

Lecture de Gaston Bachelard et sa Conscience de Soi

Norimichi Osakabe

1

Le public tient, semble-t-il, *L'Eau et les Rêves* comme une des plus belles œuvres de Bachelard. Cependant un critique de la revue "Tel Quel" conteste cette interprétation, ou plutôt les idées de notre auteur sur la lecture telles qu'elles apparaissent dans cet ouvrage. Bachelard tente, parmi les images de l'eau tirées des *Aventures d'Artur Gordon Pym*, de différencier celles qui se réfèrent au "sang", de celles qui se réfèrent au "lait". Or, ce critique déclare nettement que "le texte interdit lui-même, pour qui l'a lu, l'hypothèse du lait et donc que Bachelard, en supposant un choix entre le sang et le lait, prouve qu'il n'a pas lu¹⁾" Edgar Poe. Et il continue à dire qu' "au lieu de fuir à tout instant la page avec une proie isolée, lire, c'est plutôt, nous semble-t-il, découvrir toutes connexions d'un passage à l'ensemble du texte²⁾", ce qui est, selon lui, le fondement de la lecture. Celui qui n'en tient pas compte est, pense-t-il, un étrange lecteur.

Cette idée qu'il faut une loi dans l'acte de lire, n'est pas propre à ce critique, mais à quelques autres aussi qui considèrent Bachelard comme un lecteur bizarre. Quand on lit, le plus important est de s'attacher à chaque partie comparée au tout prioritaire par rapport aux passages pris séparément les uns des autres. Telle est, à notre avis, l'idée centrale des détracteurs des œuvres bachelardiennes depuis Blanchot, qui est le premier à avoir soulevé ce problème.³⁾ A cet égard, même ceux qui approuvent les voies ouvertes par Bachelard à la critique, ne le font qu'avec hésitation.⁴⁾

Nous nous proposerons tout d'abord de trouver les éléments qui le séparent essentiellement d'avec d'autres critiques, sur cette question de la lecture, et puis, de fonder, à partir de cela, sa méthode philosophique.

Ce qui nous intéresse le plus quand nous lisons ses écrits, c'est l'importance qu'il accorde à la fonction subjective dans sa façon de lire.⁵⁾ En effet, il ne peut lire, dans un esprit positif, les textes en suivant un jugement objectif. D'après lui, la contemplation

positive des scènes que les pages nous font connaître, au contraire, les rend si pauvres qu'il est difficile de ne pas cesser de les lire. Il n'a pas pour but d'examiner un roman, croyons-nous, mais de rêver profondément à l'aide de l'auteur, en sympathisant avec les images qui se dégagent de l'écrit considéré.

Nous ne sommes qu'un lecteur, qu'un liseur. Et nous passons des heures, des jours à lire d'une lente lecture les livres *ligne par ligne*, en résistant de notre mieux à l'entraînement des histoires (c'est-à-dire à la partie clairement consciente des livres) pour être bien sûr séjourner dans les images nouvelles, dans les images qui renouvellent les archétypes inconscients.⁶⁾

Je ne sais pas rêver sur un roman en suivant toute la ligne du récit. Dans de tels récits je trouve une telle énormité de devenir que je me repose en séjournant dans un site psychologique où je peux faire mienne une page en la rêvant.⁷⁾

Donc il "ne sait pas lire un livre objectivement, comme si un livre était un objet définitif⁸⁾" mais plutôt il essaie de rêver des mots que l'auteur a écrits, sans lire son intrigue. C'est pour cela qu'on lui a donné ce nom de "rêveur".

Main quel rêveur est-il? Qu'est-ce qu'il rêve exactement? Rêver la matière ne nous semble pas être l'objet direct et final de Bachelard. Or, il se sert de deux mots jusqu'à *l'Air et les Songes*: le rêve et la rêverie, mais par la suite, il ne retient que cette dernière expression dans le développement de ses idées.

le rêve de la nuit est un rêve sans rêveur. Au contraire, le rêveur de rêverie garde assez de conscience pour dire: c'est moi qui rêve la rêverie, c'est moi qui suis heureux de rêver ma rêverie.⁹⁾

Il s'agit donc du sujet qui rêve, de l'être d'un sujet en rêverie. Cela ne signifie pas que cette œuvre amorce un changement dans sa réflexion, mais plutôt un approfondissement de sa pensée sur l'état du sujet qui rêve. Un être n'est pas statique, sans mouvements, car il s'éveille finalement, dans sa conscience, avec l'imagination. Bien entendu notre philosophe l'appelle le devenir.

