anthologie sonore de la pensée française par les philosophes du XXème siècle », cité ; *Spinoza. Philosophie pratique*, cité ; *Spinoza, immortalité et éternité*, « A voix haute », Paris, Gallimard, 2005). Là où Lowith affirme que « La 'mente' in generale è mente unicamente in quanto è affetta dal corpo e percepisce le proprie affezioni corporali [di modo che] corpo e mente sono un'unica e identica cosa che noi percepiamo ora sotto l'attributo del pensiero e ora sotto l'attributo dell'estensione, sebbene ciò che è corporale e ciò che è spirituale non si lascino determinare reciprocamente » (Lowith, K., *Spinoza. Deus sive Natura* cité, p. 45) ; Deleuze soutient avec force, à propos du corps, le « matérialisme » spinozien, c'est à dire la question sur « Qu'est-ce que peut un corps? » (Deleuze, G., *Le Dieu de Spinoza*, cité). « Selon Spinoza – Deleuze affirme – l'esprit n'aura puissance pour son compte que dans la mesure où le corps en aura pour son compte » (*Ibidem*). De façon que « la puissance de percevoir propre à l'esprit est parallèle au pouvoir du corps d'être affecté » (*Ibidem*). En lui faisant conclure que « L'esprit lui-même ne sera actif que dans la mesure où le corps aussi sera actif, et même le troisième genre de connaissance est déterminé par l'idée d'une essence d'un corps », en refusant Spinoza, « tout pouvoir ou toute transcendance de l'esprit par rapport au corps » (*Ibidem*).

⁸⁹ Spinoza, B., *Ethica*, cité, Pars Secunda, Prop. XXIII, p. 166 [« Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus Corporis affectionum ideas percipit »].

est déterminé par l'idée d'un corps (« Chaque idée de n'importe quel corps, ou d'une chose singulière, existant en acte, enveloppe nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu »⁹⁰).

Ethique, du moment où l'*Appetitus*, expression pleine des affections premières, dérive de la combinaison irréductible de la Nature, de l'âme et du corps, finalement reconnus et exaltés : « Cet effort, quand on le rapporte seulement à l'Ame, s'appelle Volonté ; mais, quand on le rapporte à la fois à l'Ame et au Corps, on l'appelle Appétit, lequel n'est, pourtant, rien d'autre que l'essence même de l'homme, de la nature de laquelle suit nécessairement ce qui sert à sa conservation ; et ainsi l'homme est déterminé à le faire »⁹¹, de façon que les passions-mêmes, en tant qu'affections du corps, ne sont pas condamnées par Spinoza, mais plutôt acceptées et considérées en tant qu'expression neutre, positive, naturelle de la nature humaine, issue d'un principe d'équilibre et d'augmentation progressive, le *conatus sese conservandi*, qui vise à réaliser un état de bonheur (*laetitia*), contre toute tristesse (*tristitia*).

Politique, du moment où le Corps, entendu comme 'corps social', en se détachant de l'obéissance à n'importe quel Etat, s'affirme dans toute sa plénitude en tant que démocratie -*pactum unionis*, plutôt que *subiectionis*-, exercice de souveraineté de tous et de chacun : « Ce droit de la société s'appelle 'démocratie', laquelle se définit, pourtant, comme l'union de tous les hommes qui exerce le droit sur tout ce qui est en son pouvoir »⁹².

Comme si la réflexion spinozienne sur le corps développe -dans une époque éminemment mécanique- une démarche ontologique, holistique, organique, qui fait la différence entre Spinoza et ses contemporains.

Un « plan d'immanence »⁹³ – comme le dira Gilles Deleuze – qui, « plan de Nature », « plan immanent de la Nature »⁹⁴, n'admet aucune transcendance, aucune transitivité, du moment où « il ne dispose pas d'une dimension supplémentaire : [car] le processus de composition doit être saisi pour lui-même, à travers ce qu'il donne, dans ce qu'il donne »⁹⁵.

Un « plan de composition, non pas d'organisation ni de développement » où, ajoute Deleuze, « il n'y a plus de sujet, mais seulement des états affectifs indivi-

⁹⁰ Spinoza, B., *Ethica*, cité, Pars Secunda, Prop. XLV, p. 208 [« Unaquaeque cujusunque corporis, vel rei singularis, actu existentis, idea Dei aeternam, & infinitam essentiam necessario involvit »].

⁹¹ Spinoza, B., *Ethica*, cité, Pars Tertia, Prop. IX, Scholium, p. 256 [« Hic conatus, cum ad Mentem sola refertur, Voluntas appellatur, sed cum ad Mentem, et Corpus simul refertur, vocatur Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cujus natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur ; atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est »].

⁹² Spinoza B., *Tractatus theologico-politicus* (tr. it. di A. Droetto e E. Giancotti), Torino, Einaudi, 1972, XVI, 193, p. 382 [« Talis vero societatis jus Democratia vocatur, quae proinde definitur coetus universus hominum, qui collegialiter summum jus ad omnia, quae potest, habet »].

⁹³ « Un plan commun d'immanence » (Deleuze, G., *Spinoza. Philosophie pratique*, cité, p. 164).

⁹⁴ *Ibid.*, p. 167.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 172.

duants de la force anonyme »⁹⁶, une « composition naturelle »⁹⁷, véritable « symphonie de la Nature »⁹⁸, qui entraîne avec soi Dieu-même⁹⁹.

Un plan d'immanence qui, préparé par Spinoza à partir du *Court traité* et ensuite pleinement formulé dans son *Natura sive Deus* comme « immanence du nature et du naturant »¹⁰⁰ -production, productivité, puissance¹⁰¹- est le même qui retentit dans la Promotion sous-tendue, à notre avis, à la *Nature-Mère* de Dufrenne ou bien à la *Nature-Oikos* de Imamichi, foyer d'immanence, co-appartenance, intransitivité.

Conclusion

Spinoza, Dufrenne, Imamichi : la Nature – *Oikos, Mère, Dieu* – obtient finalement la possibilité d'être conçue comme racine ontologique, apriorique et transcendantale de l'homme, de l'histoire, du monde.

Sous le signe d'une Ontologie de la Nature -véritable Onto-Transcendentalisme de la Matière- qui, diffuse dans la culture orientale, a été transmise à Dufrenne par une longue tradition qui, se déroulant selon les différentes étapes de l'histoire de la pensée, a trouvé, chez Spinoza -philosophe onto-transcendantal *ante litteram*-, le juste relais de transmission.

Sous le signe d'une Nature qui, vive et active, représente une courageuse alternative à la *Natura non vincitur nisi parendo* des Lumières, souvent aveugle et déliée de toutes éthique, poétique ou politique, dont nos ancêtres nous avaient intimé le respect, depuis longtemps.

Valeria Chiore
 Direttrice di *Bachelardiana*
 valeriachiore@tiscali.it

Bibliographie

- Chardel, P.-A., Reber, B., Kemp, P. (textes réunis et présentés par), *L'Eco-éthique de Tomonobu Imamichi*, Paris, Editions du Sandre, 2009.
- Deleuze, G., *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1981.
- Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Editions de Minuit, 1968.
- Deleuze, G., *Le Travail de l'affect dans l'éthique de Spinoza*, « Anthologie sonore de la pensée française par les philosophes du XXème siècle », Vincennes, Frémeaux & Associés, 2003.
- Deleuze, G., *Le Dieu de Spinoza*, « Anthologie sonore de la pensée française par les philosophes du XXème siècle », Vincennes, Frémeaux & Associés, 2003.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 170.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ En ce sens, par exemple, ni Goethe ni Hegel ont été *spinozistes*, « parce qu'ils n'ont pas cessé de relier le plan à l'organisation d'une Forme et à la formation d'un Sujet » (*Ibid.*, p. 173).

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 150.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 9.

- Deleuze, G., *Spinoza, immortalité et éternité*, « A voix haute », Paris, Gallimard, 2005.
- Dufrenne, M., « Eco-éthique comme Ethique de l'*Oïkos* » (1984), dans Chardel, P.-A., Reber, B., Kemp, P. (textes réunis et présentés par), *L'Eco-éthique de Tomonobu Imamichi*, Paris, Editions du Sandre, 2009.
- Dufrenne, M., *Le Poétique*, Paris, Puf, 1963.
- Dufrenne, M., *La notion d'« a priori »*, Paris, Puf, 1959.
- Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, Paris, Christian Bourgois Editeur, 1981.
- Kemp, P., « La liaison entre nature et histoire dans le champ de l'éco-éthique », dans Chardel P.-A., Reber, B., Kemp, P. (textes réunis et présentés par), *L'Eco-éthique de Tomonobu Imamichi*, Paris, Editions du Sandre, 2009.
- Imamichi, T., « Eléments pour une éco-éthique. De la cohésion technologique aux vertus de l'esthétique », dans Chardel, P.-A., Reber, B., Kemp, P. (textes réunis et présentés par), *L'Eco-éthique de Tomonobu Imamichi*, Paris, Editions du Sandre, 2009.
- Löwith, K., *Spinoza. Deus sive Natura* (tr. it. di O. Franceschelli), Roma, Donzelli, 1999.
- Spinoza, B., *Ethica* (tr. it. di G. Durante, note di G. Gentile, rivedute e ampliate da G. Radetti), Milano, Bompiani, 2007.
- Spinoza, B., *Tractatus theologico-politicus* (tr. it. di A. Droetto e E. Giancotti), Torino, Einaudi, 1972.

Eileen Rizo-Patron

Sounding the Noumenal in the Phenomenal:

Gaston Bachelard and José María Arguedas

How can we keep ourselves from postulating beneath the phe-
nomenon
a noumenon where our spirit recognizes itself and comes alive?
*... Comme se defender de poser sous le phénomène
un noumène à notre esprit se reconnaît et s'anime?*
Gaston Bachelard¹

Like a sounding lead, I descend deep into the heart of things.
Je tombe comme un plomb au coeur des choses.
Richard Euringer²

Is it possible to probe and nurture the pulse of a living *logos* at the heart of human experience – a pulse perchance felt as an elusive call from a realm of noumenal possibility latent within the phenomenal realm of everyday life? Such potential for a fertile relation between noumenal and phenomenal intuitions leapt to my attention after encountering some striking points of convergence between the insights of two ostensibly unrelated thinkers from the twentieth century: French philosopher Gaston Bachelard (1884-1962) and Andean novelist José María Arguedas (1911-1969). Notwithstanding their dissimilar scientific backgrounds – Bachelard in mathematical physics, Arguedas in the anthropological sciences – both authors attained international acclaim for their respective masterpieces in the late 1950's: Bachelard for his philosophical work *The Poetics of Space* (*La Poétique de l'espace*,

¹ *Noumenon and Microphysics* in «Philosophical Forum» (NM 80, my trans.); cf. *Noumène et microphysique*, «Études» (NM-F 18). Frequently cited texts have been assigned Siglas for easy reference, followed by corresponding page numbers. See the Bibliography for complete publication details on all texts cited in this essay – including assigned Siglas, where applicable.

² This line from Euringer is cited in Bachelard's *Earth and Reveries of Repose* (ERR 8-9, trans. modified); cf. *La Terre et les rêveries du repos* (TRR 12). Quotations throughout this essay are drawn from their published English versions. If a translated passage has been revised, both the translation and the original will henceforth be referenced as shown here: (ERR 9; TRR 12).

1957), and Arguedas for his poetic novel *Deep Rivers* (*Los ríos profundos*, 1958) set in the Peruvian Andes in the mid-1920's³. Although they apparently never met, nor even cited each other⁴ (their one area of convergence being a shared interest in Wilhelm Dilthey's poetic hermeneutics)⁵, each of these authors devised a distinctive *micro-phenomenological* approach to a world constantly taking shape in response to subtle energies which Bachelard labeled "noumenal" (Gk. *noumenon* = an *a priori* intellectual intuition vs. an *a posteriori* phenomenal one). Bachelard's notion of the "noumenon", however, veered somewhat from that of his predecessors. As the idea of the *thing-in-itself*, for instance, the Kantian "noumenon" was generally understood to be accessible *neither* to experience *nor* to conceptual intuition⁶, which is why Husserl – considering it an oxymoron – decided to set it aside in the articulation of his phenomenology. But Bachelard would insist throughout his career that the philosophical *role* of "noumena" could not be obviated or dismissed: neither in the creative work of science, nor in that of poetry. For him, their role was intrinsically involved in the *generation* of new phenomena which are not mere representations or reproductions of already constituted, conceptualized experiences. Although in *The Poetics of Space* Bachelard would set aside the term "noumenon" *per se*, he was still careful to distinguish sedimented perceptions, images, and metaphors from those events of expression that alight as epiphanic flashes in response to the lure of what he described as "destinal centers" (*centres de destin*)⁷ – i.e. vortical sites of reverie that act as noumenal nurseries for the ripening of embryonic insights.

³ Bachelard's *La Poétique de l'espace* won the Grand Prix National des Lettres in 1961; Arguedas's *Los ríos profundos* won the Inca Garcilaso de la Vega Prize in 1968.

⁴ Arguedas traveled to France as soon as he submitted *Los ríos profundos* for publication. See *Arguedas en Francia: El Viaje de 1958*, in *Arguedas: La Dinámica de los Encuentros Culturales*, Vol. II, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2013, Vol. II, pp. 59-68. Although there is no record of a personal meeting between Bachelard and Arguedas during that trip, Bachelard was by then widely known in Paris, where he remained after his 1955 retirement from the Sorbonne until his death in 1962.

⁵ Both authors discussed Dilthey's *Poetry and Experience*. Arguedas, in his article *La Sierra en el Proceso de la Cultura Peruana*, in Pinilla, C.M., *Arguedas: Conocimiento y vida*, Lima, Fondo Editorial, PUCP, 1994, pp. 92-108; Bachelard did so in *Fragments of a Poetics of Fire*, eng. tr. K. Haltman, Dallas TX, Dallas Institute, 1990, p. 100, 100n11.

⁶ In the *Critique of Pure Reason*, Kant wrote: «The concept of a noumenon... is of a thing that is not to be thought of as an object of the senses but rather as a *thing-in-itself*...» but the terms "noumenon" and the "thing-in-itself" are not always interchangeable in his discourse (A254/B310, p. 271). The "thing-in-itself" (A30) is first mentioned long before any reference to the "noumenon" (A250). Kant further distinguished between "negative noumena" (intellectual intuitions totally inaccessible to sensible verification), and "positive noumena" (intellectual intuitions recognized as phenomenal «possibilities»). See the Bibliography for publication details. Over time, the Kantian "noumenon" has led to several controversial interpretations that deserve a separate study.

⁷ M. Jolas's English translation of Bachelard's «*centres de destin*» (PE 28) as «centers of fate» (PS 9) might be misleading insofar as «fate» befalls human beings despite themselves, whereas «destiny» tends to be intuited as a summons or vocation which individuals are free to respond to, or not.

It is in their respective ways of engaging such *reveries*, which gravitate toward «the still-fluid substance of the future»⁸, that I find intriguing affinities between Bachelard and Arguedas. And, much as Bachelard pursued his bold intuitions within a French academic environment not very receptive to the proposals of an adventurous thinker who happened to hail from a tradition in scientific rationalism (then fast decreasing in popularity)⁹, Arguedas had to contend with similar skepticism among his colleagues for his unusual *modus operandi* in his field. He was often criticized by the social scientists of his day who labeled his poetic descriptions as “solipsistic reveries” or “fantasies” allegedly “not faithful to Peruvian reality” (despite their strong testimonial and ethnological component)¹⁰. Nonetheless, Arguedas insisted that his ethno-poetic narratives expressed not only patent truth but latent truth (*verdad-verdad*)¹¹, for they gave voice to subtle forces he detected brewing deep within the Andean world and soul-pulses he had experienced intimately (growing up, as he had, in the lap of Andean natives), but which first needed to be “sounded out” and “sung” before they could come to recognition and fruition in the phenomenal and sociopolitical worlds¹².

We will now start by outlining Bachelard’s evolving probe of the world’s latent *logos* in his philosophy of science and poetry, and then move on to offering examples from Arguedas’s *Deep Rivers* which, I submit, not only illustrate but ultimately help *enrich* Bachelard’s argument.

* * *

⁸ Phrase coined in Bachelard’s *Divination and the Look in the Work of Marcoussis* (*The Right to Dream*, pp. 48-49). Cf. *The Poetics of Reverie*, eng. tr. Daniel Russell, Boston, Beacon, 1969: «In reverie we re-enter into contact with possibilities which destiny has not been able to make use of... [Here, even the] past has a future, the future of its living images, the *reverie future* which opens before any rediscovered image», p. 112.

⁹ The historical rationalism spearheaded by Léon Brunschvig (Bachelard’s doctoral mentor) became eclipsed as «philosophies of existence» gained prominence in mid-twentieth century Europe (see G. Gutting *French Philosophy in the Twentieth Century*, pp. 84-89). After earning his doctorate in the Philosophy of Science, Bachelard embarked in the exploration of fields as diverse as microphysics, alchemical literature, depth-psychology, and poetry, always with the goal of stretching the limits of instituted philosophical thinking (PN 32, 79; L 90; PS 120, 132, 147, *et passim*).

¹⁰ See: M. Vargas Llosa, «Dreams and Magic in José María Arguedas» in *Deep Rivers* (pp. 235-242), and *Utopía Arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo* (pp. 157-8, 335-6). Equally revealing are the transcripts of a symposium on Arguedas’s work, held by a group of social scientists and literary critics – Henri Favre, Aníbal Quijano, Sebastián Salazar Bondy, and others – who gathered to discuss the value of Arguedas’s narratives vis-à-vis the world of Andean Peru and its destiny. See: Mesa Redonda sobre *Todas las Sangres*: 23 junio, 1965, ed. Guillermo Rochabrún (*passim*).

¹¹ J.M. Arguedas *et al.*, *Primer Encuentro de Narradores Peruanos*, (Arequipa, June 1965), 2nd edition, Lima, Latinoamericana, 1986 pp. 109, 140.

¹² In the Quechua language, inchoate forces are referred to as belonging to the realm of *uk-upacha* (underworld); the perceptible human world is referred to as *kaypacha*; and the spiritual overworld is alluded to as *hananpacha*. Arguedas aimed at giving a poetically-entwined “voice” to these three worldly dimensions in his novels, thus intensifying their *truth* value.

We find ourselves at a pivotal point where reciprocal interpretations of dreams through thought, and thought through dreams, keep turning.

Nous sommes ici à un pivot autour duquel tournent interprétations reciproques du rêve par la pensée, et la pensée par le rêve.

Gaston Bachelard¹³

Since the beginning of his philosophical career – spurred by early twentieth-century discoveries in relativity and quantum theory – Bachelard had expressed a keen interest in penetrating the world’s *infinitesimal dimension* to understand how human beings might learn to participate more lucidly and responsibly in its transformative potential. But, as he would write in his 1940 book, *The Philosophy of No*, what is *infinitesimal* or infinitely small (be it in microphysical experiment or in microgeometric intuition) belongs by definition to the realm of the *noumenon*¹⁴. In the chapter where he examines Paul Dirac’s hypothetical idea of “negative mass” (fifteen years before the discovery of anti-protons which would confirm Dirac’s mathematical theory)¹⁵, Bachelard noted that such noumena are first intuited through what he termed “anagogic reverie” (Gk. *anagein* = “leading upwards”), namely, a mode of thinking which – in scientific work – ventures into the area of dialectical surrationalism through meditations that «seek the illumination of thought by thought, leading to sudden revealing intuitions beyond the limits of already instituted thought»¹⁶. While “anagogic reverie” in literary hermeneutics tends to be triggered by the *metaphysical* interpretation of works which venture beyond their literal, historical, or political levels of meaning (such as Dante’s *Divine Comedy*)¹⁷ – in scientific work Bachelard describes such an abstracting mode

¹³ Bachelard, G., *The Poetics of Space* (PS 16; PE 33).

¹⁴ «It must be noted at the outset» wrote Bachelard, «that the infinitely small is noumenal. We may not bring phenomenal knowledge (shaped to our scale of being) to the infinitely small» (PN 81). See Bachelard’s extended discussion in «Noumenon and Microphysics» (NM 75-84; NM-F 11-24). Such a noumenal principle would apply also to our intuitions of the «infinitely vast» or to what Kant described as the infinite magnitude of the «mathematically sublime» (*The Critique of Judgment*, eng. tr. by Werner S. Pluhar, Indianapolis, Hackett Publishing, 1987, pp. xix, 107, 112).

¹⁵ As N. F. Labruno reveals in an asterisked note to the 1978 Spanish edition of *La Filosofía del No*: «In 1955, the existence of antiprotons was proven by Berkeley’s ‘bevatron,’ confirming Paul Dirac’s theory of ‘negative mass’» (PN-S 33, my trans.).

¹⁶ In *The Philosophy of No*, W.C. Waterston translates Bachelard’s «*rêverie anagogique*» (PN-F 39) as «anagogical dreaming» (PN 32). I prefer a literal translation the French phrase, namely, «anagogic reverie».

¹⁷ The *Divine Comedy* is underpinned throughout by *mathematical reveries* which add to its astonishing depth of meaning. Some intriguing articles on *The Divine Comedy*’s mathematical matrix can be found online: see, for instance, <https://www.slideshare.net/williamjohnmeegan/dante-alighieridante-alighieris-la-divina-commedia-mathematical-system>; also «Dante, Mathematics and Cognitive Theory: *la dolce vita* for Italian Prof. Ariel Saiber» (Bowdoin College, ME): <http://www.bowdoin.edu/news/archives/1academicnews/005231.shtml>.

of reverie as essentially *mathematizing* (PN 32)¹⁸. More recently, following the 2017 confirmation of gravitational waves predicted by Einstein's theory of General Relativity in 1915, physicist Marcelo Gleiser wrote: «How sweet it is to push *ideas* to the limit and beyond, to open a new window into reality»¹⁹.

To be sure, Bachelard had been critical of the fact that the phenomenology of his days should have severed itself so categorically from the investigation of *noumena* (considered fathomless since Kant), and from the microphysical sciences (due largely, no doubt, to its role in the creation of the atomic bomb), concentrating on the phenomenal plane of the natural, psychological, and social sciences to the exclusion of other – in his view – also crucial perspectives. Besides the disinterest among his colleagues *vis-à-vis* the microphysical *noumenon*, he regretted their parallel tendency, in studies on the literary imagination, to dismiss as “mere fantasy” those «elemental reveries we never quite overcome with age, despite all the efforts of education». Whereupon he added: «And having forbidden us from thinking the *thing-in-itself*, in any shape or form» philosophers risk «condemning human beings to remain...on the phenomenal plane»²⁰.

Hence, in the introduction to *Earth and Reveries of Repose* (1948) Bachelard ventured to study the mysteries of intimate, inchoate energies by exploring four distinct *attitudinal perspectives* towards what is latent: (1) the “nullifying perspective” that preemptively dismisses the noumenon's inner *value* and its oneiric power; (2) a “dialectical approach” which pursues being's rhythms of concealing vs. unveiling, etc.; (3) the “approach of open wonder” with its deliberate adoption of lucid naïveté; and (4) the perspective of “infinite intensity” manifest, for instance, in endless reveries of purification – elemental and mental²¹. While many of the examples of intimate forces that Bachelard summoned in that book consisted of *visualized* reveries – such as the “secret blackness of milk” (in Audibert), “alchemical reveries” or “archetypal images” (cave, serpent, etc.), there he also began to ponder the value of «verbal and etymological reveries» as a way of *sounding out* the

¹⁸ Although Waterston translates Bachelard's *mathématisante* as “mathematical” I am here using the English neologism “mathematizing” since Bachelard's gerund form of the French *mathématisante* was meant to stress the dialectical *dynamism* of anagogic reverie (PN-F 39). Friedrich Schelling (1775-1854), had notably anticipated the *generative* potential of *reverie* in scientific thinking when he recognized that if chemistry were capable of expressing itself in *mathematical language*, it could become a «very useful scientific *fiction*, by means of which an otherwise merely experimental art could become science, and attain (if only hypothetically, within its borders) complete clarity». See Friedrich W.J. Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe*, ed. Baumgartner W.H. et al., Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1976, Part I, Vol. 5, p. 243; quoted in Chaouli, M., *The Laboratory of Poetry*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2002, p. 217.

¹⁹ Posted online: <http://www.npr.org/sections/13.7/2017/10/03/555320681/nobel-winners-work-in-physics-began-with-albert-einstein>.

²⁰ Bachelard here appears to have been alluding to the phenomenological views of Jean-Paul Sartre et al.

²¹ On the basis of this overview of perspectives, Bachelard infers that «any theory of the knowledge of reality that discards oneiric values ultimately divorces itself from the *vital interests* that give impetus to knowledge itself». He then arrives at the thought-provoking conclusion that «any knowledge of the *intimacy* of things is a *poem*» (ERR 8; TRR 11).

hidden pulse in things²². Earlier still, in *Air and Dreams* (1943), he had started isolating “aural reveries” such as the song of the lark in poetry, and reveries involving the “oneiric ear”²³ – an abstract ear that can hear itself hearing, hear itself thinking, and distinguish silent voices²⁴. But not until *The Poetics of Space* would Bachelard explicitly elaborate on this method of “sounding” the subtle energies of a latent logos by registering their *ontological reverberations* in the depths of soul²⁵ – a process which differs, as we shall see, from registering the *psychological resonances* propagated by images as they bounce off the walls of memory²⁶.

Given that one of the most striking aspects of Arguedas’s writing was its attunement to the silent or elusive *sonority* of the steep Andean regions of Peru and its soul, Bachelard’s approach to literature via “aural reverie” will be of particular interest to us in what follows. Yet, before we delve into Bachelard’s insights on “aural reverie” it behooves us to rescue another key aspect of the latent logos that inspired his philosophy. In his 1938 Preface to the French translation of Martin Buber’s *I and Thou* Bachelard happened to draw attention to an *ethical noumenon* which manifests itself in moral intuitions or, at times, in the recognition of a kindred soul:

The noumenon, which may get lost in the vagueness of an open-ended meditation on things, is immediately enriched as it becomes enfolded in another mind/spirit [*esprit*]. The clearest noumenon is thus the meditation of one mind by another, and so the two souls, in a common glance, are closer, more convergent than the pupils of their eyes²⁷.

Here it is essential to point out that a *noumenal intuition* in Bachelard – be it of a thing or a person – never claims to capture its totality, for its mark is *openness* to an infinite dynamic potentiality. No doubt such instances of noumenal “com-

²² In this section of *Earth and Reveries of Repose*, Bachelard quotes a passage from Francis Ponge noting that the infinite depth of things is «rendered by the infinite resources of the semantic depth of words» (ERR 8-9; TRR 11-12). Later, in the *Poetics of Reverie*, Bachelard will develop his method of «verbal and etymological reveries» or word-dreaming. Paradoxically, such etymological inquiry – which he terms «oneiric etymology» – is a way of tapping into *future* possibilities: «Isn’t meditating upon an origin dreaming? And isn’t dreaming upon an origin going beyond it?» (PR 110).

²³ In the *Poetics of Space*, Bachelard will return to an in-depth discussion (and celebration) of the oreille songeuse as the «ear within an ear...that knows how to dream» (PS 166ff; PE 154ff).

²⁴ Such an «abstract ear that can hear itself hearing and thinking» harks back to Bachelard’s analysis of the many-layered *cogitos* in *The Dialectic of Duration*, where he had stated that as soon as we reach the *I think that I think that I think*, we have embarked upon a «noumenological description» (DD 109; DD-F 101).

²⁵ It is from Eugène Minkowski that Bachelard derives the notion of a hidden reverberation (*retentissement*) that cuts through the micro/macrococosmos, as do the recently discovered gravitational waves in astrophysics, from the collision of black holes or neutron stars. See chapter 9, «Retentir (L’Auditif)» in his *Vers une cosmologie* (pp. 101-110). Most interesting is the extended editorial note on Minkowski’s theory included in the *Poetics of Space* (PS xii-xiii, n1).

²⁶ PS xviii-xx.

²⁷ G. Bachelard, *Preface to Martin Buber’s I and Thou*, eng. tr. by E. K. Kaplan, «International Studies in Philosophy», 35-1 (2003), p. 92. Cf. *Préface à Martin Buber*, in M. Buber, *Je et Tu*, tr. fr. par. Geneviève Bianquis, Paris, Éditions Montaigne, 1938, p. 13.

munion” as the one just described, occur but in rare *moments of grace* between souls. In any event, of particular interest to us here is the fact that Bachelard’s contemplation of the eyes of a fellow being prompts us, in turn, to reflect upon the “eye-reveries” that abound in Arguedas’s *Deep Rivers*. Its narrator, a pensive boy named Ernesto, has a way of gazing into the eyes of characters with whom he has memorable encounters – be they cold or steely, calm and clear, dull or radiant, turbulent or smoldering eyes – while he describes the transmutations they undergo as the story unfolds. Again and again, we find him diving into those “gravitational vortices” to sound out the latent worlds he feels emanating from their eyes, as he progressively *gives voice* to the Andean cosmos of clashing forces and whirling confluences he inhabits²⁸.

After publishing his *Preface to Buber* – during the year of the Nazi invasion of Poland – Bachelard decided to delve into the darker layers of the human psyche through a phenomenological analysis of Isidore Ducasse’s *Chants of Maldoror* in a book entitled *Lautréamont* (1939) – intended as a «Psychoanalysis of Life» along the lines of his previously published *Psychoanalysis of Fire* (1938)²⁹. In his study of the aggressive imagination, Bachelard proposed that in order to probe the hidden pulse of impulse-driven lives, as portrayed in Ducasse’s work, we readers must first practice *activating* the author’s expressions in our souls through an inductive reading, punctuated alternately by a philosophical *reduction* that might allow us to observe the unfolding experience in a dispassionate way. In his view, both stages of *psychological activation* and *philosophical reduction* are vital steps toward the conversion of the violent complexes so graphically displayed in the *Chants of Maldoror* – for together they can set in motion a dialectical process that facilitates the understanding of, and liberation from, the unconscious attachments that fuel them³⁰.

