

Direzione:

Valeria Chiore, Giulio Raio

Comitato Scientifico:

Francesca Bonicalzi, Marly Bulcão, Jean Libis,
Maryvonne Perrot, Gaspare Polizzi, Jean-Luc Pouliquen,
Carlo Vinti, Jean-Jacques Wunenburger

*Questa pubblicazione è stata stampata con il contributo
dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"
Dipartimento di Filosofia e Politica*

CONTATTI

bachelardiana - Viale Gramsci, 24 - 80122 NAPOLI - ITALIA
Tel.: +39. 081. 668726
v.chiore@lasezioneaurea.com
graio@unior.it

Copyright © 2013, il nuovo melangolo s.r.l.

Genova, via di Porta Soprana 3-1

www.ilmelangolo.com

ISBN 978-88-7018-

Grafica, impaginazione e impianti: Type&Editing - Genova

Stampa: Microart's - Recco (Genova)

Finito di stampare nel mese di ????? 2013

bachelardiana

Bachelard/Actualisation



FABIO D'ANDREA

UN POSTO NEL MONDO. CONSIDERAZIONI IMMAGINALI
SUL PROBLEMA AMBIENTALE

Ogni riduzione comporta un prezzo. Per quanto inevitabile, stante lo scarto tra le capacità cognitive umane e la weberiana “infinità priva di senso del divenire del mondo”, essa de-forma il reale sottraendone dimensioni la cui eclissi non è priva di conseguenze. La consapevolezza di ciò dovrebbe accompagnare ogni sapere e renderlo sensibile a campanelli d'allarme più o meno espliciti; cosa che però spesso non avviene, tanto da spingere Morin ad affermare: “La semplificazione è necessaria, ma dev'essere relativizzata. Accetto cioè la riduzione cosciente del suo essere riduzione e non la riduzione arrogante che crede di possedere la verità semplice, dietro l'apparente molteplicità e complessità delle cose”¹. La cultura occidentale contemporanea rientra a buon titolo nel secondo caso. La pratica della semplificazione, di grande efficacia lungo la modernità, si è ormai tinta del “tono di naturalità” che Jedlowski attribuisce al senso comune², divenendo così invisibile: “Tipico del senso comune è in ogni caso che, nel momento in cui esso avvolge determinati contenuti, questi vengono sottratti al dubbio. Con ciò, questi stessi contenuti diventano ‘invisibili’ ”³.

Sopraggiungono tuttavia avvenimenti che riportano alla luce ciò che era stato occultato. Non che se ne conquistò, *sic et simpliciter*, una comprensione chiara; si tratta piuttosto di un'incapacità di ricostruire l'ovvio che dà un senso di vertigine e spinge verso il dubbio fondativo, la riscoperta del vasto continente rimosso dalla consapevolezza diffusa. Come le anomalie di Kuhn⁴, crepe sempre più vistose incrinano l'armatura della realtà e costringono a una sua ridefinizione. Credo che questo stia avvenendo oggi, con l'esaurimento del paradigma economicista in cui si è trasformato l'individualismo moderno negli ultimi decenni: la realtà fuori dai quadri di costrizione/compressione sta presentando il conto, che rischia di essere piuttosto salato. Tra i tanti nodi che arrivano al pettine, uno in particolare richiede un'attenzione e una sensibilità delle quali non sembriamo capaci: il problema ambientale.

Finora la questione si è trattata senza alcuna percezione della sua unicità, un'emergenza tra le tante cui dedicare cure e risorse residuali rispetto ad altre ben

¹ MORIN E., *Introduction à la pensée complexe*, Paris, ESF, 1990, pp. 134-135.

² Cfr. JEDLOWSKI P., *Il sapere dell'esperienza*, Milano, Il Saggiatore, 1994, pp. 34-49.

³ *Ivi*, p. 56.

⁴ KUHN T., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, ed. or. 1962, Torino, Einaudi, 1978.

più pressanti, in primis l'infinita crescita economica. La semplificazione opera così, senza andare troppo per il sottile: il reale è sottomesso a un computo universale di profitti e perdite, da calcolare quasi nell'immediato, senza attenzione a prospettive di medio-lungo periodo; un computo inadeguato ad apprezzare le immense differenze tra le cose del mondo e soprattutto tra le cose e il mondo, come nota limpidamente Fink: "Non si può pensare al rapporto tra uomo e mondo misurandolo secondo il rapporto esistente tra due cose, due enti. Le relazioni che conosciamo e che sono chiare per noi nella loro struttura sono relazioni fra cose nel mondo"⁵.