Avant toute action, l'homme a besoin de se dire à lui-même, dans le silence de son être, ce qu'il veut devenir; il a besoin de *se prouver* et de *se chanter* son propre devenir.¹⁰⁾

Il lui importe que ce devenir doive être prouvé dans son être même: c'est le problème de l'être du sujet, ou pour mieux dire, de son existence, mais non pas de ce qu'on veut devenir, ni de ce qu'on imagine, ni de ce qu'on rêve. D'un autre côté, sur la fin de sa vie, il insiste sur la supériorité de la rêverie, dans laquelle se trouve, comme nous l'avons dit, l'être du sujet, plutôt la substance de "je".

alors que le rêveur de rêve nocturne est une ombre qui a perdu son moi, le rêveur de rêverie, s'il est un peu philosophe, peut, au centre de son moi rêveur, formuler un cogito.¹¹⁾

Autrement dit, dans la rêverie nous nous regardons, et dans notre propre devenir nous tournons, chacun à notre façon, le regard sur nous-mêmes. Ceci nous amène à une des caractéristiques de la lecture bachelardienne : la conscience de soi. C'est ainsi qu'il tend à se voir en lisant le texte, sans lire le long de celui-ci, et que, même s'il en suit l'intrigue ligne par ligne, il y cherche un site qui n'existe réellement que dans son intérieur psychique.

Nous ne savons dire des vers que dans une parole intérieure. Nous ne sommes décidément qu'un adepte de la lecture solitaire.¹²⁾

Lire un livre, surtout pour lui, c'est se connaître, au lieu de connaître directement ce monde et cette pensée que l'auteur a mis en écrits. Une fois que nous comprenons comme conscience de soi, tout ce qu'il y a, en lecture, de plus essentiel chez Bachelard, lorsqu'il disait que "la lecture du livre est comme un élargissement de l'être" et que "la lecture du livre est un approfondissement d'être¹³⁾", cet être en soi n'est pas saisi comme être en général, mais comme être personnel, bref, comme existence. Il nous paraît que, ce qui manque à ceux qui attachent trop d'importance à l'ensemble d'une œuvre, c'est la conscience de soi.

2

Nous allons tenter maintenant de déterminer, sous forme concrète, dans l'esprit de Bachelard, le rôle de sa conscience de soi, par laquelle, du moins, nous éclairerons peut-être la moitié de son existence telle qu'elle se trouve projetée par son moi.¹⁴⁾

C'est grâce au retentissement de l'image poétique qu'à peine commence-t-il à lire qu'il se projète dans la rêverie. Ce retentissement fait échapper à la causalité l'image poétique qui "prend tout de suite racine en moi¹⁵⁾". C'est pourquoi il se ramène à un approfondissement de sa propre existence. Notre philosophe explique alors pourquoi il peut retentir en image poétique d'un poète différent de lui.

les «pères racontés» n'ont rien de commun avec notre père—rien de commun, sinon dans les grands récits de poète, *la profondeur d'un archétype*.¹⁶⁾

Nous avons toujours, pense-t-il, en psychisme, un archétype qui se trouve à la même profondeur chez tous les hommes, et qui est donc, en quelque manière, le point commun entre le poète qui a écrit les poèmes et le lecteur qui les a lus. Grâce à lui, on peut

être au-dessus de soi-même, bien qu'on trempe par sa rêverie en soi-même. En d'autres termes, "l'acte de lire (...) implique la coïncidence de deux consciences : celle d'un lecteur et celle d'un auteur¹⁷⁾", ce qui n'est possible et significatif qu'à cause de l'effet de l'archétype.

Or, l'image poétique de l'auteur dans laquelle Bachelard résonne en lisant, est le plus souvent celle de la matière. Mais évidemment, il n'étudie pas du tout la matière et ne rêve pas en limitant son objet à elle-même. Par exemple, quand il rêve, le long d'une longue page de Melville, sur la pâte, elle lui serre la main et il est pour cela heureux; enfin la rêverie de la pâte met "un pré sur la mer" et monte au niveau d'un univers.¹⁸⁾ Une telle rêverie n'est plus celle de la matière, mais celle du monde et de l'univers. Quand l'homme habite dans une nouvelle maison, les souvenirs de l'ancienne demeure se réveillent spontanément en lui, et il va au pays d'un passé, finalement de l'enfance immobile où le vrai bien-être habite.¹⁹⁾ C'est que la rêverie de la maison s'étend jusqu'au monde heureux de l'enfance.