Following this literary study of the violent imagination – and already in the midst of World War II – Bachelard would expand the literary exploration of el-

²⁸ Given space restrictions, I here limit myself to listing the multiple passages where Arguedas engages in «eye-reveries» throughout *Deep Rivers*: DR 7, 17, 27, 59, 69, 86, 101, 104, 105, 106-107, 117, 123, 125, 129, 142, 149, 163, 167, 183, 189, 196, 198, 199, 207, 210-211, 215, 261.

²⁹ Bachelard clearly explains the aim of his book *Lautréamont* in its concluding pages: «I undertook this extended meditation on the work of Lautréamont with the *sole purpose* of writing a ‘*Psychoanalysis of Life*.’ In the end, to resist images of fire and to resist images of life is the same thing.... [S]hould one burn with fire, break with life, or continue with life? For me the choice has been made. The new poetry and ideas demand a breaking off and a conversion.... No value is specifically human if it is not the result of a renunciation and a conversion. A specifically human value is always a converted natural value» (L 90-91; my revision and emphasis). I have corrected R.S. Duprée’s English translation of this passage in order to rescue the key point of Bachelard’s thesis statement, which contained a crucial *double negative* in its French structure: «La longue méditation de l’oeuvre de Lautréamont *n’a été entreprise* par nous *qu’en vue d’une* Psychanalyse de la Vie» (L-F 155).

³⁰ The *dialectical* interaction between these two dynamic processes (activation and reduction) could be regarded as a «chiasmic doublet», analogous to the mutually transformative *entrecroisements* between *phenomena* and *noumena* described in Bachelard’s *Le Matérialisme Rationnel*, Paris, PUF, 1953, p. 182.

emental reveries he had begun with his *Psychoanalysis of Fire*³¹. Among these elemental reveries – of water, air, earth, fire – he would discover a range of other culture complexes dragging psychic sediments in their wake, though not all as vicious as the “Lautréamont complex”³². He found that literary images that express such complexes tend to emerge from ingrained habits of feeling, habits of speech, or ways of thinking that we acquire by unconscious contagion, imitation, or cultural inheritance in the course of our unexamined (natural and social) lives.

Little by little, Bachelard realized that such image-complexes, while captivating, lack the potentially healing or renewing virtue of a poetic *logos* that alights through the kinds of meditative, cosmic reveries he would begin to explore in the late 1950s, after retiring from his position as Chair of the Philosophy of Science at the Sorbonne: first in *The Poetics of Space* (1957), followed by *The Poetics of Reverie* (1960) and *The Flame of a Candle* (1961). In the introduction to *The Poetics of Space*, Bachelard would refine the dialectical practice of inductive *activation* and critical *reduction*, proposed earlier in *Lautréamont*, by adopting a vigilant “attitude of crisis” in his daily reading with respect to his *own* work-habits and preconceptions – an attitude inspired by Husserl’s “phenomenological reduction”³³ which would expose him in a state of wonder and openness to unexpected flashes of inspiration or poetic advents. Worth citing here are some key passages from his *Poetics of Space* that begin to shed light on the *ontological reach* of his proposal:

The reverberation of a single poetic image involves bringing about a veritable *awakening* of poetic creation, even in the soul of the reader [...].

Through this reverberation, by going *immediately* beyond all psychology or psychoanalysis, we feel a poetic power rising naïvely within us. After the original reverberation, we are able to experience resonances, sentimental repercussions, reminders of our past. But the image has touched the depths before it stirs the surface [...]. The image takes

³¹ Besides *The Psychoanalysis of Fire* (*La Psychanalyse du feu*, 1938), and the already cited *Air and Dreams* (*L’Air et les songes*, 1942), Bachelard’s works exploring elemental reveries via literature include: *Water and Dreams* (*L’Eau et les rêves*, 1943), *Earth and Reveries of Will* (*La Terre et les rêveries de la volonté*, 1947), *Earth and Reveries of Repose* (*La Terre et les rêveries du repos*, 1948), and his posthumously published *Fragments of a Poetics of Fire* (*Fragments d’une poétique du feu*, 1988).

³² Bachelard finds that culture complexes may have positive dynamic manifestations in some cases – for instance the «Prometheus complex» (a competitive desire to outstrip one’s parents or teachers intellectually). Yet, when not subjected to a critical *reduction*, they tend to become obstacles to human growth as they devolve into ego-driven, pre-reflective attitudes.

³³ According to Husserl, only such an *attitude of crisis* can open us to original knowledge, for it entails *not having decided beforehand* the nature of a phenomenon or the truth of an experience – an uncertainty that leaves us exposed to the unexpected. In other words, it assumes a rupture with our previous knowledge of the world and things. Such a crisis urges us to incorporate ourselves fully before a world that *begins* to reveal itself to us *in the present moment*. For a more complete account of Husserl’s “phenomenological reduction” see Cogan, *The Phenomenological Reduction*, in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.iep.utm.edu/phen-red/#H7>> (June 30, 2015). Here we should note that Bachelard’s “anagogical reverie” – proposed and described in his *Philosophy of No* with regard to the emergence of the notion of “negative mass” in science – derives from a similar *attitude of crisis* (critical questioning) of previously held ideas about a scientific concept and phenomenon.

root in us [...]. It becomes a new being in our language, expressing *us* by making us what it expresses; in other words, it is at once a becoming of expression and a becoming of our being. Here expression creates being. (PS xix, initial sentence foreshortened)

Thus the poetic image, which stems from the logos, is personally innovating. We cease to consider it an “object” but feel that the “objective” [...] attitude stifles the “reverberation” and rejects on principle the depth at which the original poetic phenomenon starts. (PS xix-xx).

I cannot but ask myself – at this point – if the “depth” from which a “poetic phenomenon” originates does not remit us back to the *noumenon* as infinitesimal and infinite essence that Bachelard had intuited not only in the eyes of a beloved person in his “Preface” to Buber, but also in the celebrated “song of the skylark” in the poetry of Percy Bysshe Shelley and others, in *Air and Dreams* (1943). Associating it with the wave-particle paradox in microphysics, Bachelard here described the song of the lark as an *invisible corpuscle accompanied by a wave of joy*. Even earlier, in 1931, he had explicitly defined the microphysical *noumenon* as a «center of radiation capable of *generating* phenomena». But, with respect to the song of the lark, he would come to recognize that neither the categorical intellect nor sensation, but only the vibratory aspect of our being (*la partie vibrante de notre être*) is capable of intuiting its ethereal call.

* * *

Such a *call* is precisely what the narrator in *Deep Rivers* heeds one day when he hears the piercing song of an Andean lark – “*tuya, tuya*” – as it disappears into the infinite skies, not without first evoking in him the sudden realization that «[this is] *surely the substance of which I am made – the diffuse region from which I was torn, to be cast in among men*». Through this reverie, Ernesto tunes into the voice of the Andean lark – not as a chimerical fantasy but as a profound summons that induces a transpersonal *awakening* in his soul, such as that described by Bachelard in the advent of a poetic logos. For the aural reverie of the *tuya* triggers in the boy a decisive noumenal intuition, both into his origins and his destiny: his *vocational call* to transmit to the broader world, like the Andean lark, the secrets of the deep valleys.

A close reader will indeed witness a series of *incremental awakenings* in Ernesto’s being from the earliest passages of *Deep Rivers*, starting with the buried beat he detects in the stones of the Inca Roca palace in the first chapter – a pulse that reverberates and then resonates in his soul, evoking memories of war dances in Quechua (*yawar mayu*, meaning “rivers of blood”), and ultimately eliciting in him an aural reverie that generates a new verse: *puk’tik yawar rumi* (boiling blood stones). This sudden insight into the pulsating microcosmic energy trapped in hard matter provokes a radical change in the boy’s being which now moves him to make a pledge: «Wherever I go, the Inca Roca stones [will] go with me. Another example in the novel is Ernesto’s encounter with the huge gold bell of the Cuzco cathedral, whose mournful tolling stirs up ancient traumas and repressed agonies in the region as it transforms everything it traverses into *throbbing gold*. When the boy must soon face his despotic uncle, a Cuzco mogul who had publicly

scorned his father (a defense lawyer for indigenous rights), Ernesto – strengthened by the voice of the bell that keeps reverberating in his soul like the war-dance of the rocks – will not be intimidated»³⁴. Further examples abound, especially in the chapters devoted to the adventures of the *zumbayllu* – a wondrous spinning top whose delicate, penetrating hum is capable of altering moods and transforming his boarding-school environment – not to mention its symbiotic association with numerous Andean creatures and instruments that share its high-frequency *yllu*-sound, as announced by their names: the *tankayllu* insect-dancer, the *pinkuyllu* wind-horn, etc.³⁵.

What Ernesto most *yearns for* in Deep Rivers, after having been delivered by his father at a boarding school in Abancay, is to overcome the oppressive elemental resistance he feels blocking communication with him. But true “communicability” in Andean thought is necessarily linked with the *purity* and *temper* of the materials employed in its transmission: only those substances that have gone through the crucible of fire (such as the Cuzco gold bell, or a well-forged *zumbayllu*) are deemed to be “ensouled”. Ernesto’s friend Romero insists that certain natural elements, such as river water, should be as capable to transmit messages across distances as is the song of the *zumbayllu*. But Ernesto is not convinced. He senses the resistance of brute nature: «The cordillera (mountain chain)» he replies to Romero, «is harder than steel. If you call out loud, it bounces your own voice right back in an echo – all the more so now that the region of Abancay «has the weight of the sky hanging over it» due to rampant moral and political corruption»³⁶. Any deceitful alloy would risk contaminating the instrument and interfering with the transmission of a subtle energy-frequency. That is why, before playing the harmonica, he urges Romero first to tear out its tin, so that its well-carved wood might sing with fidelity. For Ernesto, it’s not just a matter of transmitting notes, but of opening up a clear path for the conduction of affective and moral energy capable of penetrating and stirring the soul.

Yet even beyond the temper of the instrument employed – be it musical, linguistic, or technological – fidelity in the transmission of a latent *logos* depends, above all, on the mental state or *temper* of the persons sending and receiving messages. It is crucial to dispel inner turbulences and resistances in order for a person to sound the noumenal depths of the *anima mundi*. A difficult task, to be sure (as is the phenomenological reduction proposed by Husserl to tap into the living sources of knowledge), which is why poetic reveries in Deep Rivers tend to be expressed in the subjunctive and conditional moods – always as open-ended possibilities, or challenges.

³⁴ DR 7, 9, 17

³⁵ In the chapter on the «Zumbayllu» (Sp. *zumbbar* = buzz, + Q. *-yllu*) Arguedas offers a lengthy exposé on the connotations of the onomatopoeic *-yllu* and *-illa* suffixes in Quechua (DR 64-7), where «*Yllu* ... means the music of tiny wings in flight, music created by the movement of light objects» while «*llla* is the name used for a certain kind of light... [a] radiance, the lightning flash, the rays of the sun, all light that vibrates», DR 64, 67.

³⁶ DR 137-138.

In closing, let me take a final metaphysical leap, highlighting the virtual relation between Ernesto's intense yearning to *communicate with his father*, and his capacity to *tune into the hidden pulse of his world*. Might his longing for contact with that living logos which he seeks throughout the novel not have been – after all – an incipient sign of his heeding the noumenal call of the father: the transpersonal father he so fervently invokes as he prays the *Yayayku, hanak' pachapi kak'* (Our Father in Quechua) after realizing he's been exposed to the typhus epidemic in Abancay?³⁷ For it is just as he is *himself* submitted to the fiery crucible of the rector's gaze, and to the harsh disinfectants against the plague³⁸ – while quarantined in a cell at the boarding school – that Ernesto begins to feel the earth move under his feet: the soft yet firm steps of the *colonial serfs* rising far in the horizon after celebrating midnight Mass, crossing the city bridge without fear of military fire, while their women sing high-pitched *jarahuis* – hymns aimed at bursting “the mother of the fever”: their term for the ill matrix that has seized the soul of the zone³⁹.

Eileen Rizo-Patron
Binghamton University
eileenrizopatron@gmail.com

Bibliography

A. Primary Sources

- Arguedas, J. M. *Deep Rivers* [DR], eng. tr. by F. Barraclough, Austin, Texas University, 1978.
Arguedas, J. M., *Los Ríos Profundos* [RP], Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1967; (1st edition, Buenos Aires, Losada, 1958).
Bachelard, G., *Air and Dreams* [AD], eng. tr. by Edith Farrell, Dallas TX, Dallas Institute, 1988.
Bachelard, G., *L'Air et les songes* [AS], Paris, PUF, 1943.
Bachelard, G., *The Dialectic of Duration* [DD], eng. tr. by Mary McAllester, Manchester, Clina-men, 2000.
Bachelard, G., *La Dialectique de la durée* [DD-F], Paris, Boivin, 1936.
Bachelard, G., *Earth and Reveries of Repose* [ERR], eng. tr. by Mary McAllester. Dallas, TX, Dallas Institute, 2011.
Bachelard, G., *La Terre et les rêveries du repos* [TRR], Paris, José Corti, 1948.
Bachelard, G., *Earth and Reveries of Will*, eng. tr. by K. Haltman, Dallas TX, Dallas Institute, 2002.
Bachelard, G., *La Terre et les rêveries de la volonté*, Paris, José Corti, 1947.
Bachelard, G., *The Flame of a Candle*, eng. tr. by Joni Caldwell, Dallas TX, Dallas Institute, 1988.
Bachelard, G., *La Flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1961.
Bachelard, G., *Fragments of a Poetics of Fire*, eng. tr. by K. Haltman, Dallas TX, Dallas Institute, 1990.
Bachelard, G., *Fragments d'une poétique du feu*, Paris, PUF, 1988.

³⁷ DR 231.

³⁸ DR 221-230.

³⁹ Arguedas writes this passage on the *mobilizing power of song and prayer* toward the end of his novel, using a combination of Spanish verbs in the subjunctive and conditional moods ending in the “*ía*” phoneme – *seguirían, llegarían, cantarían, lanzarían, alcanzaría, penetraría* (DR 231-232; cf. RP 259-260) – suffixes which wondrously rhyme with the penetrating Quechua “*illa*” and “*yllu*” vibrations that traverse Arguedas's bilingual novel (see note 33 above).

- Bachelard, G., *Lautréamont* [L], eng. tr. R.S. Duprée, Dallas TX, Dallas Institute, 1986.
- Bachelard, G., *Lautréamont* [L-F], Paris, José Corti, 1939.
- Bachelard, G., *Le Matérialisme rationnel*, Paris, PUF, 1953.
- Bachelard, G., *Noumenon and Microphysics* [NM], eng. tr. by Bernard Roy, «Philosophical Forum», Oxford UK, Blackwell, 2006, pp. 75-84.
- Bachelard, G., *Noumène et microphysique* [NM-F], «Études», éd. G Canguilhem, Paris, Vrin, 1970, pp. 11-24.
- Bachelard, G., *The Philosophy of No* [PN], eng. tr. by G. C. Waterston, New York, Orion, 1968.
- Bachelard, G., *La Philosophie du non* [PN-F], Paris, PUF, 1940.
- Bachelard, G., *La Filosofía del No* [PN-S], tr. es. de N. F. Labruna, Buenos Aires, Amorrortu, 1978.
- Bachelard, G., *The Poetics of Space* [PS], eng. tr. by M. Jolas, Boston, Beacon, 1969.
- Bachelard, G., *La Poétique de l'espace* [PE], Paris, PUF, 1957.
- Bachelard, G., *The Poetics of Reverie*, eng. tr. by Daniel Russell, Boston, Beacon, 1969.
- Bachelard, G., *La Poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1970.
- Bachelard, G., *Preface to Martin Buber's I and Thou*, eng. tr. by E. K. Kaplan, «International Studies in Philosophy», 35-1 (2003), pp. 89-94.
- Bachelard, G., *Préface à Martin Buber*, in M. Buber, *Je et Tu*, tr. fr. par Geneviève Bianquis, Paris, Éditions Mouton, 1938, pp. 7-15.
- Bachelard, G., *The Right to Dream*, eng. tr. by J. A. Underwood, Dallas TX, Dallas Institute, 1988.
- Bachelard, G., *Le Droit de rêver*, Paris, PUF, 1970.
- Bachelard, G., *Water and Dreams*, eng. tr. by Edith Farrell, Dallas TX, Pegasus Foundation, 1983.
- Bachelard, G., *L'Eau et les rêves*, Paris, PUF, 1942.

B. Secondary Sources

- Arguedas, J. M. et al., *Primer Encuentro de Narradores Peruanos* (Arequipa, June 1965), 2nd edition, Lima, Latinoamericana, 1986.
- Arguedas, J. M., *La Sierra en el Proceso de la Cultura Peruana*, in Pinilla, C.M., *Arguedas: Conocimiento y vida*, Lima, Fondo Editorial, PUCP, 1994, pp. 92-108.
- Beugnot, B., *Œuvres complètes* (Vol I, of 2 vols), Paris, Gallimard, 1999.
- Buber, M., *I and Thou*, eng. tr. Ronald Gregor Smith, New York, Charles Scribners Sons, 1970.
- Buber, M., *Je et Tu*, tr. fr. par Geneviève Bianquis, Paris, Éditions Mouton, 1938.
- Chaouli, M., *The Laboratory of Poetry*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2002.
- Cogan, J., *The Phenomenological Reduction*, in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.iep.utm.edu/phen-red/#H7>> (June 30, 2015).
- Dilthey, W., *Poetry and Experience: Selected Works*, Vol. V., eng. tr. by Rudolf Makreel, A. et al., Princeton, NJ, Princeton University Press, 10th ed., 1986.
- Gutting, G., *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University, 2001.
- Kant, I., *Critique of Pure Reason*, eng. tr. by Norman Kemp Smith, New York, St. Martin's Press, 1965.
- Kant, I., *Critique of Judgment*, eng. tr. by Werner S. Pluhar, Indianapolis, Hackett Publishing, 1987.
- Minkowski, E., *Vers une cosmologie*, Paris, Aubier, 1936.
- Pinilla, C.M., *Arguedas: Conocimiento y Vida*, Lima, Fondo Editorial, PUCP, 1994.
- Rochabrún, G., *Mesa Redonda sobre Todas las Sangres*, Lima, IEP Ediciones, 1991.
- Schelling, F.W.J., *Historisch-Kritische Ausgabe*, ed. Walter Hinderer Baumgartner et al., Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1976.
- Tauzin, I., *Arguedas en Francia: El Viaje de 1958*, in *Arguedas: La Dinámica de los Encuentros Culturales*, Vol. II, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2013, Vol. II, pp. 59-68.
- Vargas Llosa, M., *Dreams and Magic in José María Arguedas*, in *Deep Rivers*, eng. tr. by F. Barraclough, Austin, University of Texas Press, 1978, pp. 235-242.
- Vargas Llosa, M., *Utopía Arcaica: José María Arguedas y las Ficciones del Indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Clare Sibley

Gaston Bachelard : écocritique avant la lettre ?

En commentant la distinction entre « l'imagination formelle » et « l'imagination matérielle » que Gaston Bachelard établit dans *L'Eau et les Rêves*¹, Odile Souville précise que :

c'est au contact avec la matière que l'imagination s'éveille, et nous trouvons nos images matérielles dans la nature. Ce n'est pas pour défendre la nature que Bachelard établit sa typologie des images matérielles : Bachelard n'a pas un but écologiste. Son but est de raviver et tonifier les forces de notre imagination, affaiblies par une perte de contact manuel et sensible avec la matière.²

Or, en démontrant comment l'œuvre de Bachelard incite à un « ressourcement de notre imaginaire », par la valorisation de « l'imagination matérielle », Souville met en avant un aspect de la pensée bachelardienne qui n'est peut être pas très loin des enjeux écologiques, même si Bachelard ne se positionnait pas explicitement en « défenseur de la nature »³. Dans notre ère de crise environnementale, l'idée de l'urgence de « défendre la nature » s'est développée à un point où l'on peut se demander si un tel but serait dissociable de celui de la défense de l'espèce humaine.

¹ Bachelard, G., *L'Eau et les Rêves*. Paris, Corti, 1976. Je souhaite remercier Bénédicte Guillaume et Claire Kaczmarek pour leurs re-lectures attentives de cet article, mais je reste bien évidemment seule responsable des erreurs pouvant subsister.

² Souville, O., *L'Homme Imaginatif : de la philosophie esthétique de Bachelard*. Paris, Circé, série 'Topologie de L'Imaginaire', 1995, p. 24.

³ La pertinence du « travail pédagogique que peut jouer l'imagination matérielle » dans le contexte des enjeux de l'écologie est explorée sous un autre angle par Jean-Philippe Pierron dans un article intitulé *De la Poétique des Eléments à la Poétique de l'Action* in « Bachelardiana » 2, 2007. Pierron décrit « l'imagination matérielle » dans les termes suivants : « L'imagination matérielle, distincte [de l'imagination formelle] mais non incompatible [avec elle] fait l'objet d'une investigation privilégiée par la poétique bachelardienne, associant étroitement l'élémentaire et l'originaire. L'idée même de l'imagination matérielle, aux limites de l'oxymore, revisite la distinction scolaire entre l'image pure production de l'esprit et la matière donnée brute de la nature. Réinterrogeant les sources de l'activité imaginante, l'imagination matérielle, coup de force lexical, substitue à la stérile dichotomie perception/imagination, la dialectique nourricière de l'image et de la matière » (cité, pp. 122-3). Nous reviendrons brièvement sur cet article plus loin.

En tout cas, le vieux débat autour de la validité de la dichotomie nature/culture n'a jamais été aussi prégnant, tandis que pour certains penseurs parmi ceux qui s'affichent sous la bannière de la mouvance écocritique, la crise environnementale trouverait ses racines en partie dans « une crise de l'imagination »⁴. Pour ces écocritiques, l'homme occidental devrait repenser ses relations avec le monde dont il dépend, et cela supposerait non seulement des changements de comportement d'un point de vue pratique, mais également des changements dans nos façons de percevoir notre place dans le monde, impliquant un ravissement de l'imagination auquel les poètes (au sens le plus large du terme) seraient les plus aptes à nous préparer.

Le terme "écocritique" fait référence à une mouvance de critique littéraire et d'études culturelles dite "*ecocriticism*" qui a fait son apparition aux Etats-Unis et au Royaume-Uni au cours des années 1990, se développant sur plusieurs axes dans de nombreux pays par la suite⁵. Prenant comme dénomination l'abréviation de "*ecological criticism*"⁶, cette mouvance étudie les possibles rapports entre la littérature et l'environnement, cherchant à analyser comment la littérature reflète ou influence nos façons d'interagir avec la biosphère et les autres espèces. Les am-

⁴ Laurence Buell, l'un des précurseurs de la mouvance écocritique (bien qu'il exprime une préférence pour le terme "*environmental criticism*" plutôt que "*ecocriticism*") construit ses arguments dans *The Environmental Imagination* à partir de l'idée que « *the environmental crisis involves a crisis of the imagination* » (Buell, L., *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1995, p. 2); tandis que Jonathan Bate voit dans l'étude des liens entre la nature et la culture l'enjeu intellectuel majeur du 21^{ème} siècle: « *[the] relationship between nature and culture is the key intellectual problem of the twenty-first century. A clear and critical thinking of the problem will be crucial to humankind's future in the age of biotechnology* » (J. Bate, « Foreword », *The Green Studies Reader: From Romanticism to Ecocriticism*, Coupe, L. (ed.), Londres & New York, Routledge, 2000, p. xvii.)

⁵ L'invention du terme "ecocriticism" est généralement attribué à William Ruekert dans un essai intitulé *Literature and ecology: an experiment in ecocriticism*, « Iowa Review » (9 :1), Winter, 1978. Selon Michael Branch, cela fut en 1989 lors d'une conférence du Western Literature Association aux Etats-Unis que Cheryl Glotfelty et Glen Love appelèrent à une utilisation de ce terme afin de créer un lien entre les travaux de chercheurs américains s'intéressant aux représentations littéraires de la nature. Michael Branch, *What is Ecocriticism?*, 1994, Western literature Association Meeting, Salt Lake City, Utah.

Voir le site internet suivant : www.asle.umn.edu/conf/other_conf/wla/1994/1994.html

⁶ Un débat existe concernant le choix de ce terme, mais la plupart des écocritiques semblent de l'avis de Lawrence Buell lorsqu'il concède que "*ecocriticism*" est devenu le terme le plus répandu en anglais pour regrouper les divers travaux menés dans le domaine, Buell, L., *The Future of Environmental Criticism*. Oxford, Blackwell Publishing, 2005, pp. 11-12.

L'une des définitions de l'écocritique la plus couramment évoquée est celle de Cheryl Glotfelty, l'une des fondatrices de la « Association for the Study of Literature and the Environment » (A.S.L.E) aux Etats-Unis. Glotfelty propose une conception très large du champ de l'écocritique, comme « l'étude du rapport entre la littérature et l'environnement biophysique », Glotfelty, C., « Introduction », in *The Ecocriticism Reader*, Athens (Etats-Unis) & Londres, Univ. Of Georgia Press, 1996, p. xix. Notre traduction.

Pour une étude en langue française des origines et enjeux de la mouvance écocritique, voir Blanc, N., Chartier, D. et Pughe, T., *Littérature et Ecologie : vers une écopoétique*, « Ecologie & Politique » 36/2008, Editions Syllepse, pp. 17-28. Voir également Moulin, J., *L'écopoésie britannique au début du XXI^e siècle*, « Études Anglaises », 2007/3, T.60, pp. 317-329.

bigüités du terme ‘écologique’ dans un tel contexte laissent prévoir la grande variété d’approches que l’on peut déceler au sein de la mouvance⁷, car, selon les cas, les écocritiques évoquent des associations plus ou moins étroites entre l’activité de critique littéraire, la conscience environnementaliste (qui elle-même regroupe des optiques contrastées) et la science de l’écologie⁸, soulevant de nombreuses questions concernant les liens possibles entre ces différents domaines. Alors que la grande diversité des courants au sein de la mouvance fait que nous devrions certainement parler d’approches écocritiques au pluriel, les écocritiques souhaitent tout de même s’afficher en tant que communauté, et sont souvent membres de la A.S.L.E (*The Association for the Study of Literature and the Environment*), une organisation fondée aux Etats-Unis en 1992 et qui a aujourd’hui des branches dans plusieurs pays. En évitant de définir leur mouvance de manière étroite, les écocritiques tendent à chercher leurs ancêtres parmi des penseurs d’origines et de filiations diverses. Ainsi, *La Poétique de l’Espace* de Gaston Bachelard figure sur la “reading list”, la liste de lecture recommandée, proposée par la ‘*Organisation for Studies in Literature and Environment*’ en Inde⁹.

Dans cet article, nous souhaitons d’abord résumer l’influence de l’œuvre bachelardienne sur deux écocritiques dont les travaux contrastés illustrent en partie les approches divergentes que l’on peut trouver au sein de la mouvance elle-même. Nous verrons que l’un, l’Américain Glen Love, a cité *Le Matérialisme Rationnel* à plusieurs reprises pour argumenter en faveur d’un rapprochement entre les domaines de la science et de la littérature, tandis que l’autre, Jonathan Bate, s’est inspiré de *La Poétique de l’Espace* dans un ouvrage phare de l’écocritique britannique, *The Song of the Earth*. Dans les deux cas, l’influence bachelardienne est parcellaire, et nous suggérons que certains aspects de la pensée de Bachelard jusqu’ici délaissés par les écocritiques peuvent s’avérer très pertinents dans le développement de la mouvance.

L’un des premiers penseurs Américains à s’afficher en tant qu’écocritique fut Glen Love, membre fondateur de la A.S.L.E qui se situe sur la partie de l’éventail écocritique cherchant à établir des liens entre esthétique littéraire et biologie du comportement humain. Il est de l’avis que « nous en sommes tellement à célébrer la diversité des cultures que nous avons fini par oublier à quel point les humains se res-

⁷ La diversité des objets d’étude de l’écocritique est confirmée en parcourant le recueil d’articles fournis par les membres de A.S.L.E, dans *The ISLE Reader, Ecocriticism 1993-2003*, Branch, M. P. et Slovic, S., (eds.), Univ of Georgia Press, Athens (Etats-Unis), et Londres, 2003, ou celui édité en Grande Bretagne par Laurence Coupe, *The Green Studies Reader: From Romanticism to Ecocriticism*, Coupe, L. (ed.), Londres & New York, Routledge, 2000.

⁸ L’invention de la science de l’écologie est généralement attribuée au zoologiste allemand Ernst Haeckel au dix-neuvième siècle, le mot allemand étant “ökologie”, du grec *oikos*, maison, et *logos*, science. L’écologie est donc la science de l’habitat – ou plus précisément, selon le dictionnaire *Le Nouveau Petit Robert*, « l’étude des milieux où vivent les êtres vivants ainsi que les rapports de ces êtres entre eux et avec leur milieu ».

⁹ Voir le site internet de la « Organisation for Studies in Literature and Environment – India » à l’adresse suivante : <http://www.osle-india.org>

semblent »¹⁰. Dans cette perspective, Love appelle à utiliser « les concepts de l'écologie dans l'écriture, la lecture, l'enseignement et la critique des textes littéraires »¹¹. En proposant cette vision comme programme de travail pour les littéraires¹², Love prend évidemment le risque de se faire accuser de vouloir mettre les départements de Lettres à l'œuvre dans la promotion de ses convictions personnelles en matière d'écologie ; d'ailleurs, le danger de l'instrumentalisation de la littérature est l'une des critiques les plus souvent adressées aux tenants de cette mouvance¹³. Plus précisément, dans une optique bachelardienne, une telle approche implique un brouillage des frontières entre le domaine des concepts scientifiques et celui des images poétiques qu'il conviendrait d'éviter, car pour Bachelard « les concepts et les images se développent sur des lignes divergentes de la vie spirituelle »¹⁴.

Au premier abord, il est donc surprenant que Love prenne Bachelard à témoin plusieurs fois pour défendre l'idée d'un rapprochement étroit des domaines littéraire et scientifique. Love cite un commentaire fait par l'un des traducteurs anglophones de l'œuvre de Bachelard, Mary McAllester Jones, afin d'étayer l'argument selon lequel, malgré la difficulté de la tâche, il serait possible pour les littéraires (comme pour tout le monde !) d'au moins apercevoir le tissu du monde vu par la science¹⁵. Dans le développement de cet argument, Love fait appel à une citation de Bachelard employée par McAllester Jones, afin d'appuyer la possibilité d'un renouvellement intellectuel véhiculé par la pensée scientifique : « La science contemporaine fait entrer l'homme dans un monde nouveau. Si l'homme pense la science, il se renouvelle en tant qu'homme pensant. Il accède à une hiérarchie indéniable des pensées »¹⁶.