Sono convinto della necessità di imparare a pensare questa differenza cruciale, per poter comprendere in una prospettiva diversa il tema dell'ambiente e derivarne politiche e comportamenti appropriati. In larga misura l'esito apparentemente suicida delle iniziative internazionali che hanno tentato di affrontare il problema può essere attribuito alla confusione tra piani di rilevanza appena menzionata, all'ottundimento della sensibilità intellettuale che secoli di pratica brutale della riduzione hanno causato. Con una certa attenzione, tuttavia, sembra possibile cogliere i segni di un'inversione di tendenza: dal diffondersi *bottom-up* di una consapevolezza ecologica allo scrivere e agire di figure rilevanti nel panorama culturale. Perché questo processo si faccia prassi occorrono anche nuove fondamenta teoriche, gli strumenti di comprensione dell'uomo e del suo posto nel mondo. Vorrei suggerire alcune riflessioni in proposito ragionando dell'autorappresentazione dell'uomo occidentale e della portata immaginale del suo fare, in particolare per quanto riguarda il suo rapporto con la natura.

Ho pensato di affrontare la questione in questa sede, perché Gaston Bachelard è uno degli autori in cui il dilemma sulle modalità e gli oggetti del pensiero si dà alla nostra attenzione con evidenza tragica. Il suo percorso intellettuale disegna due traiettorie di grandissimo interesse che sembrano tuttavia non toccarsi mai, appartenere quasi a due persone diverse: da una parte lo scienziato rigoroso, dall'altra il lettore di poesia visionario e intimista. Da una parte l'astrazione della ragion pura, dall'altra l'intuizione materica di una simbologia elementale: i due volti di una cultura irretita nelle trame schizomorfe del Regime Diurno⁶, ma incapace di rinunciare a una parte di se stessa, una parte bella, incantevole senza la quale la vita è meno degna di essere vissuta. Bachelard ha incarnato questa oscillazione senza trovare un equilibrio, mantenendo separati i cammini, ma il suo allievo Durand ne ha visto la caratteristica contraddittoria, riconoscendovi la tensione costitutiva che ci rende umani. Proprio l'incontro tra le intimazioni durandiane e il portato delle neuroscienze permette di arricchire e sfumare il modo in cui l'uomo occidentale moderno pensa se stesso, restituendo dignità alla metà del cielo che il razionalismo ha oscurato e consentendo di riconoscerne l'operare nei processi che oggi concorrono a dar forma al mondo in cui viviamo: sebbene infatti la ragione astratta racconti e si racconti di essere la sola protagonista di ciò che è accaduto negli ultimi secoli, evidenze

⁵ FINK E., *Il gioco come simbolo del mondo*, ed. or. 1960, Firenze, Hopeful Monster, 1991, p. 21.

⁶ Cfr. DURAND G., *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, ed. or. 1963, Bari, Dedalo, 1991, pp. 179-190.

empiriche e analisi immaginali dicono altro; parlano di un costante *andirivieni* tra i suoi indirizzi e suggestioni provenienti da altri livelli di consapevolezza, di un “tragitto antropologico, cioè l’incessante scambio che esiste al livello dell’immaginario tra le pulsioni soggettive e assimilatrici e le intimazioni oggettive provenienti dall’ambiente cosmico e sociale”⁷. Durand riconosce il suo debito verso Bachelard per la formulazione di questa teoria, in particolare per *L’air et les songes*⁸, ed ecco perciò che ci si trova, con questi ragionamenti, nel solco dell’eredità del grande filosofo.

Il saggio si articola in due parti: la prima mira a tratteggiare il costo di quello che Damasio ha definito *L’errore di Cartesio*⁹, argomentando a favore di una visione multidimensionale dell’uomo; la seconda descrive il tragitto tra ragione e immaginale che ha portato all’interpretazione corrente della natura attraverso lo studio dell’evoluzione del giardino.