L'objet de rêver n'est plus donc immédiatement une matière, mais le monde et l'univers qu'elle montre, et qui se sont insensiblement cachés chez le rêveur. L'homme qui rêve la rêverie et le monde de sa rêverie

sont sur le même plan d'être ; s'il faut lier l'être de l'homme à l'être du monde, le *cogito* de la rêverie s'énoncera ainsi : je rêve le monde, donc le monde existe comme je le rêve.²⁰⁾

Il nous semble que ce monde intérieur est plus réel que la réalité, monde qui surgit des images engendrées par notre passé et qui s'accompagne, pour ainsi dire, de l'adjectif possessif. Ce qu'un élément de feu révèle, par exemple, en notre auteur, ce sont les jours où, devant l'âtre dans lequel, quand il était malade, son père faisait du feu, un médecin lui donnait du sirop de tolu, aux chauds arômes qu'il léchait par la cuiller, le feu brillant dans l'âtre.²¹⁾ "Rêver le monde, c'est donc se rêver²²⁾". Cette parole exprime laconiquement et correctement les caractères de sa conscience de soi en lecture. Nous ne rêvons rien du propre monde du poète, qui, non plus, n'exprime rien de notre monde. Mais le poète met, par la vertu de la profondeur de l'archétype, en nous-mêmes une chose à laquelle il n'a jamais pensé.

Dans nos rêveries vers l'enfance, tous les archétypes qui lient l'homme au monde, qui donnent un accord poétique de l'homme et de l'univers, tous ces archétypes sont, en quelque manière, revivifiés.²³⁾

Les choses infinies dans ce monde comme air, terre, feu et eau ne trouvent leur forme que dans nos univers profonds. En d'autres mots, nous ne pouvons être les substances

que si nous sommes dans nos mondes.

3

Telle est la fonction de la conscience de soi chez Bachelard, par laquelle, au moins, nous pourrions déterminer dans ses grandes lignes sa position méthodologique. Or on peut penser au fait que, au premier abord, notre philosophe s'est joint tout de suite à l'école de Husserl, quand il a choisi la méthode phénoménologique dans *La Poétique de l'Espace*. Mais ce n'est pas exact, croyons-nous, si l'on examine ses écrits plus attentivement.

En effet, lorsqu'il est dans sa rêverie en lisant par l'image poétique qui s'est échappée, comme nous l'avons déjà dit, du règne de la causalité, cette image est, pour ainsi dire, sous forme de mise en parenthèse. Bref, elle feint de tomber sous l'épokhé (*ἐποχή*) de la connaissance. Mais notre philosophe va assimiler seulement ce qui retentit en lui-même, retentissement analysé tel qu'il est. Il va sans dire qu'il est presque comme résonance de son moi. Au contraire, Husserl va mettre toutes les choses en question.

l'ensemble du monde, la nature physique et psychique, finalement aussi mon propre moi «humain», avec toutes les sciences qui se rapportent à ces objectivités, sont à marquer de l'indice du *problématique*.²⁴⁾

Même le moi est ici un objet de la critique de la connaissance. Il ne faut pas tenter de comprendre le moi tel qu'il est, et tous les phénomènes du moi. Le psychisme doit être, plutôt par la voie de la réduction phénoménologique, un phénomène pur, ce qui est, en un mot, le principe de la loi de l'épokhé. Naturellement si l'on met le moi et le monde en parenthèses, par une vue réflexive dirigée simplement sur le moi, se présente un phénomène pur sous la forme de "la perception appréhendée comme sa perception". A ce moment-là, on tend souvent à poser le moi au sens empirique et dire qu'il a son phénomène, mais non plus comme phénomène pur. Une telle attitude est appelée "la manière naturelle" par Husserl.

Si je dirige mon regard, en homme qui pense de manière naturelle, sur la perception que je suis en train de vivre, alors je l'appréhende aussitôt et presque inévitable (c'est là un fait) en rapport avec mon moi.²⁵⁾

Bachelard, lui, s'efforce, par la voie de sa conscience de soi, à lire le texte en rapport avec son moi, dont la fonction rend heureuses, les maisons dans les souvenirs, les mains qui pétrissent de la pâte et surtout son enfance. C'est probablement ce qu'on peut appeler

la manière naturelle.

Nul doute que ce qui sépare nos deux philosophes ne vienne du concept de conscience, qui, chez Bachelard, est toujours précédée de l'adjectif possessif, à cause de l'affirmation de son moi, mais, qui prend, chez Husserl, un C majuscule. En effet, bien loin que ce philosophe allemand ne prenne pas conscience du moi, si ce moi exerce la moindre influence sur la conscience, elle n'est pas même le donné absolu de la critique de la connaissance. Elle ne devient pure que seulement après la réduction phénoménologique. Donc sa conscience de soi et Conscience, telle est l'origine de cette divergence.