¹⁰ Love, G., *L'Écologie et la Science : vers une consilience ?*, in *Écologie= X, Une Nouvelle Equation des Savoirs, Revue Labyrinthe* 30, 2008, coordonné par Ruelle, C. et Neyrat, F., p. 28. L'article de Love a été traduit en français par Laurent Ferri. L'article parut à l'origine en anglais sous le titre *Ecocriticism and Science : Toward Consilience ?*, in « *New Literary History* », vol. 30, No. 3, été 1999, pp. 561-576. Love est également l'auteur de *Practical Ecocriticism : Literature, Biology and the Environment*, Charlottesville & Londres, University of Virginia Press, 2003.

¹¹ Love, G., *L'Écologie et la Science : vers une consilience ?*, cit., p. 29.

¹² Face au problème de la méconnaissance des littéraires en matière des sciences, et aux erreurs qui peuvent résulter d'une fausse interdisciplinarité, Love prône une large transdisciplinarité pédagogique au sein des universités, impliquant des doubles cursus ou au moins la participation des étudiants aux conférences et groupes de discussion transdisciplinaires, et le développement de liens entre experts de domaines variés.

¹³ Voir, par exemple, les critiques exprimées par Dana Phillips dans *The Truth of Ecology : Nature, Culture and Literature in America*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2003.

¹⁴ Bachelard, G., *La Terre et les Rêveries du Repos*, Paris, José Corti, 1948, p. 45.

¹⁵ « Bachelard estime que chacun d'entre nous peut rentrer dans la science par le biais de la lecture [...] Le fait de ne pas comprendre est sans importance ; ce qui est important, c'est le travail de l'esprit quand il est confronté au réseau de références qui sous-tend l'argument scientifique », McAllester Jones, M., *Gaston Bachelard, Subversive Humanist*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1991, p. 174. Traduite par Laurent Ferri, dans sa traduction de l'article de Love, G., *L'Écologie et la science : vers une consilience ?*, cit., p. 19.

¹⁶ Bachelard, G., *Le Matérialisme Rationnel*, Paris, PUF, 2010, p. 2. Dans son livre, *Practical Ecocriticism : Literature, Biology and the Environment*, cité, Love fait appel à cette citation de Bachelard traduite en anglais de la manière suivante: « Modern science takes man into a new

Or, cette citation se trouve dans l'introduction de *Le Matérialisme Rationnel*, ouvrage dans lequel Bachelard insiste à plusieurs reprises sur « le caractère décemment spécifique de la pensée et du travail de la science moderne »¹⁷ et sur « la nette frontière entre la connaissance commune et la connaissance scientifique »¹⁸. Il est également important de rappeler que « le monde nouveau » évoqué ici par Bachelard est celui des nouvelles découvertes scientifiques de la première moitié du vingtième siècle, que Bachelard estime être engendrées dans un processus de « socialisation intense » donnant lieu à une « pensée essentiellement progressive de la science de la matière [...] en nette rupture avec tout matérialisme 'naturel' »¹⁹. Au « matérialisme 'naturel' », Bachelard oppose le « matérialisme instruit », qu'il voit comme faisant en sorte que « l'activité humaine *augmente* l'ordre de la nature, crée l'ordre, efface le désordre naturel »²⁰.

Loin de replacer l'œuvre culturelle de l'homme dans un contexte de facteurs naturels, comme Love souhaite le faire, dans *Le Matérialisme Rationnel* Bachelard présente l'homme comme étant capable de créer un nouvel ordre d'existence, au-delà du niveau anté-humain de la nature. Bachelard semble très loin de l'anti-anthropocentrisme de nombreux écocritiques, lorsqu'il fait les louanges de ce qu'il voit comme la capacité humaine non seulement à surmonter les limites de son contexte naturel, mais à révéler un potentiel latent dans la nature et à faire évoluer celle-ci :

L'homme est homme par sa puissance de culture. Sa nature, c'est de pouvoir sortir de la nature par la culture, de pouvoir donner, en lui et hors de lui, la réalité à la facticité. L'énorme masse de la nature désordonnée devant le petit lot de phénomènes ordonnés par l'homme ne peut servir d'argument pour prouver la supériorité du naturel sur le culturel. Bien au contraire, la science contemporaine qui se développe et qui crée à partir de l'énorme chaos naturel donne tout son sens à la puissance d'ordre latente dans les phénomènes de la vie.²¹

Avant d'en conclure trop hâtivement que l'œuvre de Bachelard aurait peu d'affinités avec les préoccupations écocritiques, n'oublions pas que cette vision du « dépassement de la nature » par l'homme est celle que Bachelard rattache spéci-

world. If man thinks science, he is renewed as a thinking being. He accedes to an undeniable hierarchy of thought », Jones 174, cit. dans Love p. 52. La même citation est reprise dans son article, *Ecocriticism and Science : Towards Consilience ?* ; celle-ci a été ensuite re-traduite dans la version française de l'article, ce qui explique les divergences entre la citation originale et la citation telle qu'elle apparaît dans l'article en français.

¹⁷ Bachelard, G., *Le Matérialisme Rationnel*, cit., p. 207.

¹⁸ *Ibid.*, p. 209.

¹⁹ *Ibid.*, p. 2.

²⁰ *Ibid.*, p. 22. C'est Bachelard qui souligne. En mettant cet argument en place, Bachelard remarque : « [...] nous devons reconnaître que c'est par un abus de mots qu'on dit du phénomène chimique qu'il est un phénomène *naturel*. Le matérialisme factice, la chimie scientifique, le rationalisme des lois inter-matérielles ont jeté sur le 'règne minéral' un réseau de relations qui ne se présentent pas *dans la nature* ». C'est Bachelard qui souligne.

²¹ *Ibid.*, p. 32.

quement au contexte épistémologique de la science atomiste²². Nous verrons plus loin que le versant poétique de l'œuvre bachelardienne, par contre, semble plus proche des centres d'intérêt des écocritiques, car celui-ci semble opérer un changement d'optique sur le binôme nature/culture et faire valoir la force de la nature qui resurgit dans « l'imagination matérielle ». Toutefois, en insistant sur une ligne de partage très claire entre le « matérialisme instruit » de la science et « l'imagination matérielle » à l'œuvre dans la littérature, la pensée bachelardienne semble contredire au moins l'approche générale de Love.

En fait, il nous semble que Love s'inspire de l'oscillation que Bachelard opère dans son œuvre entre l'optique rationaliste (et surrationaliste) d'un côté et l'imagination poétique de l'autre, toute en la transposant au sein de l'un de ces domaines, en l'occurrence celui de la littérature. Cela conduit Love à valoriser des œuvres littéraires qui font référence directement à des connaissances scientifiques, et il trouve une équivalence littéraire de son interprétation de la dialectique bachelardienne dans l'un des romans américains les plus célèbres, *Moby Dick* de Herman Melville :

Melville, par exemple, n'accable son lecteur de connaissances en sciences naturelles (que n'apprend-on pas sur les cétacés !) que pour mettre en doute la capacité de la science – et de l'esprit humain en général – à comprendre la dynamique illimitée de la nature. L'expérience salutaire que nous faisons à la lecture du livre est celle d'un système de contrepoids, comme dans le puissant mouvement oscillatoire décrit par Bachelard. En ces occasions toutes simples, l'interconnexion subtile entre la science et l'art nous ouvre la possibilité gratifiante d'une unité retrouvée.²³

Ce désir de retrouver une "unité" fondamentale dans les liens entre la science et l'art est un élément récurrent dans le travail de Love et celui de certains autres écocritiques, comme Karl Kroeber par exemple²⁴. L'interprétation que Love fait de l'apport de la pensée bachelardienne à cette notion d'unité interdisciplinaire fait l'impasse sur la mise en garde de Bachelard concernant l'importance de distinguer les domaines, une mise en garde que Bachelard opère non seulement en analysant comment la science avance en évacuant les images issues de « l'imagination matérielle », sources d'erreurs scientifiques, mais également dans le versant poétique de son œuvre. Rappelons, par exemple, que dans *La Poétique de la Rêverie* Bachelard continue à insister sur l'importance mé-

²² Bachelard souligne à quel point les détails de cette nouvelle science restent inaccessibles aux non-spécialistes. Toujours dans *Le Matérialisme Rationnel*, par exemple, il insiste sur « le caractère absolu de la difficulté des sciences physiques et chimiques contemporaines dès qu'on doit sortir du règne de l'élémentarité », p. 213.

²³ Love, G., *L'Écocritique et la Science*, cit., p. 19. Notons que Love développe sa lecture de *Moby Dick* dans les termes suivants: «Ismaël incarne les qualités essentielles pour s'adapter et s'intégrer à un milieu: sa capacité à passer des compromis, à faire la paix, le rendent plus endurant qu'Achab, qui est le dernier de son espèce; Achab, dont la rage a quelque chose de tragique, car son choix de faire de la nature sa propre malédiction ne peut qu'amener un double désastre, personnel et écologique », pp. 35-36.

²⁴ Cf. Kroeber, K., *Ecological Literary Criticism : Romantic Imagining and the Biology of the Mind*, New York, Columbia University Press, 1994.

thodologique de cette séparation : « Deux vocabulaires devraient être organisés pour étudier, l'un le savoir, l'autre la poésie. Mais ces vocabulaires ne se correspondent pas. Il serait vain de dresser des dictionnaires pour traduire une langue dans une autre »²⁵.

Toutefois, il est important de préciser que Love se réfère à des travaux récents prenant comme hypothèse l'idée selon laquelle l'écart entre les différents domaines de connaissance et d'expérience humaines serait maintenant en train de se refermer, malgré des difficultés évidentes liées à la spécialisation. Love fait référence, en particulier, au point de vue de Edward O. Wilson dans *Consilience : The Unity of Knowledge*²⁶, ouvrage qui s'intéresse à la mise en œuvre récente d'un processus de brouillage des frontières entre certains domaines, un processus qui aurait commencé au sein des sciences naturelles et qui selon Wilson mènerait à une convergence grandissante entre des disciplines pour aboutir à un rapprochement, voire une fusion, des sciences et des humanités, dans « une nouvelle ère de synthèse » qui demande un « effort de conciliation » interdisciplinaire²⁷.

Il est possible d'ores et déjà de constater un tel processus de brouillage des frontières entre les domaines scientifiques. Mais la question de l'éventuelle place de la littérature et des études littéraires dans un tel processus d'interdisciplinarité grandissante demeure très problématique. De nombreux écocritiques se réfèrent au principe clef de la science de l'écologie pour appuyer leur approche - c'est-à-dire, ils mettent l'accent sur le principe de l'interdépendance vitale des êtres entre eux et avec leur environnement. Pour Glen Love :

la littérature est par nature une activité qui nous met en situation de dépendance mutuelle ; pareillement, la prise de conscience environnementale renforce notre sens d'une interdépendance, en l'élargissant à des contextes qui ne sont plus strictement inter-humains. Penser la littérature sur un mode écologique nous oblige donc à considérer le monde non humain avec le même sérieux que les autres méthodes critiques ont déployé dans l'étude de la société et de la culture humaines.²⁸

Mais il nous semble qu'il est nécessaire de tenter d'explorer les façons dont la littérature met en scène cette « situation de dépendance mutuelle » au-delà des limites d'une approche purement thématique. Avant de revenir sur cette question, il convient de tourner notre attention vers les travaux de Jonathan Bate, écocritique britannique qui pour sa part fait appel au versant poétique de l'œuvre de Bachelard.

²⁵ Bachelard, G., *La Poétique de la Rêverie*, Paris, PUF, 1999, p. 13.

²⁶ Cf. Wilson, E.P., *Consilience: The Unity of Knowledge*, New York, Oxford University Press, 1998.

²⁷ Selon Wilson, E.O. : « Il n'y a jamais eu de moment plus opportun pour la collaboration entre scientifiques et philosophes ; ils peuvent en particulier se retrouver à la frontière entre la biologie, les sciences sociales, et les humanités. Nous approchons d'une nouvelle ère de synthèse, et l'effort de conciliation est le plus grand de tous les défis intellectuels », *Consilience: The Unity of Knowledge*, cit., p. 8; citation traduite par Laurent Ferri dans sa traduction de l'article de Love, G., *L'Écocritique et la Science*, cit., p. 26.

²⁸ Love, G., *L'Écocritique et la Science*, cit., p. 18.

Au moment où Cheryll Glotfelty et Glen Love s'apprêtaient à fonder la A.S.L.E aux États-Unis, le Britannique Jonathan Bate cherchait à ériger William Wordsworth en penseur "proto-écologique", en démontrant non seulement que ce dernier s'intéressait à l'impact de l'être humain sur son environnement, mais en arguant également que l'art de ce poète de "l'École des Lacs" repose sur une conscience accrue des interconnexions vitales qui mettent en cause les dualités de l'observateur et de l'observé, du sujet et de l'objet, du corps et de l'esprit, de l'être vivant et du contexte environnemental²⁹.

C'est dans son ouvrage intitulé *The Song of the Earth* que Bate développe sa conception du « travail écologique » que la littérature peut accomplir d'une manière plus générale³⁰. En se référant à plusieurs écrivains anglophones d'époques variées, allant d'une étude écopoétique³¹ de *La Tempête* de William Shakespeare à une analyse des dimensions écologiques de la poésie d'Elizabeth Bishop, Bate soutient que la littérature peut aider ses lecteurs à 'habiter' le monde dans le sens heideggerien du terme : « Lorsque nous habitons véritablement le monde, nous nous trouvons chez nous. Habiter véritablement le monde requiert la volonté de le regarder et de l'écouter. Cela implique un renoncement du soi qui mène à la découverte d'un être plus profond »³².

Mais c'est également à Bachelard que Bate se réfère pour étayer l'argument selon lequel la littérature peut à la fois exprimer et faciliter la construction de l'être-dans-le-monde, construction mise en œuvre par le biais de la reconnaissance active d'un tissu de relations intersubjectives. Plus spécifiquement, Bate trouve dans *La Poétique de L'Espace* "un langage" lui permettant d'articuler sa réponse à la façon dont « la dualité du sujet et de l'objet est irisée, miroitante, sans cesse active dans ses inversions »³³ lors de sa lecture de la poésie de John Clare. Ainsi, Bate met en parallèle *The Hollow Tree*, poème construit autour de l'image de l'abri qu'offre un arbre creux, avec la méditation bachelardienne sur l'intensité de la rêverie générée par des « images premières »³⁴ de coins de repli, en appuyant l'idée que le retentissement psychique de telles images peut nous apprendre à 'demeurer' en nous-mêmes³⁵. Bate examine ensuite plusieurs poèmes de Clare articulés autour d'images de nids d'oiseaux³⁶, les mettant en dialogue avec le passage dans *La Poétique de L'Espace* dans

²⁹ Cf. Bate, J., *Romantic Ecology: Wordsworth and the Environmental Tradition*, London, Routledge, 1991.

³⁰ Bate, J., *The Song of the Earth*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000.

³¹ Bate préfère le terme "ecopoetic" à "ecocritical" dans *The Song of the Earth*, cit., p. 75.

³² Nous traduisons. Le texte d'origine est : « When we truly inhabit the world, we are at home in it. True inhabiting necessitates a willingness to look at and listen to the world. It is a letting go of the self which brings the discovery of a deeper self », Bate, J., *The Song of the Earth*, cit., p. 155.

³³ Bachelard, G., *La Poétique de L'Espace*, Paris, PUF, 2004, p. 4; cit. par Bate, J., *The Song of the Earth*, cit., p. 154.

³⁴ *Ibid.*, p. 93.

³⁵ Rappelons que pour Bachelard « Blottir appartient à la phénoménologie du verbe habiter. N'habite avec intensité que celui qui a su se blottir », *ibid.*, p. 19.

³⁶ De nombreux poèmes de J. Clare se focalisent sur des "rencontres" avec des nids d'oiseaux et J. Bate se réfère à plusieurs d'entre eux, tels que "The Pettichap's Nest", "The Moorhen's

lequel Bachelard se rappelle d'une rencontre avec un " nid vivant ", rencontre lors de laquelle le nid devient brièvement « le centre d'un univers, la donnée d'une situation cosmique »³⁷. Ainsi, Bate fait appel à Bachelard afin de combiner une évocation de l'émerveillement suscité par les particularités d'un nid d'oiseaux comme objet unique avec le dépassement de ces particularités rendu possible par « l'imagination matérielle ». L'approche bachelardienne permet à Bate d'écarter les questions liées à la représentation purement descriptive d'un nid afin de se concentrer sur celles provoquées par le retentissement de l'image du nid dans la psyché humaine.

Ainsi, l'inspiration que Bate puise dans *La Poétique de L'Espace* montre comment le versant poétique de l'œuvre de Bachelard peut aider l'écocritique à dépasser des questions liées au réalisme naïf de « l'imagination reproductrice », questions que l'on peut considérer comme caractérisant l'approche mimétique prônée par certains adeptes de la mouvance dans la ferveur de leur désir de réconcilier les études littéraires avec des questions de référentialité. La pensée bachelardienne permet à Bate également de contrer l'argument selon lequel l'approche écocritique s'appuierait sur une valorisation d'images simplistes de la nature comme paradis perdu, car pour Bachelard les origines de « la cosmicité des images »³⁸ qui retentissent dans l'esprit humain ne se situent pas sur une ligne diachronique. Pour Bate, la phénoménologie bachelardienne donne à voir comment : « l'image poétique permet à l'être de faire directement l'expérience de son unité avec le monde, plutôt que de ressentir un désir nostalgique, dans un mode élégiaque, pour le temps perdu de l'enfance ou une vision idéalisée de la vie primitive »³⁹.

En s'inspirant de la phénoménologie de l'imagination développée dans *La Poétique de L'Espace*, Bate trouve alors une perspective lui permettant de réfléchir sur « les profondeurs »⁴⁰ qui sont réanimées par les réverbérations atemporelles dont il lui semble faire l'expérience en lisant la poésie de Clare. Précisons que Bate complète sa « lecture heureuse »⁴¹ de cette poésie en réinsérant celle-ci dans le contexte historique de la vie de son auteur, arguant du fait que le travail de l'écocritique requiert également une réflexion sur les facteurs environnementaux et sociaux spécifiques qui auraient influencé la vision personnelle du monde d'un écrivain et la réception de son œuvre. Bate s'engage alors évidemment dans le débat sur la pertinence d'une approche historiographique en études littéraires, un problème que Bachelard laisse explicitement de côté pour des raisons méthodologiques, en cherchant en tant que phénoménologue à isoler « l'image poétique dans son origine à partir de l'imagination pure »⁴².

nest", "The Fern Owl's Nest", "The Robin's Nest", "The Yellowhammer's Nest", et "The Nightingale's Nest".

³⁷ Bachelard, G., *La Poétique de l'Espace*, cit., p. 96.

³⁸ *Ibid.*, p. 213.

³⁹ Nous traduisons : « Through the poetic image, oneness with the world can be experienced directly rather than yearned for elegiacally in nostalgia for the *temps perdu* of childhood or the imagined good life of primitivism », Bate, J., *The Song of the Earth*, cit., p. 154.

⁴⁰ Bachelard, G., *La Poétique de l'Espace*, cit., pp. 6-7.

⁴¹ Bate exprime le désir d'éviter l'approche "sévère" que Bachelard associe avec le critique littéraire dans *La Poétique de L'Espace* ; Bate, J., *The Song of the Earth*, cit., p. 154.

⁴² Bachelard, G., *La Poétique de l'Espace*, cité, p. 8.

La Poétique de L'Espace est l'ouvrage bachelardien auquel les écocritiques semblent se référer le plus souvent. Or, comme Bachelard le précise, cet ouvrage est surtout concerné par l'examen de la phénoménologie des images « de *l'espace heureux* »⁴³, « des images qui *attirent* »⁴⁴. Ces images peuvent être regroupées sous le signe du « complexe de Novalis », si l'on s'inspire de l'extension de ce terme proposé par Jean Libis⁴⁵. Bachelard employa ce terme pour la première fois dans *La Psychanalyse du Feu* en commentant « l'effort pour revivre la *primitivité* » de la « chaleur intime » qu'il identifie d'abord dans la poésie de Novalis mais qui serait tellement répandu dans l'imaginaire que l'on « pourrait en faire le type d'un complexe particulier »⁴⁶. Pour Libis, « ce complexe de Novalis traverse toute l'œuvre ultérieure »⁴⁷ de Bachelard, dans la récurrence des images de l'abri, du refuge, d'espaces resserrés et du repli. Ces images sont à la fois témoins de la possibilité de se rendre compte du « non-moi qui protège le moi »⁴⁸, mais également, comme Libis le démontre, du désir de se construire un refuge dans lequel « l'être s'oppose à la dispersion de l'être »⁴⁹. Libis en conclut que « La vraie question bachelardienne qui se pose en dehors de sa philosophie des sciences est celle-ci : qu'en est-il de la possibilité d'habiter le monde ? A quelles conditions le verbe « habiter » prend-il un sens ontologiquement recevable ? En quel sens la rêverie est-elle porteuse d'un eudémonisme spécifique et, *ipso facto*, d'une thérapeutique originale ? »⁵⁰. Comme nous l'avons vu, c'est bel et bien cette même « vraie question bachelardienne » que Jonathan Bate situe au cœur de ses préoccupations écopoétiques.

Mais dans l'analyse que Libis propose de l'œuvre de Bachelard, le « complexe de Novalis » entretient des liens étroits avec un autre complexe, celui d'Empédocle, évoqué initialement par Bachelard dans *La Psychanalyse du Feu* pour commenter la façon dont la rêverie devant le feu passe du confort de la chaleur intime à la béance du volcan. Les cheminements de la phénoménologie bachelardienne « ne se réduisent pas à des rêveries fortifiantes : ils engagent aussi les vecteurs d'une métaphysique du secret, qui touche à l'innommable »⁵¹, dans lesquels les images associées avec le « complexe de Novalis » donnent à voir leur face nocturne, celle de la solitude de l'être face à un monde hostile et aliénant⁵². Libis étend l'usage du terme « complexe d'Empédocle » en associant ce dernier à la « dimension parfois radicalement inquiète » du rapport au monde dans l'œuvre de Bachelard⁵³.

⁴³ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁵ Libis, J., *Gaston Bachelard, ou la solitude inspirée*, Paris, Berg International Editeurs, 2007, pp. 115-127.

⁴⁶ Bachelard, G., *La Psychanalyse du Feu*, Paris, Gallimard (Folio), 2006, p. 75.

⁴⁷ Libis, J., cit., p. 120.

⁴⁸ G. Bachelard, *La Poétique de l'Espace*, cité, p. 24.

⁴⁹ Libis, J., cit., p. 116.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 121.

⁵¹ *Ibid.*, p. 160.

⁵² « Les deux complexes, celui d'Empédocle et celui de Novalis, interfèrent étroitement, et prolongent peut-être la même rêverie, selon deux modalités, toutefois, qualitativement très différentes », *ibid.*, p. 117.

⁵³ *Ibid.*, p. 105.

Pour notre part, nous proposons d'étendre l'usage de ces termes à nouveau. Ainsi, on pourrait qualifier de « complexe de Novalis » la tendance d'un assez grand nombre d'écocritiques à se focaliser sur les aspects d'œuvres littéraires qui exprimeraient des images réconfortantes d'une nature accueillante dans laquelle l'être pourrait se blottir. Jusqu'à présent, les écocritiques ne se sont aventurés que rarement dans le « labyrinthe qui conduit à notre enfer »⁵⁴, et nous postulons que ce manque d'attention aux explorations littéraires de tout ce qui relève du « complexe d'Empédocle » pourrait être un facteur de limitation dans l'évolution de la mouvance. Mais le mode de négation, de l'anéantissement de l'être, que l'on pourrait associer avec ce deuxième complexe, ne va-t-il pas à l'encontre des préoccupations de l'écocritique, en gesticulant vers la béance de la mort au lieu de se focaliser sur le vivant ? Peut être. Mais seulement si nous réduisons ce complexe aux regard et saut dans le néant. Et cela est précisément ce que Bachelard et Libis ne font pas. Dans *La Psychanalyse du Feu*, c'est dans les termes suivants que Bachelard commente la façon dont la rêverie intime devant le feu peut se transformer en méditation sur la puissance d'un volcan : « L'être fasciné entend l'appel du bûcher. Pour lui, la destruction est plus qu'un changement, c'est un renouvellement. Cette rêverie très spéciale et pourtant très générale détermine un véritable complexe où s'unissent l'amour et le respect du feu, l'instinct de vivre et l'instinct de mourir. Pour être rapide, on pourrait l'appeler le *complexe d'Empédocle* »⁵⁵. C'est une rêverie dans laquelle l'image de destruction implique la métamorphose. Et, comme Jean Libis le démontre, lorsque Bachelard revient plus de vingt ans plus tard sur le figure d'Empédocle et le « drame archétypal » qu'il constitue, dans les manuscrits inachevés des *Fragments d'une Poétique du Feu*, « ce qui apparaît indiscutablement dans une lecture serrée du texte, c'est que la figure du Philosophe – ici relayée par la figure emblématique d'Empédocle – est de plus en plus nommée dans son être-au-monde, dans son rapport au cosmos, au point qu'il finit par s'identifier à lui. Or cette identification se traduit par l'abolition du principe d'individuation »⁵⁶.

C'est dans cette tension entre le désir de se protéger de la « dispersion de l'être » et l'appel de « l'abolition du principe d'individuation », entre ce qui se distingue et se qui s'identifie, voire même peut être entre « l'instinct de vivre » et « l'instinct de mourir », que l'on pourrait entrevoir l'importance, dans le développement d'une optique écocritique, de retenir l'association étroite évoquée par Jean Libis entre le « complexe d'Empédocle » et le « complexe de Novalis ».⁵⁷ Il nous semble que nous

⁵⁴ « Au-dessous de la maison psychique, il y a en nous un labyrinthe qui conduit à notre enfer », Bachelard, G., *La Terre et les rêveries du repos*, Paris, José Corti, 1948, p. 232, cité par Libis, p. 126.)

⁵⁵ Bachelard, G., *La Psychanalyse du Feu*, cité, p. 39.

⁵⁶ J. Libis, cit., p. 108.

⁵⁷ Notons que le désir de se protéger de la « dispersion de l'être » peut évidemment prendre de multiples formes – celles du désir de se blottir, mais également celles des tentatives d'imposer sa volonté sur son environnement. C'est ici que nous rejoignons la perspective de Jean-Philippe Pierron, lorsqu'il démontre la possibilité de déceler dans la pensée bachelardienne « deux ressources de l'imagination matérielle pour une poétique de l'action écologique. D'un côté, la rêverie sur la précarité de l'élémentaire rend attentif au déferlement d'une volonté de puissance. Cette dernière, dans un dynamisme ascensionnel marqué par l'effroi du vertige, cède à l'appel

commençons ici également à entrevoir la possibilité d'un point de croisement entre les voies de « l'imagination matérielle » d'une poétique des éléments et celles du « matérialisme instruit » de la science de l'écologie. Si nous considérons le principe de base qui sous-tend la science de l'écologie, c'est-à-dire celui de l'interdépendance, nous voyons que celui-ci implique des frontières poreuses entre les composants du système bio-physique, car, évidemment, si chaque composant d'un système trans-individuel dépend d'un certain nombre des autres, il ne peut pas y avoir de composant en autarcie. Mais que faire alors de l'individualité ? Pour de nombreux écologues, l'individu doit être compris comme étant l'expression du tissu d'interrelations dans un contexte particulier au sein du système. Dans cette perspective, l'hétérogénéité des individus s'explique par le fait que chaque contexte relève d'une combinaison unique en évolution perpétuelle ; toutefois, l'individu n'est jamais indépendant du système d'interdépendances dont il est à la fois l'expression et un acteur⁵⁸. La dialectique que cela implique entre le système holistique et ses composants donne lieu à de nombreuses questions qui animent des débats entre les divers courants de l'écologie⁵⁹, débats qui ont leur équivalents dans le domaine des sciences humaines et qui pourraient s'avérer pertinents dans le développement de l'écocritique.

En dépit de la pluralité des approches dans le domaine, la pensée écologique est une pensée synthétisante, qui ne cesse de révéler des relations d'interdépendance de plus en plus complexes et qui cherche non seulement à réconcilier ses propres courants mais aussi à traverser les frontières entre des disciplines. C'est dans cet esprit synthétisant, nous l'avons vu, que Glen Love et d'autres écocritiques cherchent à éta-

irrépressible de Thanatos voulant s'envoler et se libérer d'une terre, d'un *humus* qu'il finit par humilier. D'un autre côté, la poétique des éléments comme *conte actif* serait motrice pour une poétique de l'action éthique et politique, scellant une nouvelle alliance de l'homme avec lui-même, les autres hommes et la nature élémentaire », J.-P. Pierron, *De la Poétique des Éléments à la Poétique de l'Action*, « Bachelardiana », 2, 2007, p. 118. Pierron commente un extrait de *L'Eau et les Rêves*, Paris 1942, pp. 188-9.

Notons également que l'on pourrait éventuellement voir des parallèles entre « l'abolition du principe d'individuation » et la « désobjectivation des objets » ; Bachelard voit l'absence de cette dernière comme source de souffrance : « Faute de cette désobjectivation des objets, faute de cette déformation des formes qui nous permet de voir la matière sous l'objet, le monde s'éparpille en choses disparates, en solides immobiles et inertes, en objets étrangers à nous-mêmes. L'âme souffre alors d'un déficit d'imagination matérielle », *L'Eau et les Rêves*, cit., p. 17. ; cité par J.-P. Pierron, p. 120). J.-P. Pierron assimile un tel déficit aux dangers d'un excès de technicité. Il suggère que l'imagination matérielle jouerait le rôle d'un contrepoids essentiel « dans le cadre d'une philosophie de l'action à laquelle Bachelard était peu enclin. Cette réserve faite, l'imagination matérielle n'opère-t-elle pas comme un principe de compensation régulant l'emprise d'une technologisation de la matérialité ? », J.-P. Pierron, cit., p. 118.)