Per una concezione non cartesiana dell’uomo

Da filosofo dilettante capita di far uso di autori e pensieri in modo poco sistematico, concentrandosi sulle conseguenze di questi pensieri, cioè la loro influenza più o meno intenzionale sulla costruzione dei quadri di rappresentazione con i quali si dà una forma alla realtà. Prospettiva che oggi ritengo cruciale per riconoscere i contributi, in positivo e in negativo, che dalla filosofia sono venuti all’assetto del paradigma che ha governato la modernità e dal quale ci stiamo allontanando. Questa transizione, che stiamo vivendo e della quale sembriamo non avere coscienza, avviene inoltre in una circostanza unica, ovverosia nel momento in cui l’uomo ha conquistato un potere di modificare (o distruggere) il mondo prima inesistente¹⁰. C’è quindi urgenza di mettere a punto dei nuovi strumenti di comprensione del mondo, ricorrendo a saperi diversi. Questi strumenti in qualche misura ci sarebbero già, se non fosse che il fatto che le discipline non si parlino agisce come efficace deterrente per la loro messa a punto. Si tratta di una delle caratteristiche della modernità, come descritta da Dumont¹¹: quando illustra la configurazione individualista moderna, egli afferma che uno dei suoi tratti caratteristici è la separazione radicale delle discipline in piani omogenei e privi di contatto. Di fatto il nostro sapere, riprendendo Morin, tende a diventare cieco, perché non integra in procedure complesse i risultati ottenuti nei diversi settori disciplinari, come se non si parlasse continuamente di oggetti comuni: dell’uomo, della materia, del mondo e delle varie cose che vi accadono.

Se ci si trova veramente di fronte a una transizione paradigmatica, è il caso di interrogarsi su quali sono i pregi e difetti del paradigma che ci si lascia alle spalle e sulla direzione verso cui ci si muove e per questo si dovrà chiamare in causa un

⁷ *Ivi*, p. 31.

⁸ BACHELARD G., *L’air et les songes. Essai sur l’imagination du mouvement*, Paris, José Corti, 1943.

⁹ DAMASIO A., *L’errore di Cartesio. Emozioni, ragione e cervello umano*, Milano, Adelphi, 1995.

¹⁰ Cfr. ad esempio SERRES M., *Tempo di crisi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010.

¹¹ DUMONT L., *Homo Aequalis II. L’idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard, 1991.

grande filosofo. Sulla scia di Damasio, credo che Cartesio abbia giocato un ruolo centrale nel costruirsi della prospettiva moderna, in particolare per la famosa distinzione fra *res cogitans* e *res extensa*, alla quale a mio parere si può riportare anche l'inizio della questione ambientale. Il problema occidentale di allontanamento dalla materia e dalla natura viene in quel momento perfettamente formulato. Si tratta di un tema che da un punto di vista immaginale è presente sin dagli albori della nostra cultura, nel senso che il suo rapporto con la corporeità è da sempre problematico¹² e da questo punto di vista credo che Bachelard rappresenti un primo segno del superamento del paradigma; il suo avventurarsi nell'immaginazione materiale è stato probabilmente una delle ragioni della peculiare assenza di interesse nei suoi confronti per vent'anni, che è uno degli indicatori che permettono di individuare alcuni autori oggi rilevanti: gli autori che hanno conosciuto un'eclisse durante la fase d'oro della modernità ritornano ed è un ritorno che segnala il tramonto di una struttura culturale, di un'ideologia e della sua capacità d'interdizione. La configurazione moderna ha escluso o soffocato le voci che non rientravano nei suoi schemi; si costruisce in larga misura a partire da alcuni passaggi cruciali e uno di questi è Cartesio, perché Cartesio sancisce la radicale distinzione tra ciò che è pensiero, attività razionale come verrà poi precisandosi, e mondo materiale, ponendo le basi dell'illusione di potersi liberare da ogni ostacolo; l'uomo comincia così a immaginarsi separato dal mondo, che diventa oggetto di misurazione privo di qualità e omogeneo nel suo distendersi; una materia con la quale non si può avere nessun altro tipo di atteggiamento se non quello strumentale.