C'est ainsi non seulement le point de départ deux phénoménologies différentes (nous croyons que la manière naturelle bachelardienne est tout de même une phénoménologie à cause de la science sur la conscience), mais cela explique encore leurs divergences à propos du concept du temps.

Husserl essaie de saisir, en principe, le temps par le présent, parce que la fonction de Conscience est toujours présente. Même quant au souvenir qui est un passé parfait, il prétend qu'il ne se compose que du présent, puisqu'on s'en souvient seulement en présent actuel. C'est donc la ou les perceptions du présent antérieur, qui ne sont pas, selon lui, comme point, mais comme durée grâce à la rétention et à la protention. Cette relation au présent actuel est la plus caractéristique du souvenir.²⁶⁾ Or, nous voulons examiner cette fois ce présent de tout près.

(Le son) commence et il cesse, et toute l'unité de sa durée, l'unité de tout le processus dans lequel il commence et finit, «tombe» après sa fin dans le passé toujours plus lointain. Dans cette retombée, je le «retiens» encore, je l'ai dans une «rétention».²⁷⁾

Le son est seulement le donné dont nous avons conscience comme présent, et donc le seul son ne dure pas. A la fin du son final, nous avons conscience de cette durée comme d'une durée écoulée. A ce moment-là, pendant toute cette conscience, nous avons conscience d'un seul son en tant que son qui dure maintenant. Et pour le moment nous en avons encore conscience dans la rétention.

Cette phénoménologie est, pour ainsi dire, une science dans laquelle on réfléchit sur la conscience même et qui la décrit. Cependant, on ne peut pas réfléchir sur cette conscience telle qu'on est en train de la saisir. On ne peut le faire que dans la mesure où elle est passée du présent au passé, plutôt que dans toute l'extension de la durée en tant que durée écoulée. Après être passée, la conscience est saisie dans la rétention.

Dans la perception, il y a une autre fonction du temps que celle de la rétention. La perception passe, selon Husserl, du maintenant au maintenant et va à la rencontre du

temps suivant par un regard anticipé. Dans le passage du maintenant au nouveau maintenant, dans ce qu'il appelle la protention, elle est saisie. La protention a cette intention qui vise au futur et qui renverse la rétention visant au passé. Elle est en relation étroite avec la rétention, parce que, par la dernière, le flux de conscience est saisi comme durée, et un instant dans cette durée est anticipé. Donc le futur auquel la protention vise, veut dire tout au plus un maintenant anticipé. Autrement dit elle vise également au présent. "Le flux déterminé se déroule sans cesse à nouveau, le maintenant actuel sombre et passe dans un nouveau maintenant²⁸⁾".

En résumé, le temps chez Husserl est celui qui a été réfléchi, et qui s'est donc écoulé vers le passé. Même dans la protention, ce qui est anticipé, n'est que le maintenant. On ne pourrait pas, par l'acte de réfléchir, prévoir la conscience du futur.

Bachelard, lui, a tout d'abord défini le temps comme instant, et puis sa durée comme unité régulière des instants sans durée.²⁹⁾ Or, cette durée du temps "est, non plus une donnée, mais une œuvre"³⁰⁾ que crée notre vie pleine, c'est-à-dire le moi profond, riche et réel. Comme le temps est généralement sous la forme du continu que notre philosophe a nommé la durée qu'il faut créer avec le moi, nous devons examiner ici le pouvoir de la conscience de soi.

Concrètement, quel concept Bachelard a-t-il du temps? Ce qui crée une œuvre dans le temps, à son avis, c'est notre passé tout entier et donc l'originalité de notre moi. Elle s'exprime en souvenirs qui viennent de l'origine du moi. Ainsi la durée est une œuvre de notre souvenir, qui est pourtant un acte difficile et qui n'est pas disponible. Et la durée n'est donc rien d'autre que celle de notre cœur. En effet nous faisons durer le temps par notre conscience. Cela nous prouve que Bachelard considère l'être humain comme existence temporelle.

Bien que le souvenir du passé crée une durée, ce souvenir "ne s'enseigne pas sans un appui dialectique sur le présent; on ne peut faire revivre le passé qu'en l'enchaînant à un thème affectif nécessairement³¹⁾".