⁵⁸ Voir Keller, D.R. et Golley, F.B., « Introduction » in Keller, D.R. et Golley F.B. (eds.), *The Philosophy of Ecology: from Science to Synthesis*, Athens, Georgia, Etats-Unis, University of Georgia Press, 2000, pp. 1- 19.

⁵⁹ Cela explique en partie la division entre deux approches, celle de l'autoécologie qui étudie des espèces individuelles et leurs interactions avec leur milieu, et celle de la synécologie, qui se focalise sur les relations des espèces entre elles et les flux de matériaux et d'énergie. De nombreux scientifiques tentent aujourd'hui d'instaurer un nouveau paradigme qui réconcilierait ces deux grandes tendances.

blir des liens étroits entre les domaines apparemment éloignés des sciences naturelles et des études littéraires. Toutefois, nous avons rappelé que Bachelard insistait sur l'importance de séparer ces domaines ; le bien-fondé de son approche est avéré dans le cas de l'histoire de la science de l'écologie au vingtième siècle, car celle-ci a été amenée à se défaire de son propre « complexe de Novalis », en dépassant le modèle d'un équilibre harmonieux et stable de la nature qui relevait plutôt d'une vision arcadienne que de faits scientifiques⁶⁰. Mais si cela semble confirmer l'importance méthodologique de séparer ce qui relève de « l'imagination matérielle » de ce qui relève du « matérialisme instruit », il est tout de même possible que cela soit dans le contexte de l'écologie que l'on puisse entrevoir l'articulation profonde de ces deux domaines.

L'époque à laquelle Bachelard écrit ne connaît ni le grand essor des préoccupations environnementalistes ni les avancées dans le domaine de la science de l'écologie du début du vingt-et-unième siècle. Il n'est donc pas surprenant que la pensée bachelardienne ne semble pas partager l'anti-anthropocentrisme de l'optique « écocentrique » que certains écocritiques tentent d'adopter. Mais cela n'empêche pas que des éléments clefs de l'œuvre bachelardienne puissent contribuer au débat concernant les divergences et possibles convergences entre la science de l'écologie et le domaine littéraire. En ce qui concerne le versant poétique de l'œuvre, une approche écocritique s'inspirant de la phénoménologie bachelardienne, à l'instar des travaux de Jonathan Bate, donnerait à voir la possibilité d'une appréhension des interconnexions du monde par le biais des voies de l'imaginaire. Mais une telle approche pourrait également être amenée à étudier comment la littérature met en scène le « drame archétypal » de la conscience individuelle en tension avec un système trans-individuel d'interdépendances. Dans leur exploration de ces liens vitaux et la reconnaissance de l'impossibilité de connaître ceux-ci dans leur globalité, pourrait-on concevoir des croisements entre les intuitions de l'imagination poétique et les découvertes scientifiques en matière d'écologie ? Est-ce que l'imagination poétique serait liée à une « éthique de l'interdépendance » ?⁶¹. Et si, au-delà des mises en garde méthodologiques nécessaires, la double approche bachelardienne, dans ses versants épistémologique et poétique, laissait présager une articulation profonde entre des domaines apparemment si différents, articula-

⁶⁰ Cf. Simberloff, D., *A Succession of Paradigms in Ecology: Essentialism to Materialism and Probabilism*, in Keller, D.R. et Golley, F.B. (eds.), *The Philosophy of Ecology: from Science to Synthesis*, cit., pp. 71-80.

⁶¹ Dès les années 1970, Donald Worster exprime la possibilité de voir des enjeux éthiques au sein de la science de l'écologie, en considérant que « Si la nature est réellement un monde d'interdépendances, l'homme est obligé de considérer cette donnée comme une disposition morale », Worster, D., *Les Pionniers de L'Ecologie*, tr. fr. par J.-P. Denis, Paris, Editions Sang de la Terre, 1992. L'ouvrage en anglais, intitulé *Nature's Economy*, parut pour la première fois en 1977. Dans la conclusion de leur ouvrage collectif de l'an 2000, *The Philosophy of Ecology : from Science to Synthesis*, D.R. Keller et F. B. Golley insistent également sur le fait que de séparer le domaine de l'éthique de celui de la science va à l'encontre des enseignements de la science de l'écologie, puisque cette dernière repose sur la notion clef de l'interdépendance des êtres et des phénomènes.

tion qui se révélerait par les enjeux de l'écologie et pour laquelle la nette séparation des champs d'études n'aurait été qu'une étape, bien qu'une étape vitale ?

Clare Sibley
 Université de Toulon
 clare.sibley@univ-tln.fr

Bibliographie

- Bachelard, G., *La Terre et les Rêveries du Repos*, Paris, José Corti, 1948.
 Bachelard, G., *Le Matérialisme Rationnel*, Paris, PUF, 1972.
 Bachelard, G., *L'Eau et les Rêves*, Paris, Corti, 1976.
 Bachelard, G., *La Poétique de la Rêverie*, Paris, PUF, 1999.
 Bachelard, G., *La Poétique de L'Espace*, Paris, PUF, 2004.
 Bachelard, G., *La Psychanalyse du Feu*, Paris, Gallimard (Folio), 2006.
 Bate, J., *Romantic Ecology: Wordsworth and the Environmental Tradition*, Londres, Routledge, 1991.
 Bate, J., *The Song of the Earth*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000.
 Blanc, N., Chartier, D. et Pughe, T.(eds.), *Littérature et Ecologie: vers une éco-poétique*, « *Ecologie & Politique* » 36/2008, Editions Syllepse, 2008.
 Branch, M.P. et Slovic, S. (eds.), *The ISLE Reader, Ecocriticism 1993-2003*, Athens (Etats-Unis) & Londres, University of Georgia Press, 2003.
 Buell, L., *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1995.
 Buell, L., *The Future of Environmental Criticism*. Oxford, Blackwell Publishing, 2005.
 Coupe, L.(ed.), *The Green Studies Reader: From Romanticism to Ecocriticism*, Londres & New York, Routledge, 2000.
 C. Glotfelty (ed.). *The Ecocriticism Reader*, Athens (Etats-Unis) & Londres, University of Georgia Press, 1996.
 Keller, D.R. et Golley, F.B. (eds.), *The Philosophy of Ecology: from Science to Synthesis*, Athens, Georgia, Etats-Unis, University of Georgia Press, 2000.
 Kroeber, K., *Ecological Literary Criticism: Romantic Imagining and the Biology of the Mind*, New York, Columbia University Press, 1994.
 Libis, J., *Gaston Bachelard, ou la solitude inspirée*, Paris, Berg International Editeurs, 2007.
 Love, G., *L'Ecocritique et la Science : vers une consilience ?*, tr. fr. par L. Ferri, in *Ecologie= X, Une Nouvelle Equation des Savoirs*, « *Revue Labyrinthe* » 30, 2008.
 Love, G., *Ecocriticism and Science : Toward Consilience ?*, in « *New Literary History* », vol. 30, No. 3, 1999.
 Love, G., *Practical Ecocriticism: Literature, Biology and the Environment*, Charlottesville & Londres, University of Virginia Press, 2003.
 McAllester Jones, M., *Gaston Bachelard, Subversive Humanist*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1991.
 Moulin, J., *L'écopoésie britannique au début du XXIe siècle*, « *Études Anglaises* », 2007/3, T. 60.
 Phillips, D., *The Truth of Ecology: Nature, Culture and Literature in America*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2003.
 Pierron, J.-P., *De la Poétique des Eléments à la Poétique de l'Action*, « *Bachelardiana* » 2, 2007.
 Ruckert, W., *Literature and ecology: an experiment in ecocriticism*, « *Iowa Review* » (9 :1), Winter, 1978.
 Souville, O., *L'Homme Imaginatif : de la philosophie esthétique de Bachelard*, Paris, Circé, série 'Topologie de L'Imaginaire', 1995.
 Wilson, W.O., *Consilience: The Unity of Knowledge*, New York, Oxford University Press, 1998.
 Worster, D., *Les Pionniers de L'Ecologie*, tr. fr. par J.-P. Denis, Paris, Editions Sang de la Terre, 1992.

François Dagognet

Brunschvicg et Bachelard

Revue de Métaphysique et de Morale, 70^{ème} année, n°1, (Janvier-Mars 1965), pp. 43-54

Avec l'aisance alerte et vive qui le caractérise, Bachelard a d'abord renouvelé un genre et créé un style : du fait même, il s'est joué des difficultés qui guettent toute « histoire et philosophie des sciences ».

Rien de plus disjoint, de plus divergent que la philosophie actuelle et la science moderne, de là, assurément, l'extrême importance d'une réflexion qui ne les sépare plus. Il n'est pas impossible que Hegel soit à l'origine du schisme, comme le sous-entend déjà Brunschvicg : « A l'aurore des temps modernes, le dogmatisme d'un Descartes ou d'un Newton était au même niveau que le savoir scientifique ; car les notions initiales que l'un et l'autre avaient posées supportaient le système de mécanique et de physique qui en procédait, et paraissaient faire corps avec lui. Au cours du XVI^e siècle, les difficultés dans lesquelles les savants s'embarrassaient pour introduire d'une façon rationnelle les principes de la mécanique, comme d'autre part, les découvertes de la physique expérimentale, avaient amené une solution de continuité, détruit l'homogénéité de ton. Les concepts de la philosophie et les résultats de la science ne pouvaient plus être mis sur le même plan.... Hegel se détache de la science contemporaine : elle est devenue trop complexe, trop sinieuse, trop instable, pour servir l'intérêt de la spéculation dogmatique, qui veut des systèmes simples et définitifs »¹. Mais la distance ne cessera plus de grandir ; il restait à la philosophie de plus en plus dépassée et esseulée l'arrogance d'une solution désespérée : alors que Hegel et les philosophes de la Nature se rabattent sur un savoir anachronique et mythologique (le vital, le magnétique, l'électrique), le philosophe peut tout simplement s'accommoder de son ignorance, s'efforcer ensuite de la justifier et montrer le caractère inauthentique de la perspective scientifique, jugée abstraite et irréaliste. A cette science infidèle et artificielle, on substituera les mystères ou les opacités d'un monde contingent qu'il faudra déchiffrer.

La coupure va même plus loin qu'on ne le soupçonne. Non seulement, en effet, les savants lisent de moins en moins les philosophes, sauf exception ou distraction, mais lorsque, d'aventure, ils versent dans la méthodologie ou les idées générales, leurs réflexions contredisent ou méconnaissent la hardiesse de leurs démarches ou le système de leurs connaissances. A la philosophie de la science qu'ils ne font pas, ils préfèrent une philosophie de la science qui ne se fait plus. « Le savant ne professe même pas toujours la philosophie clairvoyante de sa propre science. On en voit qui s'enferment dans la prudence des méthodes scientifiques, pensant que cette prudence détermine à elle seule une philosophie, oubliant, par conséquent, les décisions nombreuses que réclament les choix philosophiques.... La science n'a pas la philosophie qu'elle mérite. Le savant ne revendique pas, comme il pourrait le faire, l'extrême dignité philosophique de son labeur incessant, il ne met pas en valeur le sens philosophique des révolutions psychiques qui sont nécessaires pour vivre l'évolution d'une science particulière »².

¹ Léon Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, 1922, p. 563.

² *Le Matérialisme Rationnel*, 1953, p. 20. Cette citation évoque celle-ci, empruntée à la *Formation de l'esprit scientifique*, 1947, p. 55 : « E. Mach ne manquait pas de malice, quand il répondait à l'affirmation de W. James : "Tout savant a sa philosophie" par la constatation réciproque : Tout philosophe a sa science à lui ». Nous dirions plus volontiers encore : « La philosophie a une science qui n'est qu'à elle, la science de la généralité ».

De leur côté, les philosophes, nous l'avons dit, se mettent de moins en moins à l'école des savants : outre la difficulté, sinon l'impossibilité, les philosophes s'attachent trop aux « vues d'ensemble », alors que la science contemporaine ne connaît plus que la spécialisation, des problèmes d'une extrême ténuité, au delà des thèmes généraux qui suscitent des adhésions trop faciles. Le global et le vaste ne sont que résumés, dangereux principes, sans aucune vertu opérante. Mais, lorsque les deux courants parviennent à se croiser, il s'en faut que la jonction soit opérée. Il ne suffit pas, en effet, que le travailleur, – pour reprendre un mot qu'emploie volontiers Bachelard – assume l'évolution d'un problème scientifique, il doit aller encore plus loin. Le philosophe n'est pas un savant, ni un compositeur de traités, pas même un historien. Pourquoi, sinon par démission ou par suite d'un goût pour l'hermétisme, disparaître sous l'amas d'une lourde et ésotérique érudition ? Pourquoi cette ségrégation d'une science récapitulée par un philosophe qui ne touche pas les savants et qui ne s'adresse pas aux philosophes ? Il ne convient pas d'exposer ni même de démontrer dogmatiquement, mais de sensibiliser aux nouvelles valeurs intellectuelles, de découvrir des interrelations qui éclairent les théorèmes ou les découvertes, bref, prendre conscience et, par conséquent, élever la science au-dessus de ses propres démarches et résultats.

Tâche ardue : savants et philosophes y échouent généralement. Les savants qui philosophent, nous l'avons vu, nourrissent parfois des pensées usées ou décalées, qu'ils espèrent, au nom de leur compétence, imposer indûment. Et les philosophes, capables de « retentir » au renouveau de la science, risquent, de leur côté, de sombrer dans la compilation, l'inutile complication, grâce à laquelle ils inférioriseront assurément les ignorants, mais qui dissimule mal parfois la fragilité de leur propre information.

Le rappel de ces habituelles déviations nous permet de définir, par contraste, l'éblouissante réussite de l'oeuvre épistémologique de Bachelard. Il réalise l'osmose fondamentale souhaitée : ses connaissances n'écrasent jamais le développement philosophique, qui court léger au-dessus du savoir qu'il retrace ; et sa philosophie ne transcende jamais les données de la science dans lesquelles il l'enracine. Pédagogue généreux, il a évité les défauts qui perdent la philosophie histoire des sciences, discipline hybride et tellement périlleuse : la vulgarisation qui aplatit, le schéma qui abrase et perd les nuances, le pédantisme qui n'enseigne plus, l'encyclopédisme qui se borne à amasser. Son épistémologie, d'un bout à l'autre, répand une leçon de vigueur et de clarté salubre : enfin, une science qui donne des lumières philosophiques ! enfin, une flamme philosophique qui s'alimente à un foyer réel, prométhéen ! On craint de trouver en Bachelard le dernier philosophe qui puisse s'élever à la hauteur de la science de son temps et en prendre une aussi vive conscience.

Mais quelle est cette philosophie que Bachelard tire de la science ? Pour éviter le panégyrique, nous donnerons asile à une objection qu'ensuite nous discuterons.

Apparemment, Bachelard semble n'avoir rien inventé ni rien apporté. Ne reprend-il pas les thèmes qu'avant lui Brunschvicg a largement développés ? On repère l'essentiel des commentaires bachelardiens dans *Les Étapes de la philosophie mathématique* (1912) ou dans *L'expérience humaine et la Causalité physique* (1922).

Avant Bachelard, Brunschvicg, l'apôtre de l'idéalisme mathématique et du rationalisme ouvert, a combattu les philosophies indurées qui ne tentent pas de se refondre à la faveur de la mutation du savoir, qui n'assument pas le renouveau de la physique moderne. Meyerson, que Bachelard désigne explicitement comme têtue et récalcitrant, Brunschvicg l'avait déjà pris à partie et sévèrement blâmé : « Il n'y a pas un a priori de la raison qui aurait pour effet de la réduire à la pure identité, qui la stériliserait dans l'affirmation élatique »³ ou encore : « Et si l'on généralise, comme a fait M. Meyerson dans son ouvrage *De l'Explication dans les sciences*, la conception d'un ordre exclusivement logique, si on

³ *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 607.

l'attribue ou si on l'impose à la raison, devenue la faculté de réduire le même au même, l'on n'aboutit qu'à multiplier systématiquement, sinon gratuitement, les paradoxes et les antinomies du savoir scientifique. Une explication qui consisterait dans une identification ne pourrait être qu'illusoire ; ce serait tout au plus un éclaircissement verbal »⁴. On sait combien l'intelligence, pour Brunschvicg, se définit par son pouvoir de constituer la réalité et d'en épouser, par conséquent, les sinuosités : il ne désolidarise pas l'esprit inventif et la nature de plus en plus riche, c'est-à-dire rationnelle. Et l'irrationnel n'est que l'envers d'une définition trop restrictive de la raison : il ne signifie pas son échec, mais l'invite à se modifier ou à se libérer. Bachelard prolongera avec fougue la dialectique brunschvicgienne, « plastique » et même « colloïde »⁵ qui célèbre le relativisme (à l'opposé des cosmologies générales) et la complexité des notions ou de l'univers qui leur correspond. « Le savant s'attache à la simplicité, parce qu'elle est un idéal esthétique qui flatte en lui le goût de l'élégance et de l'harmonie ; mais le criterium qu'il lui emprunte est un criterium abstrait et *a priori*, destiné dans plus d'une circonstance, à être mis en échec par la complexité des faits.... L'hypothèse de la simplicité, qui faisait la facilité de la théorie initiale, risque alors de devenir une gêne, qui se traduira par le recours à des suppositions auxiliaires, qui elles-mêmes se multiplieront et se compliqueront. L'avantage de simplicité se transforme en une source perpétuelle de surcharges et d'embarras »⁶. Aucun doute : ce long passage d'un écrit de Brunschvicg, Bachelard aurait pu le signer⁷. Les analyses semblables fourmillent dans son oeuvre, qui révèle la supériorité normative du multiple et de l'hétérogène.

Cependant, Meyerson mérite le pardon de Brunschvicg : il ne commet que l'éternel péché de la philosophie, tentée d'isoler l'un de l'autre le réel et le rationnel. Toute l'histoire de la pensée, parallèle à celle de la science, dans le meilleur des cas, raconte la lutte et l'impuissance contre cette tentation permanente, aux formes multiples et renouvelées, autant qu'irrésistibles. Elle narre le combat entre, d'un côté, les héros de la science qui écartent les modèles antérieurs, renouvellent à la fois le monde et l'esprit, – d'un autre côté, les théoriciens, gagnés, malgré eux, par la scolastique qui confisque ou emprisonne cette puissance constructive. Ainsi, Auguste Comte, qui a cependant insisté sur l'importance de l'histoire dans la formation du savoir, n'en a pas moins sacrifié le progrès à une loi qui le détermine et, du même coup, le supprime : finalement, il démontre « par l'histoire qu'après lui il n'y aura plus d'histoire »⁸. Kant ne se révèle pas moins déconcertant ni moins contradictoire : il finit par adorer ce qu'il a brûlé, puisqu'il restaure le dogmatisme qu'il a cherché à évincer. Grâce à la science qu'il fonde dans ses prérogatives il découvre la spontanéité du savoir, mais il n'en dresse pas moins le catalogue des catégories, fétichise la mécanique newtonienne, enferme les progrès de la physique dans les bornes d'un code législatif ou juridique immuable. « Il y a contradiction à vouloir, par la réflexion sur la science, dégager certaines conditions antécédentes, susceptibles d'enfermer a priori toute connaissance passée ou future dans des schémas statiques. La réflexion doit naître de la science même.... La métaphysique de la science est *réflexion* sur la science, et *non*

⁴ *Id.*, p. 581.

⁵ Faire passer la critique kantienne d'un état cristallin à un état colloïde » (*L'orientation du rationalisme*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1920, p. 342).

⁶ *L'expérience*, p. 436.

⁷ Dans le même ordre d'idées : « Le progrès consistait seulement à corriger ce que les données immédiates avaient d'inconsciemment incomplet et illusoire. On avait cru saisir la lumière blanche à titre d'élément simple, et le prisme divise le rayon en sept rayons de couleur différente. L'air et l'eau se décomposent sous nos yeux en leurs constituants » (*L'expérience*, p. 604).

⁸ *L'orientation du rationalisme*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1920, p. 339.

détermination de la science »⁹. La physique du XIXe siècle allait rapidement frapper de caducité l'édifice critique, sinon dans son inspiration, du moins dans son contenu littéral. Comment d'ailleurs pouvoir distinguer, donc séparer la matière de l'intuition et les catégories qui la régissent ? N'est-ce pas déjà annoncer Meyerson et définir une intelligence au-dessus d'une réalité alors rebelle et inaccessible ? La science moderne n'imposera-t-elle pas la complète symbiose entre raison et objectivité ? Amertume et dépit à l'égard d'une philosophie qui ne s'infléchit pas assez sur la science et n'intègre pas son enseignement (parfois lui dicte un programme et fixe ses conditions de validité), teignent aussi bien la réflexion de Brunschvicg que celle de Bachelard. Aux recommandations de Brunschvicg répondent les exhortations de Bachelard : « Il y a peu de pensées qui soient philosophiquement plus variées que la pensée scientifique. Le rôle de la philosophie des sciences est de recenser cette variété et de montrer combien les philosophes s'instruiraient s'ils voulaient méditer la pensée scientifique contemporaine »¹⁰.

Mais une démonstration brunshvicgienne a dû particulièrement retenir l'attention de Bachelard qui s'en inspire largement. Non plus combattre la lourde faute du réalisme, mais le subtil péché de la « logique déductive », la philosophie du concept. Brunschvicg harcèle sans trêve les tentatives logistiques ou le système d'une Symbolique démonstrative, qui marcherait par la seule puissance de son algèbre. Après une discussion serrée des *Principia mathematica* de Whitehead et Russell, Brunschvicg conclut : « En définitive, quand se produisent les déductions logistiques, la science positive, avec ses seules ressources, a déjà livré bataille pour la conquête de la vérité ; et la fortune des armes s'est prononcée. La logique symbolique, intervenant comme l'art poétique après les œuvres spontanées du génie, ne peut que consacrer la victoire ou enregistrer la défaite. Dès lors, c'est sur le terrain de la science positive que doit désormais se placer la philosophie mathématique positive »¹¹. Il convient de mettre, ou plutôt remettre à sa place, le formalisme axiomatique : moins dialectique que didactique. Assurément, les savants eux-mêmes risquent de céder à son vertige et Brunschvicg le signale : « Ce qui a entraîné la rupture d'équilibre, l'inversion apparente de sens, c'est l'obsession d'une logique intime, le respect d'une nécessité intelligible, par quoi les démarches effectives du jugement ont été retournées, l'ordre analytique de la découverte étant subordonné à l'ordre contraire de l'exposition. Les hommes de science ont pratiqué, eux aussi, l'art de substituer au compte rendu de la bataille le communiqué officiel de la victoire »¹². Ce logicisme de la synthèse constructive finit par rejoindre le réalisme décrié, dans la mesure où, une fois encore, on dissocie l'un de l'autre les deux mouvements solidaires de la rationalité et de la réalité, de l'intellectualité et de son devenir. Mais le philosophe interdit qu'on feigne de déduire ce qui a été forgé peu à peu : aussi bien la loi mécanique que le système mathématique. « L'idée de groupe... implique des notions qui n'ont pu être élaborées que par la réflexion sur la difficulté de résoudre les équations algébriques ou de démontrer les postulats de la géométrie. En la séparant brutalement des racines qui la font plonger dans la réalité de la pensée mathématique, on s'expose à lui enlever en même temps sa valeur de science »¹³. Le rationalisme s'accomplit donc dans l'histoire de la science : non assurément par elle, grâce à la vertu mythologique d'un destin, mais pas davantage en dehors d'elle, dans la pure atmosphère de l'a *priori*. Faut-il l'ajouter ? Cette analyse baigne l'entière philosophie de Bachelard qui dénonce avec insistance tout ce qui enlève à la science son aspect dramatique, sa discontinuité de crise et de réorganisation, sa perpétuelle nouveauté. « La

⁹ *L'expérience*, p. 557.

¹⁰ *Le Rationalisme appliqué*, p. 135.

¹¹ *Les Étapes de la philosophie mathématique*, p. 426

¹² *L'orientation du rationalisme*, p. 338.

¹³ *Les Étapes de la philosophie mathématique*, p. 558-559

notion d'actes épistémologiques que nous opposons aujourd'hui à la notion d'obstacles épistémologiques correspond à ces saccades du génie scientifique qui apporte des impulsions inattendues dans le cours du développement scientifique »¹⁴.

Sans qu'il soit nécessaire d'entrer dans trop de détails, comment ne pas être saisi par la concordance de ces deux philosophes ? L'homologie va loin : ainsi un même projet les anime. Non seulement Brunschvicg veut fonder une métaphysique qui s'appuie sur la science mais il vise surtout à la tirer de l'ornière où elle s'est enfoncée. La pensée demeure prisonnière des cosmologies du XVII^e et XV^e siècles. Bachelard pose le problème dans les mêmes termes : la science ne cesse pas de transformer l'image de l'univers, vole de révolution en révolution, alors que le penseur induré résiste même à une évolution. Physique nucléaire et chimie quantique, soutient Brunschvicg et reprend Bachelard, doivent éloigner les métaphysiques d'une physique dépassée celles qui ne mettent pas en question la supériorité de la mécanique rationnelle. « La mécanique est plus simple que la physique puisque les notions initiales, masse, mouvement, force, sont plus simples que les phénomènes spécifiques de la gravitation, de la chaleur, de la lumière, de l'électricité : elle devait donc apparaître comme la discipline médiatrice, grâce à laquelle se répandront dans les phénomènes physiques l'ordre et la clarté.... Transportons-nous maintenant à cette période de l'évolution scientifique que représente l'heure actuelle : nous sommes amenés à nous demander si l'introduction de cette discipline médiatrice, toute séduisante qu'elle est en vertu de sa simplicité initiale, n'a pas été, ainsi que le fut jadis l'hypothèse géocentrique, une source d'embarras et de complications »¹⁵. Parce qu'ils s'inspirent de Descartes et Newton (conservation, propagation, déplacement, volumes et vitesses, réflexion, attraction même), Kant et Comte ne peuvent qu'instituer un rationalisme massif et inerte ; mais la physique s'est enrichie et subtilisée. Elle s'attache à l'étude des rayonnements immatériels, à des particules infimes, des corps instables, des rapports sans supports (communication à distance) : le minime, plus que le général. Si, aux XVII^e et XV^e siècles, on retient surtout les chiffres situés à gauche des décimales, au XIX^e siècle déjà, comme le souligne Brunschvicg, on se préoccupe davantage de ceux qu'on trouve à droite, qui trahissent l'accidentel, l'écart ou l'imprévu. Il n'est plus possible alors d'arrondir les résultats et de retrouver la simplicité de la loi. « La régularité apparente des formules est une approximation précaire, liée à la simplicité systématique des hypothèses »¹⁶.

De là, chez Brunschvicg et Bachelard, une épistémologie de l'élargissement et de la multiplicité : le remaniement des notions permet enfin de mieux comprendre le passé, surtout pas l'inverse. Bachelard l'a mis en relief mais Brunschvicg déjà le notait : « L'irrationnel, le négatif, l'imaginaire, ont éclaté tout d'un coup à l'esprit. Pour ceux-là mêmes qui les premiers les ont découverts, ou plutôt qui s'y sont heurtés, c'étaient l'absurde, le contradictoire, l'impossible. Seulement, ce n'était là que les premiers effets du choc.... De nouveaux systèmes se sont constitués. Entre eux et les systèmes antérieurs, il s'est opéré non pas une fusion, une subsomption ! Sous un concept générique, mais une coordination grâce à l'établissement de lignes de communication qui ont élargi, qui ont compliqué le réseau formé par l'ensemble des circuits »¹⁷. Nul n'ignore combien Bachelard célébrera aussi cet éclatement d'une raison surabondante qui se refuse, pour ainsi dire, à l'économie, rejette le simple qu'elle tient pour du simplifié, lutte contre elle-même afin de garder sa capacité de mutation ou de " diversification ".

¹⁴ *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, p. 25.

¹⁵ *L'expérience*, p. 438.

¹⁶ *L'orientation*, p. 337.

¹⁷ *L'expérience*, p. 605-606.

Nous avons grossi l'objection, nous exagérerons aussi la réponse, afin de la rendre plus sensible. Les différences entre les deux épistémologies ne portent que sur des nuances, mais à un tel degré et une telle intensité qu'un autre tableau nous est offert.

Transformation essentielle, sinon radicale : nous croyons que Brunschvicg a su ce qu'il fallait faire, mais qu'il n'a pas toujours fait ce qu'il savait souhaitable. Il ouvre des perspectives, en prévoit les riches conséquences, mais lui-même ne s'engage pas toujours dans le chantier en préparation. Bachelard entre incontestablement dans le vif de la démonstration, ne reste pas en retrait, mais force la porte du laboratoire. C'est sans doute la raison pour laquelle son rationalisme s'est régionalisé et segmenté. Dans le creuset, en effet, l'intelligence perd les traces, encore perceptibles chez Brunschvicg même, de son inertie ou, ce qui revient au même, de son universalité. Le dualisme brunshvicgien de l'extérieur-intérieur s'estompe : comment d'ailleurs séparer l'intelligence productive de ce qu'elle organise et réorganise ? Bref, Bachelard descend dans le détail, la discursivité ou la productivité même de la science nouvelle : « Les cultures spécialisées sont aussi celles qui ont la plus délicate réaction aux échecs, donc la plus grande sollicitation de rectification. Les routines elles sont incorrigibles et les idées générales sont assez floues pour qu'on trouve toujours le moyen de les vérifier. Les idées générales sont des raisons d'immobilité. C'est pourquoi elles passent pour fondamentales.... Une culture scientifique sans spécialisation serait un outil sans pointe, un ciseau au tranchant émoussé »¹⁸. Bachelard joint l'exemple à la parole : ses deux premiers livres sur la connaissance approchée et l'évolution de la thermologie marquent l'entrée en force du philosophe dans la zone sensible de la physique expérimentale en exercice. L'« approximationnalisme »¹⁹ (approché, non pas approximatif) signifie d'abord la condamnation du réalisme, de l'intuition heureuse et assurée (l'idéalisme envahit le champ entier de l'épistémologie), mais aussi cet approximationnalisme explicite et explique la conquête oscillante et troublée de l'objectivité qui bénéficie du rythme des rectifications et incorpore à sa propre courbe son nécessaire inachèvement, ses propres défaillances. La thèse brunshvicgienne d'une connaissance qui ne suit pas la voie déductive et logique s'y retrouve effectivement, mais elle a perdu son aspect général et « détendu ». Le dynamisme du savoir s'est aiguisé et spécifié.