Ecco quindi il grande tema della separazione, ma non solo: dal cartesianesimo deriva anche l'elemento forte di rappresentazione antropologica dell'uomo come essere razionale. L'accento sulla razionalità si sposa con altri processi che intanto hanno luogo: la rivoluzione scientifica che inizia in quel periodo, il declino di altre forme culturali, la nascita dell'Illuminismo e così via; per divenire poi, dopo Darwin, l'unico tratto distintivo immaginabile in una prospettiva evolutiva. Progredendo, l'uomo non può che diventare sempre più razionale; la sua aspirazione è a liberarsi di quel che non si accorda a questa visione. Una rappresentazione plastica di questo discorso si trova nella teoria dell'azione di Pareto, che non a caso definisce tutto ciò che non è razionale *residuo*, dando un giudizio molto forte sulle emozioni, le passioni, gli istinti che subiscono l'evacuazione feroce da parte dell'Occidente. È un discorso che genera la tendenza ad autorappresentarsi come esseri razionali e quindi a dover fare continuamente i conti con le cadute di questa razionalità. Lo stesso Pareto parla di azioni non logiche e di derivazioni, che sono delle strategie per trasformare in logico qualcosa che non lo era *ab initio*; strategie che permettono di pensarsi come razionali anche davanti a una palese mancanza di questa razionalità.

Oggi è invece importante cambiare registro e passare ad altre prospettive. L'alleanza tra cartesianesimo ed evolucionismo apre a una possibilità di smentita del primo. L'evoluzionismo sostiene che ciò che non è utilizzato tende ad atrofizzarsi;

¹² D'ANDREA F., *Immaginare la macchina. La realtà simbolica del cyborg*, in F. D'Andrea (a cura di), *Il corpo a più dimensioni. Identità, consumo, comunicazione*, Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 21-53.

se per ipotesi potessimo individuare l'organo delle emozioni, la constatazione della sua progressiva atrofia potrebbe garantirci che Cartesio aveva ragione. Non è quindi un caso che chi afferma che Cartesio ha sbagliato sia un neurofisiologo: Damasio, forte di una serie di scoperte altrui e di sue ricerche, può denunciare l'errore; grazie ad esempio all'opera di MacLean¹³, che sulla base di una nuova strategia cognitiva basata su progressi in tecnologia, medicina e anatomia, descrive l'architettura cerebrale e quel che chiama il cervello triunico, nel quale si distinguono tre stadi evolutivisti diversi: il *cerebrospinale*, che si occupa "soltanto" di farci vivere, ed è lo stadio iniziale; poi il *sistema limbico* che compare a seguito di un primo balzo evolutivo, circondando il paleoencefalo e assicurandoci l'accesso alle emozioni ed è anche luogo della memoria a lungo termine, dell'umore e di una serie di componenti centrali nell'esperienza di vita; e poi in seguito la *neocorteccia*, il luogo dell'astrazione, del pensiero razionale, dell'attività utilitaristica, del pensiero sul pensiero, insomma di tutto ciò che secondo Cartesio ci rende umani.

Ecco quindi un collidere di eventi che permette una conferma o smentita delle tesi cartesiane. Il "luogo delle emozioni", quello che si potrebbe definire l'organo ad esse deputato, è ora noto e sarà sufficiente verificarne lo stato per sapere se nelle affermazioni del filosofo francese c'è del vero. Si scopre però che il sistema limbico è ben lungi dall'essere sul punto di atrofizzarsi, anzi gode di ottima salute. A dirla tutta, se si dovesse individuare una qualche assenza nel fluire del nostro essere, si noterebbe quella della parte razionale e non della parte emotivo-istintuale. Tant'è che Goleman¹⁴ parla di «sequestro emozionale» a carico della ghiandola amigdala e non solo: si scopre che esistono dei collegamenti tra occhio e sistema limbico molto più veloci di quelli che passano dalla neocorteccia, perché in certi casi la sua "lentezza" di reazione potrebbe essere fatale. In certi momenti il sistema limbico prende il controllo e regola l'agire. Il sistema limbico non è affatto sulla via del tramonto, il che dovrebbe suonare un primo campanello d'allarme: dovremmo realizzare che nel discorso che ci dipinge così economici, così presenti a noi stessi e attenti c'è una falla a monte: le emozioni non sono dei residui, ma qualcosa di ben più significativo e rilevante.