Mais pour Bachelard, le présent en soi ne signifie rien, à part une fonction qui replace le souvenir dans un milieu du présent, comme événement réel. Dans le temps, il doit y avoir plutôt "une détermination du présent par un avenir qui n'est point tout proche³²⁾". Cet acte dans le présent est donc celui qui s'effectue sur l'avenir. Si un homme est comme être temporel, nous trouvons naturel que ses conduites ne soient possibles qu'en se donnant un avenir qui est, en quelque sorte, le point de départ et qui enferme une possibilité pour le temps.

On peut donc émettre la proposition suivante : le temps s'écoule d'abord du passé au

présent, et puis du présent à l'avenir, pour l'être humain qui a un moi riche et qui en a conscience. En un mot, c'est le contre-courant du temps. Donc nous pourrions dire que le temps de Husserl est celui qui vient de s'écouler vers le passé, comme on le dit souvent, tandis que, pour Bachelard, c'est celui qui se dirige vers l'avenir. Comme le temps a étroitement rapport avec l'homme vécu du temps, ces deux temps viennent par conséquent, nous semble-t-il, de la différence des concepts de conscience chez les deux philosophes.

4

La méthode de Bachelard, surtout au point de vue de la conscience de soi, serait plus voisine, à notre avis, de la phénoménologie de Hegel que celle de Husserl.³³⁾ Ce qui nous intéresse le plus en Hegel, c'est que la phénoménologie de l'esprit exprime un développement des étapes de l'esprit conscient de soi-même.³⁴⁾ "En termes modernes c'est l'être même de la vie et l'être de la conscience de soi que Hegel s'efforce de penser³⁵⁾".

Mais cet esprit indique celui de l'Absolu ainsi que celui de l'individu dans l'étendue de l'histoire universelle et du monde. Et c'est par l'esprit que se développe le système du concept qui englobe toutes les choses et que l'Absolu essaie de se montrer, dans les consciences individuelles, à travers toute histoire. Nous n'avons pourtant aucunement l'intention de dire que cet esprit est indépendant de celui de l'individu. Bien que nous soyons des êtres finis, il y a l'esprit de l'Absolu infini dans le développement de "soi-même" de nos êtres. Le développement d'après lui se réalise en trois étapes.

D'abord, c'est l'étape en soi où l'on ne peut se rendre compte d'une quelconque contradiction se renfermant tacitement en soi-même. Puis, l'étape pour soi où l'on la connaît grâce à la conscience de soi. Donc c'est l'étape consciente. Au contraire, généralement, "cet en soi est l'universalité abstraite³⁶⁾" à cause du manque de la conscience de soi.

Si l'embryon est bien *en soi homme*, il ne l'est pas cependant *pour soi*; pour soi il l'est seulement comme raison cultivée et développée qui s'est *faite* elle-même ce qu'elle est *en soi*.³⁷⁾

Autrement dit, l'homme en soi et l'homme pour soi se trouveraient formellement dans la même situation, la différence étant seulement que l'un en a conscience et l'autre pas. Enfin, l'étape en soi et pour soi où l'on unifie les deux premières tout en les niant. D'une part, ce qui est en soi, c'est, dans la conscience, l'être qui est pour soi, c'est-à-dire l'être-autre, parce que l'objet est l'être soi-même, d'autre part, ce qui est en dehors de l'être

en même temps qu'il reste en soi-même, c'est ainsi l'être en soi et pour soi, qui veut dire la pure reconnaissance de soi-même dans l'être-autre absolu. En fin de compte, cette dialectique est une voie du développement de la conscience de soi. Or, nous voyons, chez Bachelard, à peu près le même développement dans son concept du temps.

Tout d'abord le temps est l'instant, comme nous l'avons déjà remarqué. Mais c'est, pour ainsi dire, l'être en soi, parce que l'instant ne signifie rien et qu'il n'est qu'une thèse. Et puis, il faut lui donner une réalité en nous-mêmes. C'est par cela qu'il se relie et est déterminé, et qu'il est un objet de notre conscience.

Il faut se donner *l'alternative temporelle* qui s'analyse par ces deux constatations : ou bien en cet instant, il ne se passe rien, ou bien en cet instant il se passe quelque chose.³⁸⁾

Généralement, l'instant même est, en quelque sorte, l'universalité abstraite, et dans le cas où nous en aurions conscience comme notre instant, ce serait le néant qui est l'être pour soi. A l'état conscient du temps, l'instant est le néant. Par conséquent, bien que négatif (ce qui est pour soi chez Hegel s'exprime souvent comme négation), le néant "est en nous-mêmes, éparpillé le long de notre durée, brisant à chaque instant notre amour, notre foi, notre volonté, notre passé³⁹⁾". Enfin ce qui est en soi et pour soi, est nécessairement la durée que Bachelard égale à l'unité de l'être profond, durée qui nie l'instant et le néant et qui est à la fois une synthèse de tous les deux. C'est ainsi que cette théorie du temps suit, nous paraît-il, dans ses grandes lignes la dialectique du philosophe allemand.