Aussi le rationalisme de Bachelard ne cesse pas de courir des risques ; il n'hésite plus à souligner la part de l'inexactitude ou du relatif dans la mesure, les déterminations objectives, les lois. Celles-ci se définissent par leur complexité, leurs brusques enrichissements. Le mot d'« approximation » indique parfois cette intention de laisser une sorte d'écart où passera la possibilité d'un progrès, c'est-à-dire une science qui reviendra sur ses premiers résultats. Bref, le disciple accomplit le maître : il remplit de substance et de vie le programme brunshvicgien. Il entend alerter et préciser : « En multipliant le nombre des formes réciproques que nous avons appelés les *doublets brunshvicgiens*, nous espérons rapprocher la *cohérence* de la pensée rationnelle et la *cohésion* du matérialisme technique. Mais les *doublets* nombreux formés ou renouvelés par Brunschvicg sur le modèle spinoziste de la *natura naturans* et de la *natura naturata*... doivent être encore plus serrés pour bien rendre compte du fort couplage des idées et des expériences qui se manifeste dans le développement de la physique et de la chimie contemporaines. Dans cette réalisation d'un fort couplage des idées et des expériences, la pensée scientifique se désigne comme une doctrine des *rappports* sans *supports* et sans *rapporteur* »²⁰.

La fin de cette importante citation mérite attention : en elle perce une critique originale. Avec une sorte de malice antiphilosophique, qu'il ne faut pas toujours prendre au pied de

¹⁸ *L'activité rationaliste de la Physique contemporaine*, p. 12.

¹⁹ *Essai sur la Connaissance approchée*, p. 246 ou p. 252.

²⁰ *Le rationalisme appliqué*, p. 10.

la lettre, Bachelard n'a pas cessé d'éloigner l'intellectualisme et le cogito. Ce champion de l'idéalisme a toujours ironisé sur le « je pense »²¹ : on ne pense qu'à travers la fine matérialité des constructions, appareils, résultats. Les applications réveillent et tonifient les idées mortes²². Bachelard idéaliste s'est de plus en plus désigné comme un matérialiste rationnel : non qu'il idolâtre la matière du réalisme, mais l'objectif seul témoigne de la puissance du savoir.

Si la chimie est devenue la science des corps qui n'existent pas, selon la définition d'A. Laurent²³, comprenons que la science consiste à créer ce qui, sans elle, ne serait pas : sa démiurgie la caractérise pleinement. Loin alors de se demander, dans le sillage kantien, comment la pensée devance ou constitue les expériences, de quelle façon les calculs de Cauchy ont pu précéder les découvertes de Maxwell²⁴, Bachelard soulignera de plus en plus que la science se reconnaît à ce qu'elle produit l'univers. Plus qu'elle ne le comprend, elle le recommence. Aussi ne voit-il pas dans l'instrument ou la machine une simple application du théorème, dans la fabrication industrielle une prométhéenne conséquence, dans les corps nouveaux une illustration, mais, dans cette technologie et ce matérialisme bourgeonnant parce qu'ordonné, le foyer même de la science et son inspiration. Là où Brunschvicg ne reconnaît qu'un prolongement et une assurance, Bachelard découvrira une dialectique : la phénoménotechnie crée des matières arborescentes, de mieux en mieux enchaînées et reliées. L'instrument lui-même actualise la pensée, et aussi la relance.

L. Brunschvicg notait spirituellement : « Il n'est pas permis de dire qu'on sait une chose alors même qu'on la fait tant qu'on ne sait pas qu'on la fait »²⁵ : n'est-il pas tenté alors lui-même par le pur savoir, en dehors des discursives technicités qui pourtant le soutiennent, sans l'engager assez dans les opérations de la productivité ? A la matière algébriquement expliquée, Bachelard ajoutera une matière nouvelle : la construite et l'instituée, la techniquement coordonnée. C'est pourquoi, – mais nous forçons la note – Brunschvicg se devait d'évoquer à plusieurs reprises le fait que certaines révolutions de la physique ont été dues à de seuls changements de méthodes de penser, grâce à la seule réflexion, capable de mettre en cause des concepts tenus pour immuables. Sans le contester, Bachelard préfère se tourner vers des mutations plus complexes, – bien qu'inspirées par des difficultés matérielles exigües, – qui touchent à la fois l'intelligence et l'instrument, l'intense relation des disciplines et des appareillages, l'industrie même et la société.

Il s'ensuit, chez Bachelard, un rationalisme plus dramatique et plus vif. Non seulement Bachelard a « resserré » le doublet brunshvicgien, mais il l'a davantage engagé : il solidarise laboratoire et théorie ; d'un côté, le matériel délicat, les matériaux différenciés et les matières diverses, de l'autre, les projets, les symboles et les multistructures. Saisie de plus près, dans sa lutte ou son effort, la raison se montre plus active, susceptible de conversions et de transformations plus radicales. Parce qu'elle a été appréhendée dans sa vigueur, n'allait-il pas de soi que les résistances à son entraînement seraient aussi décrites avec plus de flamme et de conviction ? Effectivement, il ne s'agit pas que de secouer la torpeur des concepts : le savant moderne risque encore de céder à des attraits plus

²¹ *La Dialectique de la Durée*, p. 114

²² *La Philosophie du Non*, Avant-Propos : « Pensée philosophique et Esprit scientifique », p. 6-7. « L'application n'est pas une mutilation... Pour le rationalisme scientifique, l'application n'est pas une défaite, un compromis. Il veut s'appliquer. S'il s'applique mal, il se modifie. Il ne renie pas pour cela ses principes, il les dialectise ».

²³ *Le Matérialisme rationnel*, p. 22.

²⁴ *Les Étapes de la Philosophie mathématique*, p. 570

²⁵ L. Brunschvicg, *De la Connaissance de soi*, p. 68, cité par Bachelard, in *L'actualité de l'histoire des sciences*, p. 10.

insidieux et plus puissants. Il ne faudra rien moins qu'une psychanalyse de l'intelligence elle-même pour la libérer de l'emprise des images qui l'assaillent. Plus préoccupé d'ailleurs de décrire les victoires de la science (ou les fréquents échecs des métaphysiques à s'en accommoder et à en tenir compte) et les étapes de sa course, l'intellectualisme, – rationalisme de spectacle plus que de travail, – ne soupçonne pas assez la présence et la séduction « des rêves » et des « erreurs ».

Il est vrai que Brunshvicg mathématicien a droit à l'excuse. En effet, Bachelard n'écrit-il pas cette étrange remarque : « L'histoire des mathématiques est une merveille de régularité. Elle connaît des périodes d'arrêt. Elle ne connaît pas des périodes d'erreurs. Aucune des thèses que nous soutenons dans ce livre ne vise donc la connaissance mathématique. Elles ne traitent que de la connaissance du monde objectif »²⁶ ? Affirmation que reprend la Matérialisme rationnel : « Les chimistes font face à une dure bataille dès qu'on veut examiner l'enjeu philosophique de leurs doctrines. Les mathématiciens sont, en comparaison des chimistes, des savants bien tranquilles à l'égard de la rationalité de leur savoir : le mysticisme des nombres ne les trouble plus. Au contraire, la matière garde toujours un " mystère ". Et, à la moindre détente de la modernité du savoir, des ombres historiques redeviennent actives dans la connaissance de la matière »²⁷.

L'optimisme brunshvicgien vient aussi de ce que le philosophe pratique ce qu'il reproche aux autres : se borner au communiqué de la victoire, se placer après la bataille, nous proposer une odyssée ou un progrès. Il nous semble que Bachelard s'efforce d'entrer dans la science actuelle, en vit l'impulsion, participe à sa tempête. De là un rationalisme plus tremblant, qui trouve d'ailleurs ses fondements dans son avenir en marche, qui ne cesse de lutter contre des " ombres " ou des " résistances ", – mais aussi un rationalisme moins irénique et plus polémique. La raison devra travailler d'abord contre elle-même et sa sclérose, mais surtout perpétuellement se régénérer « vivre les temps nouveaux, les temps où précisément les progrès scientifiques *éclatent* de toute part, faisant nécessairement " éclater " l'épistémologie traditionnelle »²⁸. Cette physique et cette chimie modernes prolifèrent (notionnellement et matériellement), avancent à une telle cadence qu'il n'est plus possible de relier leur présent à leur passé (l'inverse seul : mieux comprendre ce passé, l'expliquer et l'englober) ni d'atténuer la réforme opérée ni de combler l'écart ; de là, cette discontinuité radicale du savoir. Ici, Bachelard paraît s'opposer davantage à Brunshvicg : là où ce dernier décrit des raccords et note des élargissements, Bachelard découvre des ruptures, révèle des dialectiques. Brunshvicg devient historien du passé, conscient, il est vrai, mieux que personne, du renouveau de la période moderne. Bachelard, sensibilisé par les " ouvertures " de la science, en pleine actualité, tend de plus en plus, à l'inverse, à discerner dans les époques antérieures des obstacles au progrès, des refus, mais surtout des plages d'immobilité. La science n'existe pas encore, donc la mythologie s'exprime. L'histoire des sciences de Bachelard, bien qu'elle reconnaisse ici ou là la montée et le sursaut des hommes de génie, devient cependant la science ou le répertoire de l'inertie et de l'entêtement, l'histoire de ce qui n'avance pas mais s'efforce de se maintenir. Nous sommes à l'opposé du récit brunshvicgien.

Finalement, – osons le reprendre – rien de plus voisin et concordant que ces deux épistémologies ; cependant, le léger décalage de l'une par rapport à l'autre nous vaut un autre climat, un horizon nettement différent. Bachelard nous offre un rationalisme plus vigoureux, plus présent et plus haletant. Il a rapproché les deux pôles de la raison et de l'expérience ; il s'est détourné de l'histoire de la science, afin justement de mieux révéler la science présente contre son histoire, à la pointe de son combat, à la recherche d'un avenir qui seul

²⁶ *La Formation de l'esprit scientifique*, p. 22.

²⁷ *Le Matérialisme rationnel*, p. 20

²⁸ *Le Matérialisme rationnel*, p. 210.

peut d'ailleurs lui donner un passé. Si paradoxal que cela paraisse, le passé de la science réside, en effet, dans son avenir ; mais le récit qui monte, par exemple, de Pythagore et Euclide jusqu'à Lagrange et Galois n'est-il pas une rétrospective lointaine, livrée aux dangers conjugués de la reconstruction ou de l'historicisme, c'est-à-dire dans les deux cas, à une certaine mythologie ?

François Dagognet

Gilles Hiéronimus, 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).

Jean-Philippe Pierron, coordinateur de ce numéro, a développé une ample réflexion sur la portée pratique de l'imagination, notamment dans le champ de l'écologie, en étroit compagnonnage avec la pensée de Gaston Bachelard : *Les puissances de l'imagination* (2012) esquissait une "poétique de l'action" prenant appui sur la pensée du philosophe, pour ouvrir la perspective d'une "poétique" de l'environnement¹. *La poétique de l'eau. Pour une nouvelle écologie* (2018) précisait les exigences d'une "écologie intégrale" faisant droit à la fois aux puissances de l'imagination et à celles de la raison². Son dernier ouvrage, *Prendre soin de la nature et des humains. Médecine, Travail, Ecologie* (2019), intègre cette approche écologique dans une réflexion d'envergure sur le soin, en prise directe avec le moment philosophique actuel³. Frappés par l'empreinte bachelardienne de l'ouvrage, tantôt explicite tantôt diffuse, nous avons sollicité son auteur, que nous remercions d'avoir bien voulu interroger avec nous les apports de Bachelard à une philosophie du soin environnemental.

Gilles Hiéronimus : *La poétique de l'eau* faisait déjà du soin environnemental un « moment du soin »⁴. *Prendre soin de la nature et des humains* (2019) s'intéresse au tryptique *médecine, travail, écologie*, qui donne son sous-titre à l'ouvrage. En quoi est-il pertinent de penser l'écologie en termes de "soin" (*care*), et quels peuvent être dans cette perspective les apports de Bachelard ? Enrôler Bachelard sous la bannière des "philosophies du soin" ne risque-t-il pas d'être une opération quelque peu... cosmétique, au mauvais sens du terme ?

J-P P : Mobiliser la pensée de Bachelard dans le cadre d'une pensée écologique formulée en termes de soins, questionne tout d'abord ce qu'est lire un philosophe, et interroge ensuite la légitimité qu'il y aurait à faire de la philosophie de Bachelard une philosophie du soin. L'acte de lecture n'est pas séparable de la position que le lecteur occupe, de ce point à partir duquel il part à la rencontre d'une œuvre, habité par ses propres questions et ses propres tourments. La question de savoir comment notre moment écologique fournit un cadre interprétatif singulier pour relire à nouveaux frais les grands auteurs, dont Bachelard, réveille et révèle l'acte de lecture comme la capacité de res-susciter un texte au sein même de la position qui nous incite à le lire ! Une telle compréhension de la lecture est d'ailleurs une démarche toute bachelardienne, Bachelard disant de lui-même dans *La poétique de la rêverie* : « Je ne serai jamais qu'un psychologue de livre »⁵. Ensuite, la lecture engage un processus de transposition et de traduction : comment dire, dans les mots d'aujourd'hui, les incisives interrogations d'un philosophe d'hier sans céder à la facilité d'une actualisation qui ne serait qu'un coup de force anachronique, pliant une pensée aux intérêts du jour ? Le mérite d'une grande œuvre est qu'elle a taillé de façon incisive une brèche singulière pour

¹ Pierron, J.-P., *Les puissances de l'imagination*, Paris, Les éditions du Cerf, 2012. Voir p. 62-84 et p. 84-104.

² Pierron, J.-P., *Poétique de l'eau. Pour une nouvelle écologie*, Paris, Editions Françoise Bourin, 2018.

³ Pierron, J.-P., *Prendre soin de la nature et des humains. Médecine, Travail, écologie*, Paris, Les Belles Lettres, 2019.

⁴ Pierron, J.-P., *op.cit.*, p. 75.

⁵ Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF « Quadrige », 2016, p. 106.

inaugurer une manière d'être en prise avec le monde. C'est cet insubstituable qui continue de nous saisir dans sa portée d'ouverture. Lire Bachelard dans le cadre de la pensée écologique, c'est donc tenter de parler sa langue non pour la mimer pauvrement – son style est si singulier qu'on serait vite dans la caricature – mais pour en faire sonner la puissance expressive au regard de la brûlure de notre temps présent. Le lire c'est ainsi le mettre à l'épreuve de notre propre souci du monde, mobiliser notre puissance de le penser, chercher une langue pour le dire, le décrire. Lire est une opération de traduction qui cherche non pas un identique mais un équivalent pour qui cherche une langue pour dire de façon ajustée notre moment. En cela cette lecture est une actualité du sens de l'œuvre qui en déploie la puissance subversive et en explore les possibles. Or l'intérêt de l'œuvre de Bachelard pour le moment écologique est double. D'une part, il est le philosophe du soin des mots du soin, attentif qu'il est à la langue, au choix des qualificatifs et du rendu esthétique du monde dans et par la langue. Cette attention poétique est majeure en ces temps où le paradigme gestionnaire abîme la langue, valorise son instrumentation, déploie une langue de la gestion du vivant et de la biodiversité par la généralisation de l'acronymie et de la gouvernance par les nombres. Le soin de nos liens à la Terre, c'est la poésie qui le chante et l'assure, aux antipodes de ce que Bachelard nomme quelque part « le langage martelé et ses prosodies autoritaires ». D'autre part, il est aussi – nous y reviendrons – le penseur qui, tout en étant épistémologue et historien des sciences (Michel Serres, son lointain élève, s'en souviendra lorsqu'il écrira *Le Contrat Naturel*) a substitué à la problématique phénoménologique de l'habiter, qu'il juge trop lointaine, une phénoménologie du verbe « se blottir » et de la « cosmicité intime » précieuse pour penser et aider à vivre notre expérience de l'écoumène.

GH : Oui, la « cosmicité intime », ce bel oxymore inspiré de *La poétique de l'espace*⁶, nous invite à cultiver – par la rêverie – notre lien intime au *cosmos*, et en premier lieu à la nature, avant même de le questionner et de le conceptualiser... Ce lien, Bachelard l'a intensément médité – toute sa poétique l'atteste – ce qui lui permet de le questionner, puis de l'élaborer conceptuellement, enfin d'esquisser une « anthropo-cosmologie »⁷. Il a bien conscience, je crois, de la vulnérabilité du lien anthropo-cosmique (bien soulignée par E. Minkowski dont il est ici assez proche), et de la nécessité vitale d'en prendre soin, et pour le monde, et pour l'homme. « Notre hypothèse, écris-tu au début de *Prendre soin*, est que l'humain ne prend pas soin du monde pour se réaliser mais qu'il se réalise en prenant soin du monde »⁸. Il me semble que le soin environnemental, tel que tu l'envisages, engage toute une philosophie de l'individuation, dont on pourrait trouver chez Bachelard certains linéaments...

J-P P : Tout d'abord, faire de Bachelard un auteur qui aide à penser un soin de la nature n'est pas sans difficultés, si l'on pense à son épistémologie, dont l'optimisme techno-scientifique (je songe aux critiques du même M. Serres), ou l'orientation « prométhéenne », peut avoir des conséquences négatives. Cela suppose d'observer tout d'abord que ce soin n'est pas d'abord le soin au sens des philosophies du *care* soucieuses de mettre au jour les pratiques de soins invisibles qui portent le monde par la force des liens faibles. Mais cela n'en est pas si éloigné, en ce que d'une part, si le mot « soin » est un mot quasiment absent sous sa plume, il insiste sur l'expérience originaire engagée dans l'acte de ménager (très mobilisé par les géographes aujourd'hui), à opposer ou à mettre en regard de celui d'aménager :

⁶ Bachelard, G., *La poétique de l'espace*, Paris, Puf « Quadrige », 2020, chapitre VIII : « L'imensité intime ».

⁷ Bachelard, G., *op.cit.*, p. 106.

⁸ Pierron, J.-P., *op.cit.*, p. 14.

Si l'on va jusqu'à la limite où le songe s'exagère, on sent comme une conscience de construire la maison dans les soins mêmes qu'on apporte à la maintenir en vie, à lui donner toute sa clarté d'être. Il semble que la maison lumineuse de soins soit reconstruite de l'intérieur, qu'elle soit neuve par l'intérieur. Dans l'équilibre intime des murs et des meubles, on peut dire qu'on prend conscience d'une maison construite par les femmes. Les hommes ne savent construire les maisons que de l'extérieur. Ils ne connaissent guère la civilisation de la cire.⁹

D'autre part, Bachelard – philosophe de l'instant – prête attention aux discrètes épreuves du fugace et de l'évasif, à la fragilité contingente des manifestations du monde, puissamment individuantes (le parfum de la menthe aquatique, la surface irisée et miroitante d'un étang, la percée fulgurante d'un martin-pêcheur dans le ciel d'été, et... la triste souillure d'une eau par quelque « Attila des sources » ...). C'est à la faveur de ces discrètes expériences intimes que se trame ce que Bachelard nomme « le tissu anthropo-cosmique d'une vie humaine »¹⁰, et que s'effectue une sorte de processus d'individuation, engageant conjointement l'homme et le monde. Les poètes, soutient-il, nous donnent des « leçons d'individualisation du monde »¹¹, dont leurs images sont les supports et les vecteurs. Ils nous rappellent que nos liens à la nature ne sont pas que de subsistance, ou soumis à une logique extractive, mais substantiels. Bachelard valorise de ce point de vue un soin "environnemental", plus que social. Rappelons d'ailleurs que le mot soin, en latin *cura*, explore toute une gamme de liens. Ils vont de l'attention à la sollicitude, de l'inquiétude à l'attachement, autant d'éléments qui sont engagés dans nos expériences poétiques du monde, que cultive aujourd'hui l'esthétique environnementale, dans nos loisirs, mais aussi au travail, puisqu'au travail – et les souffrances professionnelles le disent en creux – il est aussi question d'une insertion du geste humain, via les manières et les matières, dans ses liens à la nature, et cela bien au-delà du seul génie écologique. Bachelard aurait pu faire sien ce vers de Virgile qui en appelait à *Admirer le spectacle des choses minuscules*. Or, ce n'est pas pour moi un hasard, la récente traduction du poème agreste de Virgile *Les Géorgiques* par Frédéric Boyer sous le titre *Le souci de la Terre*¹² exprime parfaitement les enjeux soulevés par la crise écologique. Il s'agit de renouveler nos catégories dualistes (nature/culture ; homme/animal) et la langue qui nous servent à dire notre ancrage corporel dans ce monde que nous apprenons à dire notre Terre. *Les Géorgiques*, poème écrit il y a deux mille ans, en quatre parties, chantait les travaux des champs, de la vigne, de l'élevage et de l'apiculture. On en a oublié la puissance d'évocation et d'expression de la *res rusticae* entendue comme soin du monde depuis que nous avons fait de l'agriculture une agro-industrie. En proposant de traduire *Les Géorgiques* par *Le souci de la Terre*, Frédéric Boyer nous redit combien traduire ce n'est pas trahir, mais chercher une langue qui rend l'élan originnaire de l'œuvre. Alors qu'au cinéma les agriculteurs deviennent des figures tragiques omniprésentes ; que la littérature fait le roman de *La Malchimie*¹³, lorsqu'une agriculture oubliée qu'elle ne peut être une industrie comme les autres, et qu'en philosophie l'agriculture fait l'objet d'une éthique de la nature ordinaire, chanter l'agriculture comme un souci de la Terre renouvelle nos catégories de l'entendement écologique. De la poétique de la Terre à une politique agricole commune il peut y avoir continuité. Nous faisons le pari que mobiliser l'œuvre de Bachelard comme une poétique de la nature peut servir ce dessein travaillant à se redire et à inventer notre expérience de terrestre.

⁹ Bachelard, G., *op.cit.*, p. 127.

¹⁰ Bachelard, G., *op.cit.*, p. 77.

¹¹ Bachelard, G., *op.cit.*, p. 213.

¹² Virgile, *Le souci de la Terre*, nouvelle traduction des *Géorgiques*, tr. fr. par Boyer F., Paris, NRF/Gallimard, 2019.

¹³ Bienne, G., *La Malchimie*, Arles, Actes Sud, 2019.

GH : Cette critique du dualisme comme de toute position étroitement anthropocentrique te permet d'envisager une « anthropologie philosophique de la relation »¹⁴, plus équilibrée et autrement soucieuse de la nature et des humains. Or, l'anthropologie philosophique revendiquée par Bachelard, qu'il présente pour partie comme une « anthropologie de l'imagination »¹⁵, me semble de ce point de vue assez inspirante... Songeons, notamment, à l'admirable préface au *Je et Tu* de Martin Buber, et à l'entrelacs poétique qu'elle suggère entre monde humain et monde naturel :

Ce n'est donc pas, du côté des centres je et tu qu'il faudra chercher une science ontologique de l'être humain, mais puisque l'être humain est relatif à l'humain, c'est dans le lien du je-tu, sur l'axe du je-tu qu'on découvrira le vrai caractère de l'homme [...]. Que m'importent les fleurs et les arbres, et le feu et la pierre, si je suis sans amour et sans foyer ! Il faut être deux – ou du moins hélas il faut avoir été deux – pour comprendre un ciel bleu, pour nommer une aurore !.¹⁶

J-P P : Oui tout à fait. Certes Bachelard n'est pas le penseur de l'écologie politique du point de vue du contrat social et écologique, pas plus que son épistémologie n'est celle d'une écologie scientifique. Il s'intéresse peu au monde du vivant et des milieux, ou s'il le fait c'est dans sa poétique, si l'on pense par exemple à ses textes sur les coquilles et sur les nids. Je me fais souvent la remarque que sa poétique des éléments aurait sans doute ouvert d'autres champs si, plutôt que de se consacrer aux quatre éléments très "physiques" de la cosmologie grecque antique, il s'était consacré aux cinq éléments de la cosmologie chinoise, qui met le bois ou le végétal en bonne place, même s'il relève quelque part l'importance de l'élément bois dans cette cosmologie, et accorde une certaine place au végétal (le pin et le noyer, l'iris et le nymphéa...) ; mais c'est peut-être notre tâche que d'y travailler ! Toutefois, Bachelard est le penseur des fraternités, des capillarités secrètes, de ces liens mutuels qui dans la contingence investie par des partialités vécues, voulues et approfondies, disent et tissent un réseau serré de relations auxquelles nous tenons et qui nous font tenir comme êtres humains sur la Terre. Cette anthropologie de la relation est une anthropologie de la connivence, de la fragilité et de la pudeur, autant de liens de soins minuscules, autant d'expression de la "force des liens faibles" qu'explorent aujourd'hui notamment la littérature, via l'éco-critique, ainsi que l'éco-psychologie, attentive au coût psychique de l'altération de nos liens à la nature par une culture productiviste et extractiviste qui épuise aussi bien les ressources naturelles que les ressources du psychisme dans l'épuisement professionnel. On imagine ce que Bachelard, attentif aux techniques du rêve éveillé de Desoille, dirait aujourd'hui de l'importance de la rêverie et d'un soin apporté à l'onirisme des travailleurs à l'heure de la tyrannie des algorithmes, de l'omniprésence des écrans, et de la marchandisation de l'intime !

GH : Tu appelles de tes vœux, dans la *Poétique de l'eau*, une « écologie intégrale »¹⁷, capable de faire droit à la fois à l'imagination poétique et à la raison scientifique. Cette double orientation me paraît en phase avec la double démarche de Bachelard, ou avec son dualisme méthodique, soucieux d'articuler imaginaire et rationalité. *La poétique de l'eau* témoignait déjà d'un double refus : celui d'une écologie des profondeurs régressive et fusionnelle, mystique et mystificatrice, en un mot irrationaliste, dans le style d'un Lovelock et des adora-

¹⁴ Pierron, J.-P., *op.cit.*, p. 137.

¹⁵ Bachelard, G., *op.cit.*, p. 298.

¹⁶ Bachelard, G., Préface à *Je et Tu* de Martin Buber, Paris, Aubier, 2012.

¹⁷ Pierron, J.-P., *La poétique de l'eau*, cit., p. 62 sq.

teurs de Gaïa ; celui, à l'opposé, d'une écologie que l'on pourrait qualifier de surplombante, étroitement rationaliste, de style plutôt prométhéen. Aussi prônes-tu le dépassement de "l'eau de l'oratoire" et de "l'eau du laboratoire" au profit de "l'eau du territoire", d'un territoire subtilement délimité à travers le jeu de l'image et du concept. Dans *Prendre soin*, tu soulignes qu'il s'agit de « réconcilier la rationalité, y compris instrumentale, avec le sensible en nous »¹⁸. Tu y convoques d'ailleurs plus volontiers la notion d'écoumène, comprise comme un milieu dynamique, différencié non seulement d'un environnement purement abstrait et d'un territoire platement empirique, mais aussi d'une Nature substantialisée, qui serait érigée en absolu métaphysique et en norme indiscutable... Ne viserais-tu pas en somme ce que l'on pourrait appeler – dans un style bachelardien – un "sur-écologisme", qui impliquerait à la fois un "surrationalisme" et un "surréalisme", et serait l'expression d'un "nouvel esprit écologique" d'une remarquable actualité ?

J-P P : Oui c'est très juste à condition de prendre une précaution. L'expression "écologie intégrale" résonne aujourd'hui singulièrement, puisqu'elle est d'une part une catégorie présente dans la récente, et rare dans l'histoire des encycliques (ce qui du point de vue d'une théologie de la nature et de la Création mériterait questionnement), encyclique du pape François *Laudato si (Loué sois-tu)* ; d'autre part un concept normatif mobilisé par une certaine bioéthique. Dans le premier cas, il s'agit d'y réconcilier enjeux écologiques et enjeux sociaux mis à mal par un anthropocentrisme délétère qui valorise une doctrine sociale et environnementale relevant non d'une écologie de réparation (écologie superficielle) mais d'une écologie de fondation (écologie profonde ?). Or, je note que cette théologie pastorale qui appelle à prendre soin de la Terre, notre maison commune, se déploie à partir d'une poésie de la nature, poésie issue d'une longue tradition de poèmes, celle des psaumes, et notamment des psaumes de louanges qui ne cessent de dire que les cieux chantent la gloire de Dieu. Ici la contemplation, Bachelard dirait la méditation, prépare l'action en ce qu'elle prend la mesure du spectacle des liens riches et souteneurs qui nous font fils et filles de la Terre (l'Adam) pour ensuite questionner comment en prendre soin en travaillant à la construction du bien commun. Même si Bachelard est, au minimum, silencieux sur ces questions théologiques ou religieuses, j'ose toutefois penser que des proximités sont possibles, du moins des affinités ainsi conçues, entre sa poésie des éléments et le discours de louange qui chantera les fraternités avec les éléments du monde. Même si c'est exceptionnel sous sa plume, il y a un petit texte de Bachelard au sein duquel il se prononce sur la fraternité des vivants dans la tradition biblique qui peut justifier notre lecture. Il s'agit de *L'introduction à la Bible de Chagall* où il écrit ces mots surprenants, rétrospectivement alors même que l'éthique animale n'était même pas son objet : « Ce petit signe (l'agneau, cet animal chagalien) de la tranquille innocence des bêtes ne souligne-t-il la dramatique responsabilité des hommes devant les joies de la vie ? »¹⁹. Ne serait-ce pas là le franciscanisme de Bachelard qui nourrit de surprenantes proximités avec la fin du livre de Job et sa méditation sur le malheur corrigé par la fraternité de l'humain avec les créatures formidables, Béhémoth et Léviathan compris ? Dans cette perspective l'intégrale de l'écologie intégrale, s'entend moins en un sens intégriste qu'en un sens d'augmentation de soi – tu parlais d'un « sur-écologisme » – qui intensifie notre présence au monde par et dans l'incandescence des images louangées, et nourrit une « topophilie »²⁰ élargie. Ceci permet de dire également pourquoi, c'est le second cas que j'évoquais, Bachelard ne se reconnaîtrait pas dans l'écologie, concept récupéré par une partie conservatrice du catholicisme, qui la réduit à une sorte de bioéthique *pro life*, y trouvant là l'occasion de faire de la Vie une norme essentiellement affective et sexuelle

¹⁸ Pierron, J.-P., *Prendre soin de la nature et des humains*, cit., p. 140.