A partire da queste basi, Damasio smonta un altro assioma del cartesianesimo, il fatto cioè che esista il pensiero puro. Finora, anche dopo MacLean, si poteva riconoscere l'esistenza delle emozioni, descrivendole però chiuse in una sorta di riserva indiana, rigorosamente limitate, che è ciò che ha tentato di fare Freud, buona parte dei suoi epigoni e la modernità tutta. Damasio, però, smentisce anche quest'affermazione: studiando soggetti con traumi encefalici, che vedono rescisso il contatto tra neocorteccia e sistema limbico, egli si accorge che, seppure il QI dei traumatizzati rimane uguale, essi – ben lungi dall'essere gli uomini perfetti che immaginava Cartesio – hanno delle enormi difficoltà a vivere, sono di fatto disabili. Non riesco-

¹³ MACLEAN P. D., *Evoluzione del cervello e comportamento umano. Studi sul cervello trino*, con un saggio introduttivo di L. Gallino, Torino, Einaudi, 1984.

¹⁴ GOLEMAN D., *Intelligenza emotiva. Che cos'è perché può renderci felici*, ed. or. 1995, Milano, BUR, 2004.

no a prendere decisioni se non dopo terribili incertezze, perché, sostiene Damasio, qualsiasi processo mentale è costantemente influenzato anche dal contributo emozionale, che rinvia a esperienze precedenti, al carattere personale e a gusti dei quali non sappiamo molto perché, ritenendo degna di studio solo la parte razionale, non ci siamo mai concentrati su questo aspetto. Ci troviamo così davanti alla necessità di riconsiderare ciò che abbiamo pensato e affermato fino ad oggi. Autori come Bachelard e Durand annunciano il superamento delle ristrettezze concettuali con cui stiamo facendo i conti. Ristrettezze che sono presenti e incisive nel nostro agire; ricordando quanto detto poco fa a proposito della rappresentazione moderna dell'uomo come essere razionale, la scoperta della fallacia di questa asserzione pone un grosso problema alla cultura occidentale. Crea una nuova figura dell'anomia mertoniana, perché non ci si trova semplicemente in una situazione in cui non si mettono a disposizione dei membri del gruppo percorsi condivisi per raggiungere i fini proposti, ma si indicano al loro agire fini irrealizzabili; si pretende da ciascuno qualcosa che non è in grado di fare, non perché incapace o poco volenteroso, ma perché essenzialmente impossibilitato ad esserlo.

La relazione io-tu non è concepibile solamente in un'ottica strumentale, razionale: è qualcosa che richiama o dovrebbe richiamare la qualità. Un periodo così lungo di regno di un paradigma che esclude tutto ciò che è umano crea tuttavia modelli di pensiero e ragionamento, crea un senso comune distorto di cui è arduo liberarsi. Per iniziare bisogna prendere atto del fatto che gli schemi con i quali si ragiona possono essere costosi, se non pericolosi. Il lavoro di Gardner sulle intelligenze multiple¹⁵ ne è un esempio: egli afferma che esiste certo l'intelligenza logico-matematica, ma esiste anche l'interpersonale, l'intrapersonale, la spaziale; delle modalità di rapporto col mondo che, se opportunamente sviluppate, permetterebbero nuovi percorsi, ancora informi e potenziali, ma certamente diversi, tanto che la sua ultima proposta riguarda, non a caso, l'intelligenza ecologica. Oggi tuttavia ci si trova in una situazione nella quale il semplice parlare di questi argomenti sembra rendere tutto in via di risoluzione, se non già superato, ma la prassi che segue non è all'altezza del discorso. Per restare all'esempio: le intelligenze multiple sono una grande scoperta e un'idea eccellente, ma se ad esse manca un supporto culturale, un supporto istituzionale che le renda altrettanto degne della logica matematica, saranno qualcosa che resta nei libri, ma non cambieranno nulla. Continueremo a comportarci in ossequio a una visione monodimensionale estremamente povera dell'essere umano che premierà regolarmente il QI e tutti coloro che sono in grado di far di conto a memoria e hanno delle caratteristiche ben precise, che però, come dimostra Goleman, non hanno neanche a che fare con quello che viene contrabbandato come l'ideale del tempo, col successo. Il QI non è predittivo. L'indice PONS, che misura l'intelligenza interpersonale, invece sì: al 92% è in grado di dare una buona idea della probabilità di successo di un giovane, eppure nessun esperto di selezione del personale ne fa uso: le costrizioni immaginali sono più forti delle considerazioni economiche razionali.