Il s'agit, dans une telle dialectique, de saisir le sens de la substance comme sujet avec l'abstraction et la réflexion de la conscience de soi, et c'est pourquoi on se sait développé comme esprit, puisque la forme la plus pure du sujet est, selon Hegel, l'esprit. C'est un effet de la pure connaissance de soi-même. Cette dialectique est, tout compte fait, celle de la connaissance sur laquelle agit la conscience de soi. "En fait la conscience de soi est la réflexion sortant de l'être du monde sensible et du monde perçu ; la conscience de soi est essentiellement ce retour en soi-même à partir de *l'être-autre*⁴⁰⁾". Après ce retour en soi-même, "on conçoit que l'être est pensée⁴¹⁾".

Au contraire, du fait que la conscience de soi retourne, dans la dialectique bachelardienne, en elle-même, elle va créer la vie qui signifie que l'être est heureux. Cette conscience a donc rapport avec l'acte de vivre. C'est ici que nous voyons diverger les deux philosophes. La dialectique de Hegel se dirige vers l'esprit, par lequel l'être est déterminé comme pensée. Par conséquent, elle se situe seulement dans une théorie de la connaissance. Mais on peut dire que la dialectique de Bachelard, elle est une œuvre du psychisme ou

de la profondeur du cœur, et donc elle est une dialectique de la manière d'exister, mais non pas de la forme de l'être. C'est pourquoi cet être que nous pensons appeler "l'être-existence", est déterminé comme bonheur. Donc quant à cette question, notre philosophe ne serait pas, nous semble-t-il, idéaliste, mais existentialiste.

Cependant, il n'est pas existentialiste dans le sens qu'on accorde habituellement à ce mot. Avant tout, son existence est heureuse sans être jetée dans le monde et livrée à l'inhumanité du monde, à sa négativité.⁴²⁾

Comment dire, devant toutes les offrandes que le Monde offre à l'homme, que l'homme est rejeté du Monde et d'abord jeté dans le Monde?⁴³⁾

Le monde n'est pas ici la négation de l'humain. Pour Bachelard, il est, au contraire, l'origine du bonheur. Au moment où il se trouve ainsi dans le monde, il se met aussi en plein bonheur. Cependant, nous pourrions dire qu'il est, pour ainsi dire, le disciple d'une sorte d'existentialisme, par lequel il n'étudie pas les relations entre l'existence et le monde, mais l'être humain tel qu'il devrait être, sans le définir comme existence jetée dans le monde.

Si nous devons chercher un penseur qui réfléchisse sur la manière de l'existence comme Bachelard en acceptant le monde et l'être-existence, il n'y aurait personne d'autre, que Kierkegaard, surtout avec le *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*.

On a absolument rapport avec l'accomplissement ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$) absolu, et on a relativement rapport avec les accomplissements relatifs.⁴⁴⁾

Telle est l'idée centrale de ce penseur danois sur l'existence, qui était originellement, dans ce livre, le mot-clé de cette attitude. "Personne ne comprend cet accomplissement absolu excepté qu'on le comprend volontairement par soi-même" et en plus, "cet accomplissement absolu n'existe que dans le moment où l'on a absolument son rapport. Et en ce cas-là, l'existant a son rapport comme «une béatitude éternelle»". Il s'agit ici de la relation entre soi-même et l'accomplissement absolu, pour mieux dire, entre le devenir de soi et le domaine d'une béatitude éternelle qui certainement n'est pas extérieure. Elle se trouve, croyons-nous, dans la manière d'existence, comme le monde de l'enfance chez Bachelard. Si cet accomplissement signifie un domaine intérieur propre à soi-même et s'il n'est pas comme la société avec laquelle Kierkegaard discutait tout seul désespérément plus tard, l'existence n'est pas définie comme celle qui est jetée dans le monde.