¹⁹ Bachelard, G., *Le droit de rêver*, Paris, Puf « Quadrige », 2013, p. 18.

²⁰ Bachelard, G., *La poésie de l'espace*, Paris, Puf « Quadrige », 2020, p. 49.

(sexualité, contraception et méthodes “naturelles”) redonnant une actualité au concept thomiste de loi naturelle, et justifiant une naturalisation de la norme morale. Intégral, au sens bachelardien : cela ne veut pas dire une naturalisation des limites (la nature comme norme au sens du concept scolastique de “loi naturelle”), mais écologie intégrante ou intégratrice de la conscience des infimes et fragiles participations à cette “cosmicité intime”. Et peut-être que par deux voies différentes, celle de l’activité rationaliste dans la science écologique, celle de la rêverie dans la poétique des éléments, ce processus se déploie-t-il ? Je pense en effet à ce texte du *Rationalisme appliqué* où Bachelard le définit comme un rationalisme intégral ou plus exactement un rationalisme intégrant qui finit par opérer et mettre au jour des consensus limités à la société savante, des consensus hautement spécialisés²¹. Comment ne pas penser, de ce point de vue, à ce consensus intégrant, dont je me demande comment Bachelard l’aurait analysé, qui s’est aujourd’hui coordonné à l’échelle internationale avec la communauté scientifique des géosciences qu’est, par exemple, le Groupe International d’experts pour le Climat (GIEC) ? Ce groupe d’experts à la fois assume un travail interne de socialisation et de structuration régionale, et à la fois une position sociale délicate par son statut d’expert, puisqu’il se situe à l’interface entre cité savante et cité humaine. Se gardant de naturaliser les problèmes climatiques, qui deviennent des enjeux éthiques, économiques et politiques, il interroge la façon dont s’opère le passage, qui n’est pas de l’ordre de la déduction mais de la décision, d’un consensus rationnel inhérent à la cité savante à un consensus sociopolitique inhérent à la cité humaine. Ce type de questionnements révèle aussi que penser une écologie intégrale avec Bachelard, cela suppose bien évidemment ne pas mobiliser sa seule poétique, mais aussi son épistémologie, en se demandant, notamment à propos des sciences du vivant, si elle ne devrait pas être réaménagée ? Une écologie intégrale est donc bien plutôt une écologie intégrante, nous faisant vivre notre expérience de la nature dans la double dimension de sa compréhension objective et de nos adhésions subjectives. Enfin, mais peut-être est-ce un usage abusif du mot, une écologie intégrale ne pourrait-elle pas s’entendre au sens du calcul intégral en mathématique, à savoir comme un processus faisant la somme d’infiniment petits ?

GH : Ce serait, je crois, dans l’esprit d’une pensée qui recourt parfois à ce style d’analogie pour éclairer la créativité, y compris poétique, et fait émerger les grandes pensées – ainsi que les décisions majeures – d’actes discrets... Quoiqu’il en soit, une écologie d’inspiration bachelardienne aurait donc bien deux pôles, ou deux centres de gravité, l’un scientifique, l’autre poétique. Ton travail se focalise plus particulièrement sur la dimension poétique de l’agir environnemental, en vue de promouvoir une écologie poétique. De fait, la poétique bachelardienne peut être qualifiée d’écologique, dans la mesure où elle nous parle à sa manière de notre relation au monde comme demeure, ou *oikos*, monde auquel elle donne voix, et avec lequel elle nous permet d’engager – par l’imagination – une sorte de dialogue intime, permettant de mieux l’habiter. Ainsi fraie-t-elle la voie d’une nouvelle écologie :

Une écologie poétique [...], écris-tu, rend attentif au fait que les images qui nous habitent sont aussi celles qui nous habilitent. Ces dernières suscitent et déploient leurs échos intimes dans toutes les dimensions de notre histoire. Nous cosmicisant, elles restaurent et densifient nos capacités pratiques. Bachelard, à propos d’une source polluée dont il relate l’écho poétique en lui, parlait ainsi d’un Attila des sources. Le soin n’est pas soin de la nature en général, mais de ce qui est, pour nous, un milieu. Bachelard l’appelle une “cosmicité intime”²².

²¹ Bachelard, G., *Le rationalisme appliqué*, Paris, Puf « Quadrige », 1949, chap. VII, p. 133.

²² Pierron, J.-P., *Prendre soin de la nature et des humains. Médecine, Travail, écologie*, cit., p. 419.

Comme tu le précises dès la *Poétique de l'eau* afin de dissiper tout équivoque, « une écologie poétique ne tient pas lieu d'écologie éthique et politique », mais « elle la prépare et la conditionne »²³. Pourrais-tu préciser de quelle façon la rêverie, voire plus généralement l'imagination, « prépare et conditionne » l'agir environnemental ?

J-P P : Cette question est redoutable parce que le chemin qui va du poétique à l'éthique et à la politique n'est pas direct. Il n'y a pas là un rapport de causalité, ce qui fait très vite lever le soupçon pour lequel, face à la *real politique* qui nie le changement climatique ou l'érosion de la biodiversité scientifiquement instruite, le poétique serait l'expression d'une idéalisme fleur bleu, incantatoire et impuissant. Certes, une poétique de la nature ne fait pas un programme politique de ménagement de la nature parce qu'il faut apprendre à traduire une image en concept ; à épeler ce qui ne se mesure pas mais nous intensifie en "mesures analogiques"²⁴ ; à objectiver ce qui nous qualifie en indicateurs mixtes capables de nous orienter dans l'action. Mais elle la prépare et elle la conditionne dans la mesure où la leçon de Bachelard est de nous apprendre à imaginer davantage pour mieux vouloir. Elle la prépare en ce que l'exploration poétique de nos expériences du monde – l'attention portée à une source, à la rugosité d'un arbre, à une minuscule ambiance de soleil dans la torpeur de l'été, au ruissèlement de l'eau de pluie sur les toits des maisons – bref de tout ce que les japonais nomment le « *ab* des choses », est une exploration de variations imaginatives qui suivent la pluralité contingente des relations pour ouvrir des possibles. L'imagination vient ouvrir ce que le prétendu réalisme cynique vient clore en affirmant qu'il n'y a pas d'alternatives. Le poétique remet du possible là où on ne cesse d'affirmer qu'il n'y a que de la nécessité. En cela il est une école de la liberté. Mais le travail de l'imagination conditionne également l'agir environnemental si ce dernier n'est pas pensé uniquement comme une activité superficielle, au sens où Arne Næss parlait de *shallow ecology*²⁴, c'est-à-dire qui se contente de corriger les conséquences d'une relation écologiquement malmenée à l'égard du souci de la Terre, au lieu de travailler sur les causes. Or ce que fait une poétique écologique c'est précisément travailler à réparer, visibiliser et soutenir la qualité de tous ces liens à la nature qu'elle intensifie en imagination. Elle active par le biais des imaginaires, des matières redécouvertes comme originaires (soutenir et rêver la source sous la ressource) et non pas simplement comme matériaux à extraire et exploiter. L'agir environnemental, pris au sérieux, appelle qu'on active une qualité de relations en travaillant à cultiver un soi élargi, thématiqué dans l'idée de soi écologique qui ne pense pas moins l'humain, mais le pense mieux, y intégrant les relations résonnantes avec le milieu (écoumène) qui le font être dans son être. Il est en mesure de contester alors le modèle extractiviste, rendu possible par l'idée d'une nature carrière, qui a étendu cette culture de l'extraction jusqu'à engendrer l'épuisement des ressources naturelles et, dans le même mouvement, l'épuisement des acteurs (*burn out*) en les incitant à une innovation permanente prise pour de l'imagination. Ainsi compris, le soutien de nos capacités de rêver nous découvre et nous soutient, individuellement et collectivement, comme humains capables d'initiatives et d'actions.

C'est ainsi que je propose de comprendre l'engagement, à chaque fois très différent, de trois prix Nobels de littérature en faveur d'un soutien à l'agir environnemental. La préface que fit Jean-Marie Le Clezio à la traduction française du livre de ce fondateur de l'éthique environnementale qu'est Aldo Leopold avec *L'Almanach d'un comté des sables* manifeste déjà le soutien d'un noyau éthico-poétique à l'agir environnemental, par le jeu de correspondances entre les images du romancier et les expériences de nature en première personne que présente le forestier :

²³ Pierron, J.-P. *Poétique de l'eau. Pour une nouvelle écologie*, op.cit., p. 143.

²⁴ Næss, A., *The shallow and the deep, Long-Range Ecology Movement*, «Inquiry», n°16, 1973, p. 95-100.

Le pouvoir de l'*Almanach* est dans la musique des mots qui fait surgir les odeurs, les couleurs, les frissons, dans tous ces noms qui écrivent le poème de la terre : la sauge, le sumac, la fleur de pasque, le silphium survivant au désastre, ou Draba, la plus petite fleur du monde, ignorée des botanistes, qui pousse dans le sable des marais.²⁵

On a là une illustration exemplaire de ce que peut être l'intérêt d'une mobilisation des analyses bachelardiennes pour l'agir écologique, notant l'importance de l'imagination matérielle, celle des sables, des vents, des marais. Plus profondément, si j'ai commencé à m'intéresser à envisager les questions d'écologie avec les lunettes bachelardiennes, cela tenait, d'une part, à ce qu'elles permettaient de se dissocier des approches cognitives très désincarnées en réactivant la polysensorialité de nos expériences de nature et la portance des lieux ; et d'autre part, à ce que là où la mobilisation écologique a surtout mis l'accent sur les dimensions de la peur (heuristique de la peur jonassienne) et de la culpabilité, c'est-à-dire des sentiments réactifs, il me semble qu'il y a intérêt à activer une poétique de la nature heureuse, mobilisant des sentiments actifs, liant une forme d'expérience sereine retrouvée non pas avec la nature en général mais avec des territoires aimés et louangés, comme ce vallage dont *L'eau et les rêves* chante le souvenir. Sur un autre mode, l'œuvre de Jean-Marie Coetzee, notamment son roman *Elisabeth Costello*, explore la manière dont le poétique nous esthétise eu égard aux questions de l'éthique animale. Elle prend au sérieux ce que peut signifier se sensibiliser à la cause environnementale parce que précisément ce qui a été abimé par le déploiement de la rationalité instrumentale c'est notre sensibilité et notre affectivité. Enfin, c'est aussi ce que je comprends de l'engagement de Svetlana Alexievitch, la prix Nobel biélorusse dans son ouvrage *La supplication. Tchernobyl, chronique du monde après l'apocalypse*. Elle y mobilise une poétique qui n'est pas une poétique des espaces louangés, mais une poétique des espaces honnis, ces espaces salis, souillés et interdits, ici notamment par les radiations nucléaires d'une catastrophe industrielle. Il se manifeste là qu'une écologie poétique peut être à la fois critique et dénonciatrice des formes de malheurs industriels en cultivant l'effroi et les passions tristes. Elle approfondit la tristesse que procure le désastre écologique non pour s'y complaire, mais pour prendre la "mesure" de ce qui a été abimé, jusqu'à la perplexité, l'absurde de l'irresponsabilité et de l'inconséquence. La littérature travaille à symboliser nos bouleversements pour les convertir en renversements. « A Tchernobyl les soldats ont lavé les arbres, les maisons, les toits... Ils ont lavé les vaches du kolkhoze... Je pensais : "Pauvres bêtes de la forêt ! Personne ne les lave. Elles vont toutes mourir ! Et personne ne lave non plus la forêt. Elle aussi, elle va mourir !" »²⁶. Ainsi comprise, cette mobilisation centripète par l'image poétique ne prépare-t-elle pas des mobilisations centrifuges, éthiques et politiques ?

GH : Le pluriel est décidément récurrent chez toi, comme chez Bachelard... De fait, le pluralisme bachelardien est aussi éthique, d'abord au sens où il implique un certain *ethos*, une disposition à accueillir la nouveauté, au lieu de lui faire violence en la ramenant à du déjà connu, à du déjà imaginé. Une éthique de l'ouverture en somme, soucieuse d'accueillir la pluralité de formes de vies et d'être, de leur prêter attention, de leur être hospitalier... et qui déjà prépare une conception élargie du soin. Bachelard prête en effet attention aux vies humaines diminuées ou entravées par des liens anthropo-cosmiques mal tissés ou abimés ; il évoque ainsi, par exemple, ces âmes apatrides qui peinent à se fixer, et que les images de la Terre peuvent aider à retrouver assise, ou à l'opposé des âmes sclérosées auxquelles les

²⁵ Le Clezio, J.-M., préface à la traduction française, dans : Aldo Leopold, *L'Almanach d'un comté des sables*, Paris, Garnier Flammarion, 2017.

²⁶ Alexievitch, S., *La supplication. Tchernobyl, chronique du monde après l'apocalypse*, tr. fr. par Galia Ackerman, Paris, Jean-Claude Lattès, « J'ai Lu », 1998, p. 232.

images aériennes peuvent donner un nouveau souffle. Il subvertit la psychanalyse classique, trop socialisée et socialisante à ses yeux pour ne pas distendre notre lien onirique originaire aux éléments de l'être, en inventant une rythmanalyse et une topoanalyse de nos manières d' "habiter oniriquement" le monde. Son attention poétique, loin de se borner aux grands éléments naturels, s'étend en outre à toutes les formes de vie et d'existence : à travers la rêverie, nous devenons paysage (montagne ou plaine...), végétal (pin ou noyer...), animal (aigle ou alouette...), renouons en imagination avec la nature dont nous sommes, et qui parfois semble rêver à travers nous. Il y aurait beaucoup à dire des développements, souvent diffus et allusifs mais remarquables, que la poétique bachelardienne consacre, notamment, à la vie végétale et à la vie animale... A l'heure où l'on redécouvre leur richesse, la poétique bachelardienne, qui mobilise volontiers une imagination végétale et une imagination animalisante, en s'appuyant sur les ressources de la littérature (je pense notamment au *Lautréamont*), n'ouvre-t-elle pas des perspectives de travail inédites et prometteuses ?

J-P P : Je ne vois guère comment en dire plus et mieux. Peut-être faudrait-il approfondir la façon dont un usage réglé de l'imagination, et un des apports précieux de Bachelard contre les détracteurs de l'imagination folle du logis a été de rappeler que l'imagination n'est pas sans règle, permettrait de "participer" à la vie des vivants non humains, d'éprouver quelque chose de leur expérience, en rupture avec l'approche froidement objectivante de la science comme avec les approches subjectivistes massivement empathiques, saturées de projections anthropomorphiques. L'imagination est cette faculté qui permet de déplacer notre position pour oser prendre le point de vue de l'autre – celui de la chauve-souris pour faire allusion à Thomas Nagel – et par un tel déplacement, quitter un anthropocentrisme et une relation anesthésiée à la nature. Parler aujourd'hui d'agentivité d'un animal ou d'un fleuve est rendu pensable par une telle perspective. Mais de fait, parce que l'imagination est matérielle chez Bachelard, c'est-à-dire activant une relation aux matières et aux textures et se laissant travailler par elle, elle prémunit de la réduction de l'image au statut de simple représentation et de projection. Extraire les ressources de la nature de façon objective ou louer ses ressources subjectives dans le service écologique de la beauté paysagère sont deux revers d'une même posture dont Bachelard peut nous aider à nous départir en se situant en amont de la scission de l'objet et du sujet.

GH : Passer d'une poétique écologique à une écologie poétique, ou à ce que tu appelles une « poétique appliquée »²⁷, constitue un véritable défi. Cette question n'est pas celle de la mise en œuvre ou de l'application d'une théorie préalable, ou de principes d'action prédéfinis, mais celle de la façon dont des intuitions poétiques, portées par des images, peuvent informer et orienter l'agir, en amont de toute action. Or, de ce point de vue, l'écologie poétique telle que tu l'entends permet de mettre au jour les imaginaires qui structurent nos manières d'habiter le monde, et orientent voire préfigurent nos choix en matière d'éthique et de politique environnementale. Si l'on relit Bachelard, comme tu le fais pour partie, à travers le prisme de son disciple G. Durand, qui distingue deux grands régimes de l'imaginaire, l'un diurne, l'autre nocturne, et inscrit leur alternance rythmique au cœur de la vie imaginative²⁸, il devient en effet possible d'entreprendre une sorte d'archéologie de l'agir environnemental. Tu distinguais, dans la *Poétique de l'eau*, trois types ou trois styles d'éthique environnementale : une *éthique de l'adhésion*, d'orientation nocturne, une *éthique de la domination*, d'orientation diurne, enfin une *éthique de l'authenticité*, qui – si je ne m'abuse – articulerait et dépasserait les précédentes en privilégiant la recherche d'une juste distance entre l'homme et le monde, et qui en somme ne les séparerait que pour mieux

²⁷ Pierron, J.-P., *Poétique de l'eau. Pour une nouvelle écologie*, cit., chapitre 3.

²⁸ Durand, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, 12^e édition, Paris, Dunod, 2016.

les relier²⁹. De façon analogue, on pourrait dire, sur le terrain de la politique environnementale, que les écologies dites *de préservation* sont tributaires d'un imaginaire nocturne (schématiquement, celui de la *deep ecology* et de la *wilderness*), faisant de la nature un sanctuaire à préserver (à l'image des parcs naturels et des hot-spots de bio-diversité), tandis que les écologies dites *de pilotage* sont quant à elles tributaires d'un imaginaire diurne (celui de l'ingénierie environnementale ou des techno-sciences), faisant au contraire de la nature une matière à transformer (on pense au versant prométhéen du grand récit de l'anthropocène, qui fait de l'homme une puissance géologique à part entière). En ce sens, l'écologie poétique que tu appelles de tes vœux pourrait permettre de surmonter l'alternative entre écologie de préservation et écologie de pilotage, ou de les conjuguer pour promouvoir, en un autre sens encore, une écologie *intégrale*. Aux figures mytho-poétiques d'Orphée et de Prométhée succéderait alors celle, puissamment intégratrice, d'Hermès...

Quoiqu'il en soit, nos différentes options éthiques et politiques impliquent des constellations symboliques déterminées, et une écologie poétique devra prêter une attention particulière à la façon dont s'exprime – se préfigure, se figure et se reconfigure à travers les images – notre lien à la nature et aux humains. Le langage exerce dès lors une fonction écologique décisive : « Prendre soin des mots est déjà, remarques-tu, une manière de care »³⁰. Et plus loin : « Les mots qui qualifient notre relation à la nature ne font pas que la désigner, ils la construisent. Ils explicitent une manière de nous comprendre dans notre appartenance »³¹. Ce soin des mots se dédouble, chez Bachelard, en soin des concepts et en soin des images. Tenons-nous en aux images : ces dernières ne font-elles pas l'objet, chez lui, d'un soin particulier ? Tu nous invites toi-même à « prendre soin de l'imaginer »³². Bachelard sait la vulnérabilité des images, qui peuvent perdre leur vitalité, leur aptitude à nous verticaliser, à nous redresser, quand elles sont violentées par le concept, ou contaminées par des affects vulgaires, et comme rabattues sur une morne et plate horizontalité. Elles sont alors privées du dynamisme qui les anime, et soutiennent le lien anthropo-cosmique : habiter le monde, c'est en effet habiter les tensions vivantes (hauteur-profondeur, intimité-cosmicité) qui animent notre relation à lui. Or, l'art poétique les cultive avec soin, en faisant jouer toutes les ressources rythmiques et sonores du langage, jusqu'à faire vibrer de façon nouvelle le lien entre l'homme et le monde. Ne pourrait-on pas transposer à l'écologie poétique ce que Merleau-Ponty disait de la philosophie ?

Les paroles les plus chargées de philosophie ne sont pas nécessairement celles qui enferment ce qu'elles disent, ce sont plutôt celles qui ouvrent énergiquement sur l'Être, parce qu'elles rendent plus étroitement la vie du tout et font vibrer jusqu'à les disjoindre nos évidences habituelles.³³

J-P. P : Nous avons à retrouver l'importance du soin des mots du soin. Bachelard nous a appris à méditer la profondeur de nos qualificatifs et à être attentif à la puissance des nuances fragiles, fugaces qui, dans les mots, trouvent leurs serviteurs ; et avec eux co-émerger au monde dans l'ouverture que portent dans chacune de nos vies, des détails immenses. Nous avons intérêt à soutenir le projet invitant à être des “rêveurs de mots”. Tout d'abord parce le langage est aujourd'hui rattrapé par une rationalité instrumentale qui le fonctionnalise à tel point que l'exactitude du mot technicisé anesthésie la rectitude du mot ajusté dans le

²⁹ Pierron, J.-P., *Poétique de l'eau. Pour une nouvelle écologie*, cit., p. 55 sq.

³⁰ Pierron, J.-P., *Prendre soin de la nature et des humains*, cit., p. 90.

³¹ *Ibid*, p. 413.

³² *Ibid*, p. 502.

³³ Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, « Tel », 1979, p. 139.

prestige pressé de l'acronymité. Ensuite, la colonisation administrative du monde de la vie a étendu sa logique sur toutes les formes de la vie, dont notamment la gestion du vivant et de la biodiversité aujourd'hui saisie par la médiation des capteurs et des indicateurs. Ce vocabulaire de la gestion relève de ce que le juriste Alain Suppiot nomme une « gouvernance par les nombres » dans un imaginaire cybernétique qui veut contrôler des flux de données en régulant par objectifs quantifiés et programmés mais qui, en exerçant son emprise sur le vivant oublie d'être en prise avec lui. Un taux de CO², des indicateurs d'état, de pression ou de réponse pour le pilotage de la biodiversité, s'ils sont nécessaires, activent toutefois une langue parlée mais non une langue parlante. Il nous faut du conte sous nos comptes, des conteurs en plus de comptables. C'est la force de l'image que de réouvrir la possibilité de la narration, là où les indicateurs viennent souvent clore la discussion à propos de la réalité qu'ils sont sensés traduire. Enfin, Bachelard nous invite à chercher une langue qui ne soit pas juste une langue, mais une langue habitée d'images. Il nous suscite dans notre capacité à nous faire, comme il le dit de Claude Monet, peintre des Nymphéas, « un serviteur et un guide des forces de beauté qui mènent le monde ».³⁴

Gilles Hiéronimus
IRPHil, Université Jean Moulin Lyon3
gilles.hieronimus@gmail.com

Bibliographie associée

Cette bibliographie comprend d'une part les textes cités dans l'entretien, d'autre part une sélection complémentaire. Cette dernière regroupe, sans prétention à l'exhaustivité, des textes qui entrent en résonance avec ceux de Gaston Bachelard sur les thèmes de l'écologie et du lien à la nature. Nous remercions tout particulièrement Riccardo Barontini de ses précieuses propositions et, pour la partie *Poésie*, Laurent Bernal.

Textes cités dans l'entretien :

- Pierron, J-P., *Les puissances de l'imagination*, Paris, Les éditions du Cerf, 2012.
Pierron, J-P., *Poétique de l'eau. Pour une nouvelle écologie*, Paris, Editions Françoise Bourin, 2018.
Pierron, J-P., *Prendre soin de la nature et des humains. Médecine, Travail, écologie*, Paris, Les Belles Lettres, 2019.
Alexievitch, S., *La supplication. Tchernobyl, chronique du monde après l'apocalypse*, tr. fr. par Galia Ackerman, Paris, Jean Claude Lattès – Collection J'ai Lu, 1998, p. 232.
Bachelard, G., *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF « Quadrige », 2016, p. 106.
Bachelard, G., *La poétique de l'espace*, Paris, Puf, 2020.
Bachelard, G., *Le droit de rêver*, Paris, Puf « Quadrige », 2013.
Bachelard, G., *Le rationalisme appliqué*, Paris, Puf « Quadrige », 1949, chap. VII, p. 133.
Bienne, G., *La Malchimie*, Arles, Actes Sud, 2019.
Le Clezio, J-M., « préface » à la traduction française dans Aldo Leopold, *L'Almanach d'un comté des sables*, Paris, Garnier Flammarion, 2017.
Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, Collection Tel, 1979.
Næss, A., « The shallow and the deep, Long-Range Ecology Movement », *Inquiry*, n°16, 1973.

³⁴ Bachelard, G., *Le droit de rêver*, Paris, Puf « Quadrige », 2013, p. 13.

Serres, M., *Le Contrat naturel*, Paris, Bourin, 1990.
Virgile, *Le souci de la Terre*, nouvelle traduction des *Géorgiques*, tr. fr. par Frédéric Boyer, Paris, NRF/Gallimard, 2019.

Textes complémentaires :

Articles

- Pierron, J.-P., *L'imagination poétique du "pays"*, *Gaston Bachelard et la géopoétique*, «Cahiers Gaston Bachelard», n°12, Centre Gaston Bachelard – Université de Bourgogne, 2012.
Barontini, R., *Enraciner le cosmopolitisme ? Lieux, sujet et communauté* dans *Le pays* de Marie Darrieussecq, « Revue critique de fixxion contemporaine », mis en ligne le ?
Iovino, S., « Restoring the Imagination of Place: Narrative Reinhabitation and the Po Valley », dans Lynch T., Glotfelty S., et Armbruster K. (eds.), *The Bioregional Imagination: Literature, Ecology, and Place*, Athens, University of Georgia Press, 2012.
Pughe, T., *Réinventer la nature. Vers une éco-poétique*, « Études anglaises » 1/2005 (Tome 58)
Talcott, S., « Environmental Politics in Light of Bachelard's Elemental Poetics », in *Adventures in Phenomenology, Gaston Bachelard*, edited by Rizo-Patron, E, Casey E.S., Wirth, J.M., Suny Series in Contemporary French Thought, 2017.

Collectifs

- Blanc, N., Chartier, D., Pughe, T., *Littérature et écologie, Vers une éco-poétique*, Syllepse, 2008.
Romestaing, A., Simon, A., Schoentjes, P., « Écopoétiques », *Revue Critique de Fixxion Française Contemporaine*, n° 11, 2015, URL : <http://www.revue-critique-de-fixxion-francaise-contemporaine.org>.

Essais

- Alaimo, S., *Bodily Nature. Science, Environment and the material Self*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2010.
Bouvet, R., *Vers une approche géopoétique*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2015.
Bailly, J.-C., *Le versant animal*, Montrouge, Bayard, 2018.
Buell, L., *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing and the Formation of American Culture*, Cambridge/ London, Harvard University Press, 1995.
Buell, L., *Writing for an Endangered World. Literature, Culture, and Environment in the U.S. and Beyond*, Harvard, Harvard University Press, 2001.
Blanc, N., *Vers une esthétique environnementale*, Versailles, Editions Quae, 2008.
Coccia, E., *Metamorphoses*, Paris, Rivages, 2020.
Collot, M., *Pour une géographie littéraire*, Paris, José Corti, 2014.
Deguy, M., *Ecologiques*, Paris, Hermann, 2012. 260 p. (Le bel aujourd'hui) ; *L'envergure des comparses : écologie et poétique*, Paris, Hermann, 2017.
Ghosh, A., *The Great Derangement: climate change and the unthinkable*, Chicago/London, Chicago University Press, 2016
Heise, U. K., *Sense of Place and Sense of Planet: The Environmental Imagination of the Global*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
Heise, U. K.: *Imagining Extinction: The Cultural Meanings of Endangered Species*. Chicago, U of Chicago P, 2016.
Iovino, S., Oppermann S. (eds.), *Material ecocriticism*, Indiana University Press, 2014.
Laurichesse, J.-Y., *Lignes de terre. Écrire le monde rural aujourd'hui*, Paris, Classiques Garnier/ Lettres modernes Minard, 2020.
Morton, T., *Hyperobjects: philosophy and ecology after the end of the world*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013.

- Posthumus, S., *French écocritique : reading contemporary french theory and fiction ecologically*, Toronto, University of Toronto press, 2017.
- Schoentjes, P., *Ce qui a lieu*, Editions Wildproject, Tête nue, 2015.
- Schoentjes, P., *Littérature et Écologie. Le mur des abeilles*, Paris, José Corti, 2020.
- White, K., *Le Plateau de l'albatros. Introduction à la géopoétique*, Marseille, Le Mot et le Reste 2018 [1994].
- Wunenburger, J.-J., *L'imagination géopoétique ; espaces, images, sens*, Paris, Mimesis, 2016.
- Zapf, H., *Literature as cultural ecology. Sustainable texts*, New York/London, Bloomsbury Academic, 2016.