¹⁵ GARDNER H., *Multiple Intelligences. The Theory in Practice*, New York, Basic Books, 1993.

Oltre il giardino

Come l'attore paretiano riesce a mantenere un'illusione di razionalità con strategie inconsapevoli, così la cultura che l'accoglie e che egli collabora a creare pretende di esser pura, razionale e coerente senza esserlo affatto. Sebbene in modo clandestino, la sfera immaginale gioca un ruolo rilevante nell'evolversi delle rappresentazioni e delle aspettative della società e dei suoi appartenenti e non potrebbe essere altrimenti, vista la multidimensionalità dell'uomo appena messa in luce. Un esempio interessante di una tale dinamica è la costruzione dell'immagine della Natura: in buona parte dei discorsi correnti è plastificata e inoffensiva come quella di un *dépliant*, tant'è vero che spesso l'esperienza diretta si rivela deludente se non addirittura pericolosa o mortale. Sembra che l'Occidente abbia dimenticato che per lunghi millenni dell'esistenza umana essa era il luogo del pericolo, della minaccia, dell'arbitrio. C'erano ottime ragioni per guardare al mondo con timore misto a volte a rispetto, altre ad astio o volontà di rivalsa. Soprattutto dopo che l'originaria sensazione mistico-sacrale di appartenenza si era affievolita e la distanza tra l'uomo e il suo ambiente era aumentata.

Le Goff descrive con passione questo passaggio, restituendo la complessità del rapporto medievale con la natura; a suo dire, la foresta è, per l'uomo del Medioevo, un ambiente «al tempo stesso respingente e desiderabile», rifugio di banditi ed eretici, miniera di materie pregiate, come il miele e il legno, e luogo del meraviglioso; l'aspetto qualitativo e quantitativo di quest'oggetto culturale ancora convivono e la dinamica razionalizzante non è all'opera. I suoi primi segni si rintracciano in un documento tardo-medievale in cui «Sugero racconta come, per costruire l'armatura della basilica di Saint-Denis, sia andato a perlustrare, contro il parere di tutti, la foresta di Yveline e, 'attraverso i tagli, le macchie ombrose, le foreste di rovi', abbia trovato alberi abbastanza grossi e grandi per fare dodici travi. Vediamo qui all'opera gli utenti della foresta, che la riducono allo stato di bosco ceduo e non vi vedono che una fonte di materie prime»¹⁶.

Era forse, Yveline, una foresta proibita, lontana parente della mitica Brocéliande dove scompare Merlino, «il volto e la voce della foresta»¹⁷, a segnalare il tramonto di un'era. Quando l'antico costruttore ne percorre i luoghi segreti ha senza dubbio il cuore in gola. Si sente certo il primo, il solo capace di tanto: è preda della *hybris* umana, l'ebbrezza che rasenta la pretesa alla divinità di cui cadde vittima Icaro. Eppure quel batticuore è segno che ne subisce ancora l'incanto, comprende la radice del suo ardire anche se comincia a non crederci più. Non è solamente una questione religiosa. Anzi, è proprio in omaggio alla sua fede che Sugero sfida gli spiriti pagani, per erigere un monumento eterno in cui essa possa essere celebrata e rivelata come trionfante. Ironicamente la cattedrale rievocherà nelle sue volte l'intreccio dei rami viventi e nelle navate il gioco delle ombre e del sole attraverso il quale egli si muove e questo sarà parte del suo fascino e del potere che eserciterà

¹⁶ LE GOFF J., *Il meraviglioso e il quotidiano nell'occidente medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. 36-37.

¹⁷ ZIMMER H., *Il re e il cadavere*, a cura di J. Campbell, ed. or. 1948. Milano, Adelphi, 1983, p. 221.

sulle menti e sulle anime dei fedeli. Il tempo delle cattedrali gotiche è l'ultimo in cui risuona l'eco del legame profondo che aveva unito gli antichi abitanti alla Terra e che veniva consacrato nelle prime religioni e mitologie. Da allora il processo alchemico per cui dal fascino numinoso iniziale si è giunti all'attualità patinata si è sempre più intrecciato al cammino che ha portato alla modernità e in seguito ha accompagnato e definito il suo corso. Per poterlo seguire con una certa chiarezza conviene ipotizzare, con Weber, che se la cultura è una sezione finita di un'infinità priva di senso, lo studio di sue sottosezioni possa aiutare a comprenderne la configurazione e la probabile evoluzione. In particolare, ci si riferisce a operazioni coscienti di delimitazione dove l'intento profondo del gesto culturale si fa evidente, come la nascita e il cambiamento del giardino.