Il nous paraît que cet existentialiste qui s'est entièrement détourné de la société et des événements du monde extérieur et qui a tourné ses yeux vers son intérieur, ressemble à notre philosophe, au point de vue de "l'homme au singulier". Il n'y a, chez l'homme intérieur au singulier, que son être et son monde avec lequel son être est en rapport. Or, l'accomplissement absolu veut dire, d'une manière concrète, une réalisation directe de soi vers la béatitude divine. En un mot, l'homme au singulier a un rapport étroit avec Dieu sans aucune "médiation". Il va conquérir, par l'acte existentiel, ses félicités parfaites. Aussi, le point essentiel que ce penseur a posé "existentiellement", n'est pas l'analyse d'angoisses et de désespoirs, non plus qu'est le christianisme, mais comment on est chrétien.

Mais chez notre philosophe, il n'y aurait pas Dieu, du moins, comme être à sa portée. Sa réalisation de soi le regarde tout d'abord sous la forme du monde, au lieu de Dieu. Il dit que dans la pensée de Kierkegaard,

l'homme au singulier n'a pas d'autre rapport essentiel que son rapport avec Dieu, On n'arrive pas à Dieu en évitant le Monde. En nous, c'est tout l'Univers que nous devons tendre vers Dieu, offrir activement à Dieu.⁴⁵⁾

De même que ce grand auteur danois va rechercher une béatitude éternelle, par son rapport existentiel qu'il a absolument avec l'accomplissement absolu, de même notre philosophe va rechercher le bonheur plongé dans son propre monde, par l'acte de rêver. Et donc ce qui l'intéresse, ce n'est pas le problème du concept de bonheur, mais comment on rêve pour être heureux et comment on lit pour rêver la rêverie. Pour l'homme intérieur au singulier sans Dieu, il ne faut pas de religion vers Dieu en vue de son existence, mais le dialogue que permet la lecture avec ses disparus, avec son double.⁴⁶⁾

De même que celui qui a perdu Dieu, chez Kierkegaard, vit dans l'angoisse et s'abandonne au désespoir, de même chez Bachelard, la mélancolie et la solitude accompagnent toujours l'homme au singulier comme son ombre. Aussi on peut dire que l'homme présente deux côtés dans son existence.⁴⁷⁾ Nous voyons ici la figure du philosophe qui rêve à la solitude, ce qui est, semble-t-il, un des thèmes majeurs de sa rêverie.

En résumé, avec *le Concept d'angoisse* et avec *le Traité du Désespoir*, ce penseur insiste sur l'être humain lamentable sans foi, et avec *la Poétique de la Rêverie*, notre philosophe sur l'être humain heureux livré à la rêverie. Quoique leur expression sur l'être soit différente, ce qui les rapproche serait une manière d'être. D'une part l'existence a rapport avec Dieu, d'autre part avec le monde. Si nous appelons la pensée de Kierkegaard l'existentialisme pessimiste, celle de notre philosophe sera l'existentialisme optimiste et propre à lui-même par suite d'une réflexion à travers la conscience de soi.

- 1) *Les Chemins actuels de la Critique*, 10/18, 1968, p. 326.
- 2) *Ibid.*, p. 319.
- 3) Blanchot, *Vaste comme la Nuit*, La N.R.F., avril, 1959. Il dit que "rien...de plus glorieux dans le poème que l'image, puisqu'elle est son secret" (p. 692), donc "elle surgit dans le langage comme le surgissement soudain du langage" (p. 688). S'il en est ainsi, même si une image brillait dans le poème, ce serait seulement "le tremblement de l'image" (p. 695), mais non pas du poème. Selon lui, "l'image est une énigme" (p. 694), et elle n'a aucun rapport avec l'ensemble du poème.
- 4) Voir, par exemple, l'exposé d'Hélène Tuzet, *Les Chemins actuels de la Critique*, p. 310. "Une autre méconnaissance serait grave, si Bachelard se donnait pour un critique littéraire: c'est celle de l'œuvre organique et de sa genèse. Il ne semble avoir jamais pensé que la structure d'une œuvre puisse être *premières* et commander la naissance, l'affleurement des images".
- 5) Bachelard, *L'Eau et les Rêves*, José Corti, 1979, p. 70. "Mais on peut aussi lire de telles pages en essayant de sympathiser avec la rêverie créatrice, en essayant de pénétrer jusqu'au noyau onirique de la création littéraire... Alors ces descriptions rendues à leur *fonction subjective*, dégagées du réalisme statique, donnent une autre vision du monde".
- 6) Bachelard, *La Terre et les Rêveries de la Volonté*, José Corti, 1980, p. 6.
- 7) Bachelard, *La Poétique de la Rêverie*, P.U.F., 1974, pp. 64-65.
- 8) *Ibid.*, p. 65.
- 9) *Ibid.*, p. 20.
- 10) Bachelard, *L'Air et les Songes*, José Corti, 1968, p. 278.
- 11) *La Poétique de la Rêverie*, p. 129.
- 12) *Ibid.*, p. 45.
- 13) *Ibid.*, p. 77.
- 14) Notre étude porte sur la lecture chez Bachelard, et, partant d'elle, sur sa position méthodologique et philosophique à travers les rêveries. Mais à son avis, il y a deux lectures : celle qui se ramène en *Animus* et celle qui se ramène en *Anima*. Et le sujet qui rêve en lui-même appartient à son *Anima*. C'est ainsi que cette thèse n'indique pas toujours la pensée bachelardienne toute entière. Bieu qu'imparfaite, notre étude, croyons-nous, s'en rapproche, parce que, entre le concept et l'image, il n'y a pas de synthèse comme il l'a dit. Si notre argument n'était pas juste, ses œuvres sur les rêveries ne le seraient pas non plus, pour même raison.
- 15) Bachelard, *La Poétique de l'Espace*, P.U.F., 1970, p. 2.
- 16) *La Poétique de la Rêverie*, p. 108.
- 17) Georges Poulet, *La Conscience critique*, José Corti, 1971, p. 9.
- 18) *La Terre et les Rêveries de la Volonté*, chapitre III, IV.
- 19) *La Poétique de l'Espace*, chapitre premier.
- 20) *La Poétique de la Rêverie*, p. 136.
- 21) Bachelard, *La Psychanalyse du Feu*, Gallimard, 1972, chapitre premier.
- 22) *La Conscience critique*, p. 209.
- 23) *La Poétique de la Rêverie*, p. 107.
- 24) Edmund Husserl, *L'Idée de la Phénoménologie*, trad. par A. Lowit, P.U.F., 1978, p. 52.
- 25) *Ibid.*, p. 68.