Romans et récits

- Autissier, I., *Soudain seuls*, Paris, Stock, 2015.
- Bailly, J.-C., *Le dépaysement, Voyages en France*, 2011.
- Bayamack-Tam, E., *Arcadie*, Paris, Gallimard, 2020.
- Bergounioux, P., *Géologies*, Paris, Galilée, 2013.
- Bergounioux, P., *La Capture*, Paris, Verdier, 2017.
- Chevillard, E., *Sans l'orang-outan*, Paris, Editions de Minuit, 2007.
- Darrieussecq, M., *Le Pays*, Paris, P.O.L., 2005.
- Gascar, P. *Le Présage*, Paris, Gallimard, 2015.
- Celati, G., *Verso la foce*, Feltrinelli, 1989.
- Arminio, F., *Terracarne*, Milano, Mondadori, 2011.
- Ferney, A., *Le règne du vivant*, Arles, Actes Sud, 2014.
- Filhol, E., *Doggerland*, Paris, P.O.L., 2019.
- García, T., *Âmes et Mémoires de la jungle*, Paris, Gallimard, 2019 et 2011.
- Gary, R., *Les racines du ciel*, Gallimard, 1956.
- Hunzinger, C. et Hunzinger, F., *Bambois*, Paris, Stock, 1979.
- Hunzinger, C., *La Survivance*, Paris, Grasset, 2012.
- Hunzinger, C., *Les grands cerfs*, Paris, Grasset, 2019.
- Le Clézio, J.-M., *Ontisba*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1993.
- Le Clézio, J.-M., *Désert*, Paris, Gallimard, Folio, 1980.
- Le Clézio, J.-M., *La fête chantée*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1997.
- Joncour, S., *Nature humaine*, Paris, Grasset, 2020.
- Jourde, P., *Pays Perdu*, Paris, Gallimard 2003.
- Lafon, M.-T., *Histoires*, Buchet Chastel, 2015.
- Lamarche, C., *Nous sommes à la lisière*, Paris, Gallimard, 2019.
- Mauvignier, L., *Autour du monde*, Paris, Minuit, 2014.
- Marchet, F., *Le Monde du vivant*, Paris, Stock, 2020.
- Message, V., *Défaite des maîtres et possesseurs*, Paris, Seuil, 2016.
- Minard, C., *Le Grand Jeu*, Paris, Payot, 2016.
- Mingarelli, H., *Une rivière verte et silencieuse*, le Seuil, 1999.
- Rigoni, Stern M., *Stagioni*, Guilio Einaudi editore, 2016.
- Rolin, J., *Le Traquet kurde*, Paris, P.O.L., 2018.
- Subilia, A.-S., *Parti voir les bêtes*, Genève, Zoé, 2016.
- Sorman, J., *Comme une bête*, Paris, Gallimard, 2012.
- Tesson, S., *Dans les Forêts de Sibérie*, Paris, Gallimard, 2011.
- Tesson, S., *Sur les chemins noirs*, Gallimard, 2016.
- Trassard, Jean-Loup, *Dormance*, Paris, Gallimard, 2000.
- Van Acker, C., *La bête a bon dos*, Paris, José Corti 2018.
- Volodine, A., *Terminus radieux*, Paris, Seuil, 2014.

Poésie

- Bonnefoy, *L'arrière-pays*, Poésie/Gallimard, 2003.

- Césaire, A., *Moi, laminaire*, Paris, Seuil Points, 1991.
 Gaspar, L., *Sol absolu* et autres textes (dont *Le Quatrième État de la matière*), Paris, Poésie/Gallimard, 1996.
 Squires, G., *Paysages et silences*, Paris, éditions Unes, 2014, et *Poème en trois sections*, 2016, traduits de l'anglais (Irlande) par François Heusbourg, édition bilingue.
 Glissant, E., *Pays rêvé, pays réel*, Paris, Poésie/Gallimard, 2000; *Le sel noir*, Paris, Poésie/Gallimard, 1983.
 Jaccottet, P., *Paysages avec figures absentes*, Paris, Gallimard, 1997.
 Neruda, P., *Chant général*, Poésie/Gallimard, 1984.
 Tranströmer, T., *Baltiques*, Poésie/Gallimard, 2004.
 Whitman, W., *Feuilles d'herbes*, Paris, Grasset, 2009.
 White, K., *Le Rôdeur des confins*, Traduit de l'anglais par White M-C, Paris, Albin Michel, 2006.

Pour aller plus loin : <https://www.literature.green/>

Literature.green se propose de faire résonner les rapports entre littérature, nature et environnement, sur l'arrière-plan de la prise de conscience écologique contemporaine. Le projet, pensé dans une perspective cosmopolite, s'interroge sur le rôle que la littérature d'imagination peut jouer à une époque qui voit non seulement nos modes de vies menacés mais où nos comportements mettent en péril l'ensemble du vivant. La rubrique "Propos d'auteurs" contient des échanges avec des écrivains sensibles à la question écologique (<https://www.literature.green/propos-dauteurs/>), tandis que l'abécédaire écopoétique propose des citations littéraires qui viennent appuyer la réflexion... ou la rêverie (<https://www.literature.green/abecedaire/>). Des informations pratiques concernant l'actualité culturelle et scientifique du champ complètent le dossier.

A. Alison, *Épistémologie et esthétique de l'espace chez Gaston Bachelard*, Paris, Mimesis France, 2019, 316 p., Préface Jean-Jacques Wunenburger.

Il recente libro di Aurosa Alison nasce con l'obiettivo di compiere un'impresa ambiziosa: uno studio esaustivo dei ruoli e dei sensi attribuiti al concetto di spazio nell'opera di Bachelard. Tentativo rigoroso, occorre aggiungere, considerando la precisione con cui l'autrice s'introduce e – il lettore perdonerà il gioco di parole – spazia all'interno dello spazio teorico bachelardiano. Pagine maggiormente impregnate sull'analisi dei concetti appartenenti a quest'ultimo s'alternano ad altre in cui l'autrice legge e si confronta direttamente con alcune fra le numerose fonti (filosofiche, scientifiche, poetiche) che lo nutrono, dando vita a un percorso animato da un'andatura e un'ispirazione profondamente *dialettiche*, pur senza mai realizzare (e costituirsi come) un "Universo".

Uno dei capitoli più densi del suo testo (il nono, *L'espace multidimensionnel : les dialectiques du grand et du petit*) è in gran parte dedicato, infatti, all'analisi e all'esposizione delle motivazioni per cui il filosofo francese rifiuta di ricorrere, nei propri scritti, alla nozione di universo. "La funzione dell'idea dell'Universo" scrive Bachelard, "è quella di realizzare [...] una trascendenza capace di completare facilmente tutti i dati dell'esperienza".¹ Per l'epistemologo, sottolinea l'autrice, "l'esperienza dell'Universale è inattuabile dal momento che non possiamo concepire il mondo o l'Universo in quanto oggetti scientifici".² Pertanto, è il pluralismo alla base del pensiero bachelardiano che ispira la struttura di questo testo, di cui tentiamo, nelle pagine che seguono, di restituire il ritmo che lo scandisce e lo spirito che lo pervade.

Il lavoro si divide in tre sezioni maggiori, ognuna delle quali è inaugurata da una presentazione panoramica dei temi e dei testi che vi sono trattati. Una prima parte, intitolata *L'espace épistémologique* e suddivisa a sua volta in quattro capitoli, approccia la produzione teorica di Bachelard con particolare riferimento alle opere di filosofia della scienza. Convinzione dell'autrice è che, lungi dall'essere contrassegnato da omogeneità, "lo spazio epistemologico bachelardiano [...] si sviluppa tramite due forme principali: una geometrica e un'altra fisica".³ Inoltre, poiché la coniazione e il progresso di tale nozione nutrono un evidente debito nei confronti del continuo e ininterrotto dialogo del filosofo francese con la scienza a lui coeva, secondo Alison è possibile effettuare una periodizzazione in tre tappe maggiori del concetto di spazio in Bachelard.

¹ G. Bachelard, *Universo e realtà* (1939), tr. it. in *L'impegno razionalista* (1972), Milano, Jaca Book, 2003, p. 119.

² A. Alison, *Épistémologie et esthétique de l'espace chez Gaston Bachelard*, Paris, Mimesis France, 2019, p. 250.

³ *Ivi*, p. 24.

Il primo momento di questa triplice progressione è quello *dimostrativo*, identificato soprattutto con i primi studi bachelardiani, in particolar modo il *Saggio sulla conoscenza approssimata* (1927). In questo testo, infatti, il filosofo propone una concezione dimostrativa dello spazio sviluppata con l'ausilio delle matematiche, dal momento che la loro "veridicità [...] afferma una volontà tangibile d'oggettività e di rettificazione per qualsiasi tipologia di conoscenza, anche quella dello spazio"⁴.

Il momento successivo, definito da Alison come *rivoluzionario*, è inaugurato dalla pubblicazione de *Il nuovo spirito scientifico* (1934). Il carattere principale che definisce questa parte della riflessione bachelardiana sullo spazio è individuato nell'attenzione e nel "valore dialettico" accordati alla comparsa di "nuove dottrine", di sconvolgimenti e di ricostruzioni "che hanno provocato una rivoluzione generale dello spirito scientifico" in seno alla storia di quest'ultimo.⁵

Infine, la terza tappa di questo percorso prevede un momento *costruttivo*, in cui l'epistemologo rimarca "l'importanza della costruzione degli spazi [...] nello sviluppo del sapere che lotta contro i pregiudizi della conoscenza comune".⁶ Lo spazio, in altre parole, si costruisce a mano a mano che la scienza costruisce e informa i propri concetti e i propri oggetti. Testo cardine di questa parte della sua produzione è *La formazione dello spirito scientifico. Contributo a una psicoanalisi della conoscenza oggettiva* (1938).

L'ultimo capitolo che Alison dedica allo spazio epistemologico bachelardiano tira le fila delle analisi sin qui sviluppate al fine di mostrarne alcuni caratteri ulteriori, quale l'avversione del filosofo nei confronti dell'*homo faber* di bergsoniana memoria. Quest'antipatia è riconducibile, tra le altre cause, all'importanza che la *materialità* riveste nella costruzione dello spazio bachelardiano – aspetto che l'autrice ricostruisce in riferimento alle tesi sul razionalismo della fisica contemporanea.

La seconda sezione del libro, dal titolo *L'espace poétique*, si concentra appunto sulle concezioni estetiche dello spazio che s'incontrano nei numerosi testi dedicati dal filosofo alle poetiche e alle psicoanalisi dei quattro elementi naturali: fuoco, acqua, aria, terra. A comparire come interlocutori in questa parte della produzione bachelardiana non sono più scienziati, epistemologi o filosofi della scienza, bensì soprattutto scrittori, poeti e psicoanalisti (Alison indaga principalmente la ricezione bachelardiana di Carl Gustav Jung). A ognuno degli elementi naturali presi in esame dal filosofo corrisponde un'immagine, un oggetto esemplare attraverso cui l'autrice ripercorre le differenti 'fenomenologie' degli elementi elaborate da Bachelard.

Così, i testi sulla poetica del fuoco sono approcciati attraverso l'immagine poetica del *Focolare (foyer)* di cui sono rimarcati perlopiù i caratteri d'intimità e di solitudine, nonché la facile predisposizione alla *rêverie* cui il fuoco dà luogo nell'osservatore e la sua attinenza con la sfera della sessualità. L'immagine del ruscello, del Torrente (*rivière*) è, invece, l'oggetto prescelto per avvicinarsi all'acqua come elemento. Alison rimarca come il torrente, infatti, abbia per Bachelard un carattere vivido "capace di ripresentare e rappresentare le *rêveries* di

⁴ *Ivi*, p. 43.

⁵ *Ivi*, p. 69.

⁶ *Ivi*, p. 84.

un'infanzia gioiosa” e, al contempo, per mano del loro “potere immaginativo” di costituire una fonte “inesauribile di ricordi.”⁷

Particolarmente interessanti, poi, sono i due ultimi capitoli dedicati all'aria e alla terra e costruiti attraverso le immagini, rispettivamente, della Volta Celeste (*voûte céleste*) e del Rifugio (*Refuge*). Queste due figure sembrano contrapporsi per via dei movimenti che includono ed esibiscono. La prima, infatti, espone esemplarmente il funzionamento di un “dinamismo di dematerializzazione”, di un “evanescente” respiro immaginifico, di un “impalpabile” anelito alla sublimazione della materia che agisce nello spazio poetico allorquando è presente l'elemento dell'aria.⁸ Nel rifugio, ch'è intimamente connessa alla dimensione dell'abitare, è palpabile, al contrario, la *densità* materiale della terra. Così, è proprio grazie a tale figura ch'è possibile esplorare e comprendere “le relazioni materiali che s'instaurano fra noi e gli elementi”⁹.

Nell'analisi di tutte queste forme di spazio poetico, come Alison non manca di sottolineare, s'avverte la componente fortemente autobiografica e personale che interviene nell'elaborazione delle ricognizioni poetico-psicoanalitiche di Bachelard. Tuttavia, occorre pure notare come, sebbene queste ultime analisi divergano da quelle relative allo spazio epistemologico indagato in precedenza, emerga anche qui una propensione generale alla *sistematicità* e al *dinamismo*. In tal modo, diviene possibile porre questi due spazi in rapporto l'uno con l'altro, facendoli comunicare ed entrare in risonanza, creando le condizioni per una lettura generale delle relazioni possibili tra di essi.

Pertanto, la terza e ultima parte del testo è consacrata a una dialettizzazione complessiva dello spazio in Bachelard – come anticipato, d'altronde, sin dal titolo: *L'espace dialectique*. I due densi capitoli attraverso cui si compie tale operazione sono volti a valorizzare il dinamismo della filosofia bachelardiana, in cui la contraddizione e la negazione “permettono d'animare e di sollecitare ogni sorta di procedimento intellettuale”¹⁰.

Il primo dei due capitoli, come anticipato all'esordio di queste pagine, è principalmente incentrato sulla nozione di universo, baricentro di una dialettica tra il grande e il piccolo, tra il *macro* e il *micro*. Dopo aver osservato e sviluppato rigorosamente le posizioni cosmologiche e le conseguenze implicite nell'approccio relativistico di Albert Einstein, mostrandone la distanza con la prospettiva bachelardiana, Alison argomenta due tesi principali. La prima, di carattere maggiormente epistemologico, è da ricondurre alla constatazione secondo cui “la dimensione del *macro*”, per Bachelard, “non è assolutamente esaustiva per ciò che concerne un'interpretazione della realtà oggettiva”.¹¹ È, infatti, piuttosto il mondo “del *micro*” a risultare più “affidabile da un punto di vista scientifico”.¹²

⁷ *Ivi*, p. 159.

⁸ *Ivi*, p. 178.

⁹ *Ivi*, p. 193.

¹⁰ *Ivi*, p. 212.

¹¹ *Ivi*, p. 231.

¹² *Ivi*, p. 250.

La seconda tesi, invece, riguarda la possibilità di ravvisare, negli scritti bachelardiani, “un’immensità *intima* che rappresenterà la base per una poetica dello spazio”.¹³ In tal modo, si constata come, se si può parlare di una cosmologia bachelardiana, questa sarà una cosmologia poetica, abitata dalle immagini suscitate da sogni e *rêverie*.

Il secondo capitolo, che conclude l’intero studio, è occupato invece dalla dialettica tra il *dentro* e il *fuori*, promuovendo il concetto di casa, di abitazione, a *pivot* teorico di questa ricognizione. Ci pare utile sottolineare l’enfasi posta da Alison su quest’ultima prospettiva tutt’interna al pensiero di Bachelard, perché in essa si ritrova un tema che sarà successivamente esplorato in lungo e in largo da altri celebri pensatori francesi. È nota, difatti, l’esistenza di un vero e proprio “pensiero del fuori” di cui si trova traccia – con diverse accezioni e declinazioni, beninteso – in Blanchot, Deleuze, Foucault e Lacan, fra gli altri.

A ogni modo, per concludere, si può sostenere che l’ampia panoramica offertaci dalle pagine di Alison è un contributo importante per la riscoperta e la comprensione di uno studioso che ha inaugurato filosoficamente una vera e propria scuola di pensiero dal carattere rigoroso entro cui pensare la scienza – quella dell’epistemologia storica – ma ha saputo pure “pensare la poesia” che nutre il canto delle idee e dei loro “mormorii ovattati”¹⁴.

Claudio D’Aurizio
Università della Calabria
d-clode@hotmail.it

Riferimenti bibliografici

- A. Alison, *Épistémologie et esthétique de l’espace chez Gaston Bachelard*, Paris, Mimesis France, 2019.
- G. Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée*, Paris, Vrin, 1927; tr. it., *Saggio sulla conoscenza approssimata*, Milano, Mimesis, 2016.
- G. Bachelard, *Le Nouvel Esprit Scientifique*, Paris, Alcan, 1934; tr. it., *Il nuovo spirito scientifico*, Milano, Mimesis, 2018.
- G. Bachelard, *La Dialectique de la Durée*, Paris, PUF, 1936.
- G. Bachelard, *La formation de l’esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin 1938; tr. it. *La formazione dello spirito scientifico. Contributo a una psicoanalisi della conoscenza oggettiva*, Milano, Cortina, 1995.
- G. Bachelard, *L’engagement rationaliste*, Paris, PUF, 1972; tr. it. *L’impegno razionalista*, Milano, Jaca Book, 2003.

¹³ *Ivi*, p. 232.

¹⁴ Bachelard (1936), p. 150.

Jean-Michel Wavelet, Gaston Bachelard, l'inattendu.
Les chemins d'une volonté. Paris, L'Harmattan, 2019, série
« Biographies », 272 p., Préface de Philippe Meirieu

Le philosophe G. Bachelard est inséparable, dans la culture contemporaine, de ses portraits, reconnaissables entre tous, même si parfois on les rapproche de ceux de Marx. Est-ce un pur hasard photogénique ou l'indice que pour une fois l'œuvre et l'homme forment réellement un chiasme significatif et s'enrichissent mutuellement ? Bachelard n'a-t-il pas voulu défendre une nouvelle épistémologie ancrée dans une pédagogie qu'il a expérimentée, et une poétique dont il a revendiqué l'ancrage géographique personnel ?

Pourtant il n'existe que peu de biographies ambitieuses (sauf celle de André Parinaud, journaliste culturel¹). La plus récente de Jean-Michel Wavelet est l'œuvre d'un inspecteur pédagogique du grand-est français, qui trouve en Bachelard, l'homme et le philosophe, un exemplaire rare d'une destinée inattendue, sans cesse relancée par des choix très déterminés. Ils l'ont conduit d'une modeste condition familiale de Bar-sur-Aube, en Champagne pauvre, à la prestigieuse Sorbonne après guerre et à l'Académie des sciences morales et politiques à 71 ans.

J.M. Wavelet, à travers les étapes de la vie surprenante de Bachelard, formant une sorte de roman de formation, à la lecture agréable, s'attache à mettre en exergue deux traits souvent méconnus : sa vocation, sa passion initiales pour des métiers techniques concrets (postier, télégraphiste, puis postulant ingénieur des télécommunications), métiers d'avant-garde à l'époque (bien opposés aux artisans traditionnels qu'il côtoyait et célébrait par ailleurs), bien avant de se consacrer à la philosophie à plus 45 ans ; son engagement plénier ensuite dans l'enseignement, en revendiquant sur un mode polémique, une pédagogie anti conservatrice, contestataire, subversive, aux accents d'éducation libertaire, où la négation est la condition de toute liberté créatrice. Par ces deux traits marquants, la volonté de vie de Bachelard, héritier de la ruralité, autodidacte souvent, solitaire sans carnet d'adresse parisien, illustre une force de vitalité innovante, de créativité humaniste, impressionnantes. Si ces axes thématiques sont assez connus et partagés par les lecteurs, on ne mesure généralement pas de quelle manière, sous quelles formes, à quelles conditions ils se sont manifestés dans la vie même de Bachelard, qui se révèle aux antipodes de ces carrières d'intellectuels, enfants de fonctionnaires ou de la bourgeoisie, bien encadrés par des institutions parisiennes, etc. J.M. Wavelet, dans un texte parfois sinueux, alternant données factuelles et envolées spéculatives, a le mérite de reconstituer une vie polymorphe, intense, dramatique même, chargée d'épreuves et de ruptures, dont on oublie souvent que la grande figure académique de philosophe n'a émergé que

¹ Voir Parinaud, A., *Gaston Bachelard*, Grandes biographies, Paris, Flammarion, 1996, 545 pages.

tardivement à 45 ans, et n'est que l'apogée visible d'une histoire intellectuelle et existentielle d'une exemplarité et actualité insoupçonnées.

Fils d'un père cordonnier et vigneron et d'une mère buraliste (tabac-journaux), le jeune Gaston Bachelard, né en 1884, a grandi dans la petite ville de Bar-sur-Aube (de moins de 5000 habitants) dont il a fréquenté l'école puis le collège (à partir de 1895) jusqu'au baccalauréat (filière moderne sans latin). Pour gagner sa vie, il devient à 18 ans répétiteur au collège de Sézanne (à 100 km de chez lui), pour un an. En 1903, il est recruté, par concours, surnuméraire au bureau de postes de Remiremont (Vosges), en même temps que son ami Paul Evrard, où il travaille 10h par jour. Il repasse son baccalauréat, cette fois en série scientifique, Au bout de deux ans, il est appelé à faire son service militaire de 1905 à 1907 à Pont-à-Mousson : nommé « cavalier », puis « brigadier », il opère comme télégraphiste, grâce à ses compétences dans le morse, nouvellement inventé.

Au sortir du service militaire, plutôt que de retourner dans sa région natale, il opte d'aller à Paris pour se voir employé au bureau postal de la gare de l'est, terminus de la ligne de chemins de fer en provenance de l'est. D'abord ambulancier, il travaille de nuit dans les wagons postaux à trier le courrier, avant d'obtenir un poste au Central téléphonique (p. 65). Dans cet environnement, Bachelard s'enthousiasme pour les nouvelles technologies électriques, pour la physique des ondes, pour les promesses des télécommunications (La radio l'a toujours fasciné, et il écouterait durant sa vieillesse les actualités sur le transistor offert par sa fille). Tout en travaillant ainsi à Paris, il commence (1909) à se lancer dans des études supérieures, en préparant une licence de mathématiques (obtenue en 1912) à 28 ans, en vue de pouvoir préparer le concours d'ingénieur des postes ; il le prépara plusieurs fois jusqu'en 1914, à la veille de la guerre, auquel il échoua en fin de compte douloureusement.

Dans ce contexte, sa vie est marquée par son mariage, la veille du conflit, le 8 juillet 1914, avec Jeanne Rossi, amie d'enfance, institutrice puis directrice d'école à 9km de Bar-sur-Aube. Il affronte donc la déclaration de guerre avec la fin de ses rêves d'ingénieur, mais aussi avec le bonheur d'une charge de famille à venir. L'école, la philosophie, ne sont pas encore d'actualité².

Arrive la seconde guerre mondiale : il fut mobilisé de 2 août 1914 au 16 mars 1919, lui imposant 38 mois de tranchées, entre 30 et 35 ans. Il fut affecté aux transmissions où il a vécu de dramatiques assauts et où il fit preuve d'une grande bravoure (au point de se voir décerné la Croix de guerre et d'être cité à l'« ordre de la nation ». Il reste d'ailleurs Officier de réserve jusqu'en 1934.

Au sortir de la guerre, resté sur sa déception d'un avenir dans les techniques, Bachelard se tourne cette fois vers les sciences pour elles-mêmes. En 1919 il retourne à Bar-sur-Aube, rejoindre son épouse et opte cette fois professionnellement pour l'école : il décide d'enseigner dans son propre collège, tout en commençant une licence de philosophie en 1920, avant de préparer sa thèse.

² Dans son enseignement, il fait souvent état du monde technique et industriel, comme ce souvenir d'une visite d'une chaîne de fabrication d'ampoules électriques (p. 96) ; il ne manque pas d'évoquer en 1949 « l'avenir des robots », dans *Le rationalisme appliqué* (p. 97).

Cette année 1919 le voit donc devenir professeur auxiliaire de physique et chimie et jeune père de sa fille Suzanne. Au bout de 7 mois, il connaît l'épreuve du deuil, avec la mort (suite à la grippe espagnole) de sa femme de 25 ans, le 2 juin 1920. Il perdra d'ailleurs ses deux parents quelque temps après, en 1923 et 1925. Entre temps, il prépare et réussit l'agrégation de philosophie en 1922. L'engagement dans la philosophie des sciences est-elle une manière de faire face aux drames de sa vie intime ? Il va d'ailleurs quitter la campagne (de Voigny) qui l'obligeait chaque jour à marcher dans les vignes pour rejoindre son collègue, pour venir s'établir avec sa fille à Bar-sur-Aube. Mais en dépit de tout, il maintient son légendaire rythme de vie et de travail en dehors de l'enseignement : » Il se couchait vers 21h30 et dormait jusqu'à minuit, puis il se mettait au travail, de minuit à quatre heures, pour ensuite se recoucher jusqu'à 7h30 du matin, heure à laquelle il commençait sa deuxième journée »³. Il travaillait ensuite toute la matinée et se promenait l'après-midi⁴. Ces années d'enseignement en collège⁵ et de spécialisation dans la philosophie des sciences contemporaines (les premiers textes de Einstein ont publiés en 1905) vont être décisives pour décrire à la fois la psychologie de l'esprit scientifique de l'individu (surtout de ses élèves) et l'épistémologie des ruptures scientifiques sur plan culturel, scellant la valeur heuristique des idées de rupture, de psychanalyse cognitive et d'histoire linéaire des idées. J.M. Wavelet pense que cette orientation vers les sciences et les mathématiques, constitue un changement majeur de Bachelard, plus attiré dans sa jeunesse par la technique (1905-1920).

La thèse d'Etat de philosophie menée sous la direction de Léon Brunschvicg et soutenue en Sorbonne en 1927, lui permet d'être recruté sur un poste de professeur de philosophie à l'université de Dijon en 1930, à l'âge de 46 ans, mettant ainsi un point final à ses années champenoises pour connaître 10 années de vie bourguignonne (où il reviendra d'ailleurs régulièrement après sa nomination à Paris) jusqu'au début de seconde guerre mondiale.

La suite est plus connue et J.M. Wavelet devient plus concis sur cette période de la vie, plus ouverte sur le monde universitaire⁶. La période dijonnaise reste marquée, à la veille de la seconde guerre mondiale, par un déplacement de la rationalité scientifique vers l'imaginaire poétique. De 1937 à 1947, tous les ouvrages, surtout consacrés à la poétique des éléments de la nature (deux d'entre eux étant rédigés à Paris, occupée par les Allemands), explorent l'imagination poétique et onirique⁷. L'université, libérée en 1945, lui confie enseignements et responsabilités croissantes (Institut de d'histoire et de philosophie des sciences) qui participent à sa renommée. De 1948 à 1956, il se consacre de nouveau pleinement à l'épi-

³ Témoignage de G. Giroux cité p. 50.

⁴ G. Bachelard à la radio, cité p. 229.

⁵ Il est bon de se rappeler les effectifs réduits d'élèves : 1 élève en mathématiques, 2 en philosophie, 3 en physique-chimie, 7 en classe de première. Il enseignait d'ailleurs la plupart des matières de la classe de 6ème à la terminale.

⁶ Il serait important d'insister sur les hésitations de Bachelard à quitter Dijon pour Paris et la nostalgie de Dijon durant les années d'occupation.

⁷ Commencée en 1938 avec *La psychanalyse du feu*.

stémologie ; il faudra attendre les dernières années pour voir Bachelard revenir à l'esthétique de la rêverie. Il donna son dernier cours en Sorbonne en 1955, à 71ans, où il entra aussi à l'Académie des sciences morales et politiques. Il décède le 19 octobre 1962, après avoir enduré de l'artérite et été affaibli par une leucémie. Il est enterré au cimetière de sa ville natale où sa fille le rejoindra plus tard.

Le parcours novateur de la biographie intellectuelle de J.M. Wavelet est centré sur les affinités de Bachelard avec la pensée technique et avec l'audace pédagogique, à contrecourant de certains clichés sur un philosophe des sciences pures (mathématiques, physique et chimie) et d'un rêveur solitaire, renouvelant ainsi la représentation de l'homme et de l'œuvre. Il n'est pourtant pas avare de remarques et de récits, apparemment anodins ou pittoresques, mais qui raffinent le portrait : Bachelard, père de Suzanne, tout en souci perpétuel pour sa petite fille, qui l'accompagne partout, en classe, dans ses promenades ; Bachelard, professeur de collège, bienveillant au point de refuser de punir un élève ; Bachelard, bourguignon, dégustant du vin dans le vignoble, avec ses amis Roupnel et Gérard-Varet (p. 71-72) ; Bachelard, faisant son marché à la place Maubert, au pied de son petit appartement de la Montagne sainte Geneviève (qu'il partage avec sa fille, devenue philosophe et même universitaire) pendant que Sartre s'enfumait à dans les cafés de Saint Germain des près. Combien drôle est la critique -rapportée par Wavelet- du « Roquentin » de « la Nausée » qui ne saurait même pas se servir d'un outil (p. 79-80) ; Bachelard, très sensible à la musique qu'il a pratiquée dès sa jeunesse de Bar-sur-Aube (comme violoniste dans l'harmonie municipale⁸) : expérience sonore qui vient souvent servir de métaphore à ses descriptions phénoménologiques de l'imaginaire ; Bachelard connaisseur des jeux et des jouets d'enfants⁹ ; etc.

Autant d'instantanés et d'anecdotes (souvent tirés de citations de ses livres passant inaperçues au lecteur pressé), qui loin d'être une sorte de face privée d'un penseur, constituent, des expériences cruciales, conduisant, induisant sa pensée écrite. Car la philosophie de Bachelard est une pensée de l'homme réel, dans sa pluralité, dans l'expression spontanée ou éduquée de ses expériences du monde, toujours attentive à en saisir les mouvements, discontinuités et ruptures, mais aussi les grandes orientations de fond qui conduisent à un accomplissement heureux. On ne peut comprendre les positions de Bachelard si on ne les reconduit vers leurs expériences personnelles, subjectives, intimes, à la recherche de la vérité et du bonheur, si on ne les rapproche pas des malheurs cumulés, dans sa famille, dans la guerre des tranchées, durant l'occupation allemande. La pensée de Bachelard est une pensée à l'épreuve de la sincérité, de la complexité (le simple est toujours faux), de l'alternance, de la nouveauté, mais au service de la totalité de l'homme,

⁸ Il semble apprécier particulièrement son compatriote P. Emmanuel, Debussy et Ravel mais aussi ... Wagner.

⁹ Allant jusqu'à recommander les jouets solides : « le jouet privé de structure interne donne.. une issue normale à l'oeil inquisiteur, à cette volonté du regard qui a besoin des profondeurs de l'objet » (*La terre et les rêveries du repos*), cité p. 141. Voir aussi p. 135 sq.

de l'homme intégral, du jour et de la nuit, de la raison abstraite et de la rêverie la plus archétypale. J.M. Wavelet, sans proposer une véritable biographie chronologique¹⁰, nous fait partager avec conviction son étonnement, son admiration devant une vie pensée et une pensée vivante, au spectre changeant et inattendu. Il ne veut pas tout restituer, mais sa double focale sur la passion pour l' »homo faber » et pour la maïeutique professorale devient une sorte de condensé de l'âme bachelardienne, d'une actualité éblouissante. On peut conclure avec lui : « Bachelard a choisi cette vie intranquille de penseur inattendu et surprenant, cette vie dérangement de celui pour qui rien ne va de soi, cette vie riche et multiple de l'homme de culture » (p. 262).