- 26) Husserl, *Leçons pour une Phénoménologie de la Conscience intime du Temps*, trad. par Dussort, P. U. F., 1964, Voir supplément III.
- 27) Ibid., p. 37.
- 28) Ibid., p. 140.
- 29) Bachelard, *L'Intuition de l'Instant* Gonthier, 1971, p. 68.
- 30) Bachelard, *La Dialectique de la Durée*, P. U. F., 1972, p. 77.
- 31) Ibid., p. 33.
- 32) Ibid., p. 78.
- 33) Voir *l'Imagination symbolique* de Gilbert Durand, P. U. F., 1976. Pour cet auteur, Bachelard est "plus près de Hegel qui définit la phénoménologie comme «science de l'expérience de la conscience»" (p. 76). Nous insistons également sur le fait que la conscience dont notre philosophe parle, est clairement teintée d'empirisme comme chez Hegel et que celle de Husserl s'en degage complètement et est, sous la forme la plus pure, absolue hors de toute expérience.
- 34) Notre texte n'est pas "la phénoménologie de l'esprit" dans l'esprit subjectif de la philosophie d'esprit qui est la troisième partie de *La Petite Logique*, mais sa première œuvre principale qui s'appelle *La Phénoménologie de l'Esprit* (trad. par Jean Hyppolite, Aubier Montaigne), dans laquelle il nous paraît que ce philosophe exprime, bien que façon obscure, les pensées fondamentales de sa philosophie.
- 35) Jean Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier Montaigne, 1970, p. 142.
- 36) Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, p. 18.
- 37) Ibid., p. 20.
- 38) *La Dialectique de la Durée*, p. 25.
- 39) Ibid., p. 29.
- 40) *La Phénoménologie de l'Esprit*, p. 146.
- 41) Ibid., p. 47.
- 42) *La Poétique de la Rêverie*, p. 12.
- 43) Ibid., p. 153.
- 44) Nous avons cherché en vain le *Post-scriptum* traduit en français. Aussi nous avons traduit en français toutes les citations. Bien que nous n'ayons pu donc en indiquer les pages, elles proviennent toutes de la deuxième partie de ce livre.
- 45) Bachelard, la préface de *Je et Tu* de Martin Buber, Aubier Montaigne, 1969, pp. 14-15.
- 46) *La Poétique de la Rêverie*, p. 68. "la rêverie en transportant le rêveur dans un autre monde fait du rêveur un autre que lui-même. Et cependant cet autre est encore lui-même, le double de lui-même".
- 47) Ibid., p. 112. "l'enfance désœuvrée, l'enfance qui, en s'ennuyant, connaît le tissu *uni* de la vie. Dans la rêverie teintée de mélancolie, c'est en ce tissu que le rêveur connaît l'existentialisme de la vie tranquille".