Jean-Jacques Wunenburger
IRPHil, Université Jean Moulin Lyon3
jean-jacques.wunenburger@wanadoo.fr

¹⁰ mais qui constitue une riche anthologie de citations souvent inattendues.

Gérald Hess

Gaston Bachelard et La poétique de la rêverie
Une interprétation écologique

In this article, I support the thesis that the book *La poétique de la rêverie* can be interpreted from an ecological perspective. The proposed approach is not, however, that of scientific ecology, that is to say, an objective, third person approach; on the contrary, it is an extension of the approach adopted by Gaston Bachelard himself in his poetics, namely that of phenomenology. However, in order to suggest such a reading of the work, it is necessary to leave Bachelard's psychological focus on poetic imagination and place his reflection in an ontological context. To do so, I rely on an acentric environmental aesthetic, then on a phenomenology of the flesh. The decentration of the self to which this double path invites us finally allows us to understand the daydreaming in an ecological sense, as statements about the world and not only as a psychology of the "dreamer".

Key Words: imagination, phenomenology, environmental aesthetics, Godlovitch, Merleau-Ponty

Dans cet article, je soutiens la thèse selon laquelle *La poétique de la rêverie* peut être interprétée dans une perspective écologique. L'approche proposée n'est pourtant pas celle de l'écologie scientifique, c'est-à-dire une approche objective, en troisième personne ; elle s'inscrit au contraire dans le prolongement de la démarche adoptée par Gaston Bachelard lui-même dans sa poétique, à savoir celle de la phénoménologie. Mais, afin de pouvoir suggérer une telle lecture de l'ouvrage, il convient de sortir de la visée psychologique de Bachelard sur l'imagination poétique et de replacer sa réflexion dans un contexte ontologique. Pour ce faire, je m'appuie sur une esthétique environnementale acentrée, puis sur une phénoménologie de la chair. Le décentrement de soi auquel invite ce double cheminement permet finalement de comprendre les rêveries en un sens écologique, comme des propos sur le monde et non plus seulement comme une psychologie du « rêveur ».

Mots-Clés : Imagination, phénoménologie, environnement, esthétique, Godlovitch, Merleau-Ponty

In questo articolo sostengo la tesi che *La poétique de la rêverie* può essere interpretata in una prospettiva ecologica. L'approccio proposto non è però quello dell'ecologia scientifica, cioè un approccio oggettivo, in terza persona; al contrario, è un'estensione dell'approccio adottato dallo stesso Gaston Bachelard nella sua poetica, cioè quello della fenomenologia. Tuttavia, per suggerire una tale lettura dell'opera, è necessario allontanarsi dall'attenzione psicologica di Bachelard per l'immaginazione poetica e collocare la sua riflessione in un contesto ontologico. Per farlo, mi affido a un'estetica della natura acentrica, poi a una fenomenologia della carne. La decentralizzazione del sé a cui questo doppio percorso invita, finalmente, ci permette di comprendere la fantasticheria in senso ecologico, come affermazioni sul mondo e non solo come psicologia del "sognatore".

Parole Chiave: Immaginazione, fenomenologia, ambiente, estetica, Godlovich, Merleau-Ponty

Kuan-Min Huang

Dwelling Together on Earth: An Ecological Consideration from Bachelard's Cosmo-analysis

In face of the ecological crisis and the illusion of Anthropocene, and in order to escape from such an urgent threat for the whole planet, it is necessary to reconsider the mean-

ing of “the world in which we live together”. Based on the inspiration from Bachelard, this paper proposes to examine three points: a new concept of subjectivity founded on reversibility, an alternative mode of life as dwelling, and an approach of cosmo-analysis. Rhythmanalysis and topo-analysis help us to state the coexistence of heterogeneous rhythms and the valorization of habitable places. The main purpose is to invert the anthropocentrism that treats the environment as instrument to take a cosmic perspective of living together of multiple species.

Abstract

Keywords: Coexistence, Embodiment, Imagination, Place, Reversibility, Rhythm

En face de la crise écologique et l’illusion de l’anthropocène, et pour s’échapper à ce menace urgent pour toute la planète, c’est nécessaire de considérer de nouveau le sens de ce « monde dans lequel nous vivons ensemble ». Inspiré par Bachelard, cet article tend à examiner trois points : un nouveau concept de la subjectivité sur la base de la réversibilité, un autre mode de la vie en tant qu’habitation et une approche de la cosmo-analyse. La rythmanalyse et la topo-analyse aident à énoncer la coexistence des rythmes hétérogènes et la valorisation des lieux habitables. Le but principal est d’inverser l’anthropocentrisme qui traite le milieu comme un instrument à adopter une perspective cosmique de vivre ensemble des espèces diverses.

Mots-clefs : coexistence, imagination, incorporation, lieu, réversibilité, rythme

Di fronte alla crisi ecologica e all’illusione dell’Antropocene, e per sfuggire a una minaccia così urgente per l’intero pianeta, è necessario ripensare il significato del «mondo in cui viviamo insieme». Prendendo le mosse da Bachelard, questo lavoro si propone di esaminare tre punti: un nuovo concetto di soggettività fondato sulla reversibilità, una modalità di vita alternativa in quanto abitare, e un approccio cosmo-analitico. La ritmomanalisi e la topo-analisi ci aiutano a enunciare la coesistenza di ritmi eterogenei e la valorizzazione di luoghi abitabili. Lo scopo principale è quello di invertire l’antropocentrismo che tratta l’ambiente come strumento per assumere una prospettiva cosmica di convivenza di più specie.

Parole chiave: coesistenza, immaginazione, incorporazione, luogo, reversibilità, ritmo

Fabrizio Palombi

Une écologie surréaliste : le Lautréamont de Bachelard

The publication of *The Songs of Maldoror* (1868) by Lautréamont is contemporary to the coining of the term “ecology” by the German scientist Ernst Heinrich Haeckel, who uses it to refer to a new science that studies the relationships between organisms and the environments in which they live. Although the word never appears in Lautréamont’s text, we believe it is possible to read the interpretation of his work proposed by Bachelard in 1939 as a sort of surrealist ecology. The work of the writer from Montevideo, in fact, was rediscovered in France mainly thanks to the interest of André Breton and the Surrealists. Thanks in part to the work of promoting the latter, Bachelard produced an essay that appears to be an unprecedented articulation between his epistemological and aesthetic research, paying great attention to the composition of the Lautréamontian bestiary. In our reading, moreover, we have tried to broaden the spectrum of possible interpretations of *The Songs* by comparing Bachelard’s reading with some pages by Maurice Blanchot, Gilles Deleuze and Félix Guattari.

Keywords: Ecology; Bachelard; Lautréamont; Surrealism; Philosophy

La publication des *Chants de Maldoror* (1868) de Lautréamont coïncide chronologiquement avec la création du mot “écologie” par le biologiste allemand Ernst Heinrich Haeckel, qui l'utilise afin de décrire une nouvelle science concernant les rapports entre les organismes et leur milieu. Même si le mot n'apparaît jamais dans les textes de Lautréamont, nous suggérons qu'il est possible de lire dans l'interprétation de son œuvre proposée par Bachelard en 1939 une sorte de “écologie surréaliste”. L'écrivain montevidéen a été redécouverte en France surtout grâce à l'intéresse d'André Breton et des surréalistes. En partant du travail de ces dernières, Bachelard rédige un livre qui articule de façon inédite ses recherches épistémologiques et celles esthétiques dans la reconstruction du bestiaire lautréamontien. Nous avons de plus tenté dans ces pages d'élargir la portée des interprétations possibles des *Chants* en confrontant la lecture bachelardienne avec celles de Maurice Blanchot et de Gilles Deleuze avec Félix Guattari.

Mots-clés : Écologie; Bachelard; Lautréamont; surréalisme; philosophie

La pubblicazione dei *Canti di Maldoror* (1868) di Lautréamont è coeva alla coniazione del termine “ecologia” da parte dello scienziato tedesco Ernst Heinrich Haeckel, il quale lo utilizza per indicare una nuova scienza che si occupa di studiare i rapporti fra gli organismi e gli ambienti in cui essi vivono. Sebbene la parola non figuri mai nel testo di Lautréamont, riteniamo sia possibile leggere l'interpretazione della sua opera proposta da Bachelard nel 1939 come una sorta di ecologia surrealista. L'opera dello scrittore montevideano, infatti, fu riscoperta in Francia soprattutto grazie all'interessamento di André Breton e dei surrealisti. Anche grazie al lavoro di promozione di questi ultimi, Bachelard confeziona un saggio che appare come un'inedita articolazione fra le sue ricerche epistemologiche e quelle estetiche prestando grande attenzione alla composizione del bestiario lautréamontiano. Nella nostra lettura, inoltre, abbiamo cercato di allargare lo spettro delle interpretazioni possibili dei *Canti* confrontando la lettura bachelardiana con alcune pagine di Maurice Blanchot, Gilles Deleuze e Félix Guattari.

Parole chiave: Ecologia; Bachelard; Lautréamont; surrealismo; filosofia

Riccardo Barontini

Portrait du philosophe en écrivain : une lecture écopoétique de l'œuvre de Gaston Bachelard

This article focuses on the relevance of Bachelard's work for the critical discourse on literature and ecology, while proposing an unprecedented interpretation of his production as a writer of nature. Three fundamental theoretical elements are presented: Bachelard's unprecedented attention to the link between matter and the imaginary; his phenomenology of dwelling and his reflection on the imaginary of places; his theorization of the poietic dimension of the imagination, which can modify the way we situate ourselves in the world. This article is based on the idea that these theoretical elements assume a lyrical incarnation in the passages in which Bachelard employs subjective experiences in order to justify his philosophical undertaking. These texts are interpreted by using the tools of ecopoetics, through a reading that focuses on the literary dimension of Bachelard's writing, that shows its complementarity with philosophical discourse.

Keywords: Bachelard, ecocriticism, lyricism, nature writing, ecology.

Cet article examine l'actualité de l'œuvre de Bachelard pour le discours critique sur littérature et écologie, tout en proposant une interprétation inédite de sa production en tant qu'écrivain de la nature. Il est d'abord question de présenter trois axes théoriques fondamentaux: l'attention inédite portée par Bachelard à la jonction entre matière et imaginaire; sa phénoménologie de l'habiter et sa réflexion sur l'imaginaire des lieux; enfin sa théorisation concernant la dimension poétique de l'imagination, qui modifie notre manière de nous situer dans le monde. Cet article se fonde sur l'idée selon laquelle ces éléments théoriques font l'objet d'une véritable incarnation lyrique, dans les passages où l'auteur relate des expériences subjectives afin de justifier sa démarche philosophique. Ces textes sont interprétés par les instruments de l'écopoétique, par une lecture qui se concentre sur la dimension spécifiquement littéraire de l'écriture bachelardienne, et qui montre sa complémentarité avec le discours philosophique.

Mots-clés: Bachelard, ecocritique, lyrisme, écriture de la nature, écologie.

Il presente articolo si concentra sull'attualità dell'opera di Bachelard per il discorso critico su letteratura e ecologia, proponendo al contempo un'interpretazione inedita della sua produzione in quanto scrittore della natura. Si presentano in primo luogo tre elementi teorici fondamentali: l'attenzione inedita che Bachelard consacra al legame tra materia e immaginario; la sua fenomenologia dell'abitare e la sua riflessione sull'immaginario dei luoghi; la sua teorizzazione circa la dimensione poetica dell'immaginazione, capace di modificare il nostro modo di situarci nel mondo. Il presente articolo si fonda sull'idea che tali elementi teorici assumono un'incarnazione lirica nei passaggi in cui Bachelard impiega delle esperienze soggettive al fine di giustificare la sua impresa filosofica. Questi testi sono interpretati tramite gli strumenti dell'ecopoetica, attraverso una lettura che si focalizza sulla dimensione letteraria della scrittura bachelardiana, e che mostra la sua complementarietà con il discorso filosofico.

Parole chiave: Bachelard, ecocritical, lirismo, scrittura della natura, ecologia.

Marco Dal Pozzolo

Corpo organico, corpo animale: le rêverie bachelardiane della corporeità

In Bachelard's work, at the crossroads between the poetics of the elements and poetics of dwelling, profound insights into corporeality emerge, articulated to space and environment. On the one hand, Bachelard thematizes the relationship that humans have with their body, both as a fundamental structure of experience and as organic matter. On the other hand, he addresses the issue of the relationship between the human body and the animal body, deepening the indistinction area between the two: the power of the imagination allows an access to experiences that are rooted in an animal relationship between body and world. The Bachelardian analysis of poetic images reveals an atypical and original contribution to the phenomenology of corporeality: this aspect is highlighted also through the analysis of the convergence with Husserl's philosophy, and at the same time of the divergence between imagination and empathic-analogical reconstruction as ways of accessing the animal body.

Keywords: Corporeality – Organic – Animalistic- Imagination – Phenomenology

Dans l'oeuvre de Bachelard on trouve de profondes intuitions à propos de la corporéité, au carrefour entre la poétique des éléments et celle de l'habiter, entrelacée à l'espace et au milieu. D'une part Bachelard aborde le rapport de l'humain avec son propre corps, à la fois comme structure fondatrice de l'expérience, et comme matière organique. D'autre

part il aborde la question du rapport entre corps humain et corps animal, approfondissant la zone d'indistinction entre les deux: la puissance de l'imagination permet d'accéder à des expériences enracinées dans une relation animale entre corps et monde. L'analyse Bachelardienne des images poétiques se révèle comme une contribution atypique et originale à la phénoménologie de la corporéité, aussi à travers l'analyse de la convergence avec la philosophie d'Husserl et de la divergence entre imagination et reconstruction empathique-analogique, comme voies d'accès à la corporéité animale pour les deux philosophes.

Mots-clés: corporéité – organique – animalité – imagination – phénoménologie

Nell'opera di Bachelard, all'incrocio tra la poetica degli elementi e quella dell'abitare, emergono profonde intuizioni sulla corporeità, articolata allo spazio e all'ambiente. Da un lato Bachelard tematizza il rapporto che l'umano intrattiene con il proprio corpo, sia in quanto struttura fondativa dell'esperienza sia in quanto materia organica. Dall'altro affronta la questione del rapporto tra corpo umano e corpo animale, approfondendo la zona di indistinzione tra i due: la potenza dell'immaginazione permette di accedere a esperienze che si radicano in un rapporto animale fra corpo e mondo. Anche attraverso l'analisi della convergenza con la filosofia di Husserl, e insieme della divergenza tra immaginazione e ricostruzione empatico-analogica quali modalità d'accesso al corpo animale per i due filosofi, l'analisi bachelardiana delle immagini poetiche si rivela un contributo atipico e originale alla fenomenologia della corporeità.

Parole chiave: corporeità – organico – animalità – immaginazione – genomenologia

Elodie Hotton

Éthique, poétique et esthétique d'un réenchancement du monde : Du bonheur d'habiter la maison au bonheur d'habiter le monde

Gaston Bachelard transcends the opposition between the well-being inside the house and the hostility of the world outside by extending the well-being experienced in the reveries of inhabited spaces from the house to the oneiric world. This lays the groundwork for the re-enchantment of the real world. Looking at what surrounds us with the children's eyes full of wonder and taking our reveries seriously would reenchant the world esthetically and poetically. Since Bachelard's theory of moral imagination states that the moral imagination prepares ethical actions, this article demonstrates how the well-being experienced in the reveries of inhabited spaces turns into a being well and acting well in the world.

Keywords: moral imagination, poetics of space, poetic reveries, reenchanting world, oneiric well-being

Gaston Bachelard définit l'opposition entre le bien-être à l'intérieur de la maison et l'hostilité du monde extérieur en étendant le bien-être ressenti dans les rêveries des espaces habités de la maison au monde onirique. Cela pose les bases du réenchancement du monde réel. Regarder ce qui nous entoure avec les yeux d'enfants émerveillés et prendre nos rêveries au sérieux réenchanterait le monde sur le plan esthétique et poétique. Puisque la théorie de l'imagination morale de Bachelard affirme que l'imagination morale prépare des actions éthiques, cet article démontre comment le bien-être vécu dans les rêveries des espaces habités se transforme en un bien-être d'être et d'agir bien dans le monde.

Mots-clés : imagination morale, poétique de l'espace, poétique de la rêverie, réenchancement du monde, bien-être onirique

Gaston Bachelard trascende l'opposizione tra il benessere all'interno della casa e l'ostilità del mondo esterno, estendendo il benessere vissuto nelle rêveries degli spazi abitati dalla casa al mondo onirico. In questo modo si gettano le basi per il re-ncanto del mondo reale. Guardare ciò che ci circonda con gli occhi pieni di meraviglia dei bambini e prendere sul serio le nostre fantasticherie rinfrancherebbe il mondo in modo estetico e poetico. Poiché la teoria dell'immaginazione morale di Bachelard afferma che l'immaginazione morale prepara le azioni etiche, quest'articolo dimostra come il benessere sperimentato nelle rêveries degli spazi abitati si trasforma in un essere bene e agisce bene nel mondo.

Abstract

Parole chiave: immaginazione morale, poetica dello spazio, poetica della rêverie, re-ncanto del mondo, benessere onirico.

Layla Raïd

Célébrer la puissance du lieu. De Gaston Bachelard à Val Plumwood

Ecological thinking is rooted in particular ecosystems, and associated to particular places. But the academic style of writing has limited power to make these roots and places visible. In her ecological critique of modern reason, the Australian philosopher Val Plumwood explores different forms of writing to express how thought is anchored in places. More generally, she argues that environmental philosophy overhauls the modern division between poetry and philosophy. We propose a dialogue between Val Plumwood et Gaston Bachelard. Before the development of ecological thought, Bachelard was confronted with the same problem of how to articulate poetry and rational philosophical knowledge.

Keywords : Ecology, place, Plumwood, Bachelard

Toute pensée écologique est enracinée dans un écosystème particulier et associée à des lieux précis : elle est ainsi confrontée à la tâche, difficile dans le style académique, de rendre visible cet enracinement, et de rendre ces lieux présents à l'imagination. Dans sa critique écologique de la raison moderne, la philosophe australienne Val Plumwood explore différentes formes d'écritures pour exprimer l'ancrage de la pensée dans le lieu. Elle soutient plus généralement que la philosophie environnementale remet en cause la division moderne entre poésie et philosophie. Nous proposons d'ouvrir le dialogue avec la philosophie de Gaston Bachelard, confrontée elle aussi, avant le développement de la pensée écologique, à la question de l'articulation de la poésie et de la connaissance philosophique rationnelle.

Mots-clés : Ecologie, lieu, Plumwood, Bachelard, philosophie

Il pensiero ecologico è radicato in un particolare ecosistema e associato a luoghi specifici: si confronta così con il compito, difficile se si utilizza uno stile accademico, di rendere visibile questo radicamento e di rendere tali luoghi presenti all'immaginazione. Nella sua critica ecologica della ragione moderna, la filosofa australiana Val Plumwood esplora diverse forme di scrittura per esprimere le modalità di ancoraggio del pensiero al luogo. Più in generale, afferma che la filosofia ambientale mette in discussione la moderna divisione tra poesia e filosofia. Per questo, vogliamo proporre di aprire un dialogo con la filosofia di Gaston Bachelard che, prima dello sviluppo del pensiero ecologico, ha affrontato la questione dell'articolazione della poesia e della conoscenza filosofica razionale.

Parole chiave: Ecologia, luogo, Plumwood, Bachelard, filosofia

Blanca Solares

À la manière de l'abeille ... Gaston Bachelard, cosmogonie et imagination

Starting from some myths traced by the anthropologist and writer José María Arguedas, one of the greatest exponents of 20th century Latin American literature, this article aims to deepen the relationship between the symbolic language of the pre-Columbian conception of nature and the theory of material imagination of Gaston Bachelard, a close reader of romantic literature. One of the main effects of the period of the highest industrial development in the West was that of having transformed nature into an exploitable resource of generalized and unfair consumption.

The intention of the following lines is to highlight some of the contributions of Bachelard's theory of imagination to the understanding of the structure of mythical consciousness and, at the same time, to show the points of coincidence of traditional conceptions of the pre-Columbian cosmos with the bachelardian poetics of nature. A set of cosmological and ontological aspects that call into question the categories of the patriarchal and colonialist West.

Keywords: Bachelard, imagination, ecology, anthropology, cosmovision

À partir de quelques mythes recueillis par l'anthropologue et écrivain José María Arguedas, l'un des plus grands représentants de la littérature latino-américaine du XXe siècle, cet article vise à approfondir la relation entre le langage symbolique de la conception pré-colombienne de la nature et la théorie de l'imagination matérielle de Gaston Bachelard, lecteur infatigable de la littérature romantique. L'un des principaux effets de la période de développement industriel maximal en Occident a été d'avoir transformé la nature en une ressource exploitable de consommation généralisée et inégale.

L'intention des lignes qui suivent est de mettre en lumière certaines des contributions de la théorie de l'imagination de Bachelard à la compréhension de la structure de la conscience mythique et, en même temps, de montrer les points de coïncidence des conceptions traditionnelles du cosmos précolombien avec la poétique de la nature bachelardienne. Un ensemble d'aspects cosmologiques et ontologiques qui remettent en cause les catégories de l'Occident patriarcal et colonialiste.

Mots-clés: Bachelard, imagination, écologie, anthropologie, cosmovision

Partendo da alcuni miti rintracciati dall'antropologo e scrittore José María Arguedas, uno dei massimi esponenti della letteratura latinoamericana del XX secolo, questo articolo vuole approfondire il rapporto tra il linguaggio simbolico della concezione precolombiana della natura e la teoria dell'immaginazione materiale di Gaston Bachelard, attento lettore di letteratura romantica. Uno degli effetti principali del periodo di massimo sviluppo industriale dell'Occidente è stato quello di aver trasformato la natura in una risorsa sfruttabile e di consumo generalizzato e iniquo.

L'intenzione delle seguenti linee è quella di mettere in evidenza alcuni dei contributi della teoria dell'immaginazione di Bachelard alla comprensione della struttura della coscienza mitica e, al tempo stesso, di mostrare i punti di coincidenza delle concezioni tradizionali del cosmo precolombiano con la poetica della natura bachelardiana. Un insieme di aspetti cosmologici e ontologici che mettono in discussione le categorie dell'Occidente patriarcale e colonialista.

Parole chiave: Bachelard, immaginazione, ecologia, antropologia, cosmovisione

Valeria Chiore

Natura sive Deus. La Nature – Oikos, Mère, Dieu -, entre Imamichi, Dufrenne, Spinoza

Abstract

According to Spinoza concept of Deus sive Natura, this contribution aims to analyze the centrality of Nature (as Oikos, Mother, God) both in its ontological radicality and in its transcendental, aesthetic and ethical development. The analysis will move along the parallel tracks followed by two great philosophers of the twentieth century, Dufrenne and Imamichi who promoted a perfect balance between western philosophy and eastern meditation. In this way, whereas the Japanese philosopher Tomonobu Imamichi (1922/2012) focused his study on the radicality of Nature in relation to technique, aesthetics and ethics, Mikel Dufrenne (1910/1995), among the maximum representatives of French phenomenology, explored the ontological and transcendental implications evoking the suggestion of a Mother Nature that generates nature, thought, poetry.

Keywords: *Nature, ontology, technique, aesthetic, ethics*

Dans le sillage de la pensée spinozienne, le texte vise à analyser la centralité de la Nature (de fois en fois considérée en tant que Oikos, Mère, Dieu), dans sa valeur ontologique et dans ses issues transcendantales, éthiques et esthétiques, le long du fil de la réflexion entrelacée de deux auteurs très importants du XX^{ème} siècle, Dufrenne et Imamichi, qui ont proposé une liaison heureuse – du point de vue philosophique – entre Orient et Occident. Là où, en effet, le philosophe japonais Tomonobu Imamichi (1922 – 2012) a étudié le thème de la radicalité de la Nature par rapport à la technique, à l'éthique, à l'esthétique, Mikel Dufrenne (1910 – 1995), parmi les plus grands phénoménologues français, a analysé la Nature du point de vue ontologique et transcendantal, nous proposant l'idée d'une Nature-Mère 'naturante', pensante, poétante.

Mots-clés : *Nature, ontologie, transcendentalisme, technique, esthétique, éthique*

Recuperando il senso del Deus sive Natura spinoziano, il contributo intende analizzare la centralità della Natura (di volta in volta considerata come casa, madre, Dio), nella sua radicalità ontologica e nei suoi sviluppi trascendentali, estetici ed etici, così come essa si è andata sviluppando nella riflessione parallela e congiunta di due autori importanti del Novecento, quali Dufrenne ed Imamichi, promotori di un felice connubio tra filosofia occidentale e riflessione orientale. E così, laddove il filosofo giapponese Tomonobu Imamichi (1922 – 2012) ha affrontato il tema della radicalità della Natura in rapporto alla tecnica, all'estetica e all'etica, Mikel Dufrenne (1910 – 1995), tra i massimi esponenti della fenomenologia francese, ne ha approfondito i risvolti ontologici e trascendentali, proponendoci la suggestione di una Natura-Madre 'naturante', pensante, poétante.

Parole chiave: *Natura, ontologia, transcendentalismo, tecnica, estetica, etica*

Eileen Rizo-Patron

Sounding the Noumenal in the Phenomenal: Gaston Bachelard and José María Arguedas

This essay offers a reading of J.M. Arguedas's *Deep Rivers* in light of Bachelard's unfolding phenomenology, as featured and ultimately described in *The Poetics of Space*. Through a philosophical analysis of Bachelard's evolving thought accompanied by examples from science and poetry, we propose to show how deeply Bachelard's phenomenology was informed by his notion of a reverberating logos rooted in a realm of noumenal latency and

potentiality. The question of how one might tap into such a living, transformative logos is then raised and illustrated through our reading of key aural imagery in Arguedas's poetic novel set in the Andean mountains.

Keywords: Phenomenon, Noumenon, Activation, Reduction, Reverberation, Logos

Cet essai propose une lecture de *Rivières profondes* de J.M. Arguedas à la lumière de la phénoménologie en cours de Bachelard, telle que présentée et finalement décrite dans *La Poétique de l'espace*. À travers une analyse philosophique de la pensée ne évolution de Bachelard accompagnée d'exemples issus de la science et de la poésie, nous proposons de montrer à quel point la phénoménologie de Bachelard était profondément informée par sa notion d'un logos réverbérant enraciné dans une dimension de latence et de potentialité nouménales. La question de savoir comment on pourrait puiser dans un tel logos vivant et transformateur est ensuite soulevée et illustrée à travers notre lecture de l'imagerie auditive clé du roman poétique d'Arguedas dans les montagnes andines.

Mots-clés: phénomène, noumène, activation, réduction, réverbération, logos

Questo saggio offre una lettura di *Fiumi Profondi* di José María Arguedas alla luce della fenomenologia dispiegata da Bachelard, come presentato e infine descritto ne *La poetica dello spazio*. Attraverso un'analisi filosofica del pensiero in continua trasformazione di Bachelard accompagnato da esempi tratti dalla scienza e dalla poesia, ci proponiamo di mostrare quanto profondamente la fenomenologia di Bachelard fosse informata dalla sua nozione di un logos riverberante radicato in una dimensione di latenza e potenzialità noumenica. La questione di come si possa attingere a un logos così vivo e trasformativo viene quindi sollevata e illustrata attraverso una lettura di immagini sonore chiave nel romanzo poetico di Arguedas ambientato nelle montagne andine.

Parole chiave: fenomeno, noumeno, attivazione, riduzione, riverbero, logos

Clare Sibley

Gaston Bachelard : Ecocritique Avant La Lettre ?

This article explores the links between Gaston Bachelard's work and certain points of debate at the heart of literary ecocriticism. Bachelard's work highlights the methodological importance of separating that which pertains to the realm of 'material imagination' and that which pertains to 'instructed materialism', but it is possible that a deep articulation of these domains may be glimpsed in the context of ecological issues. Building on work by Jonathan Bate, the further development of ecocritical approaches inspired by Bachelard's phenomenology could contribute to highlighting the possible roles of the imagination in generating awareness of vital interconnections between individuals and their environments. It is also possible to envisage an extension of such an approach, by which consideration would be given to how literary works explore the "archetypal drama" of the individual conscience in tension with the system of trans-individual interdependences of which it is a part.

Keywords: Gaston Bachelard, ecology, ecocriticism, phenomenology, literature, environment

Cet article explore les liens entre l'œuvre de Gaston Bachelard et certains débats animant la mouvance écocritique. L'œuvre bachelardienne met en lumière l'importance méthodologique de séparer ce qui relève de « l'imagination matérielle » de ce qui relève du « matérialisme instruit », mais il est toutefois possible que l'on puisse entrevoir l'articulation

profonde de ces deux domaines dans le contexte des enjeux de l'écologie. Une approche écocritique s'inspirant de la phénoménologie bachelardienne, à l'instar des travaux de Jonathan Bate, mettrait l'accent sur la possibilité de ressentir des interconnexions vitales entre des individus et leurs environnements par le biais des voies de l'imaginaire. Nous suggérons qu'une telle approche pourrait également être amenée à étudier comment la littérature met en scène le « drame archétypal » de la conscience individuelle en tension avec le système trans-individuel d'interdépendances dont elle fait partie.

Abstract

Mots-clés : Gaston Bachelard, écologie, écocritique, phénoménologie, littérature, environnement

Questo articolo esplora i legami tra il lavoro di Gaston Bachelard e alcuni dibattiti del movimento ecocritico. Il lavoro di Bachelard evidenzia l'importanza metodologica di separare ciò che è «immaginazione materiale» da ciò che è «materialismo colto», ma è possibile intravedere la profonda articolazione di questi due campi nel contesto delle questioni ecologiche. Un approccio ecocritico ispirato alla fenomenologia bachelardiana, come il lavoro di Jonathan Bate, sottolineerebbe la possibilità di sperimentare interconnessioni vitali tra gli individui e il loro ambiente attraverso i percorsi dell'immaginazione. Sugeriamo che un tale approccio potrebbe anche implicare lo studio di come la letteratura mette in scena il «dramma archetipico» della coscienza individuale in tensione con il sistema trans-individuale di interdipendenze di cui fa parte.

Parole chiave: Gaston Bachelard, ecologia, ecocriticismo, fenomenologia, letteratura, ambiente, ecologia