All'inizio, nel Medio Evo, il giardino era cinto da alte mura, oasi di pace e sicurezza in un mondo inospitale e irto di pericoli, ma non solo: come quasi tutte le cose, era ancora polifunzionale, confuso. Vi si oziava o passeggiava tra orti e piante da frutto, tessendovi relazioni sociali o sentimentali, godendovi o praticandovi le arti; lo spazio conservava uno spessore qualitativo di significato che la tendenza organizzativa e razionale non aveva ancora intaccato. Col passare del tempo, tuttavia, le cose cambiano: il controllo sul territorio aumenta, le guerre si fanno più rare, la residenza aristocratica si trasforma da fortezza in palazzo dove nuove esigenze devono essere soddisfatte. L'ordine che divide separa le funzioni, cosicché la produzione si sposta altrove e il giardino diventa sempre più luogo di piacere estetico visuale, fisico e sociale: "Il giardino del Rinascimento era un luogo in cui si poteva passeggiare e riposare sedendo e il giardino barocco divenne sempre più vasto. Come il camminare era un esercizio per coloro che non avevano più bisogno di lavorare, così questi ampi giardini erano panorami coltivati che non dovevano produrre altro che stimoli mentali, fisici e sociali per chi vi passeggiava"¹⁸. L'accento sulla componente visiva deriva e ad un tempo rafforza l'ordinamento sensoriale che si sta affermando, dove la vista conquista una crescente supremazia che si trasformerà, ai giorni nostri, in egemonia incontrastata.

Sebbene sicurezza e controllo siano aumentati, la situazione è ancora lungi dal potersi considerare stabile. L'affermazione di dominio è più simbolica che reale: la scienza e la tecnologia iniziano a fornire strumenti efficaci a tal fine, ma l'aspirazione è lungi dal coincidere con la realtà. Per questo lo spazio del giardino – uno spazio disponibile e inerme – è vittima delle tendenze ordinatrici, luogo anticipatore del progetto che muove l'agire sociale e politico: "Se il giardino barocco non fosse una tale ostentazione di ricchezza e potere, la sua astrattezza potrebbe esser definita austera. Alberi e siepi erano forzati nella forma di quadrati e con; sentieri, viali e passeggiate erano disegnati in linea retta; l'acqua era pompata in fontane o versata in laghetti geometrici. Vi trionfava un ordine platonico, una sovrapposizione dell'ideale alla materia disordinata del reale. Simili giardini estendevano la geometria e simmetria dell'architettura nel mondo organico"¹⁹. La vasta marea razionalizzatrice

¹⁸ SOLNIT R., *Wanderlust. A History of Walking*, London, Verso, 2002, p. 87.

¹⁹ *Ibidem*.

che sta per sommergere il mondo occidentale è prefigurata nell'imposizione alla natura di un ordine che le è estraneo, nell'adeguamento forzoso della sua riottosità a una geometria perfetta e irreali. Lo scarto tra pensiero e realtà già si presenta come difetto della seconda, piuttosto che inadeguatezza del primo.

Eppure, ogni progetto monodimensionale cela in sé interstizi nei quali ciò che si vorrebbe fugare alligna e prospera. Il luogo della regolazione della natura diviene col tempo, paradossalmente, anche il luogo della sospensione della regolazione sociale, dov'è possibile evadere dalle convenzioni e dall'etichetta sempre più stringente che regna nelle ville e nei palazzi. Si potrebbe tracciare un diagramma della pressione sociale, fatto di tre cerchi concentrici che vanno a sovrapporsi all'articolazione spaziale della villa: il primo, il più interno, racchiude il palazzo stesso, dove la pressione è massima; il secondo, dove già inizia ad allentarsi, corrisponde al giardino; il terzo, il luogo della libertà e della sfrenatezza, è il parco, che fa da interfaccia prima simbolica, poi – con la scomparsa delle mura – anche pratica, col mondo esterno. Anche se in maniera inconsapevole, il parco conserva parte della ricchezza immaginale della foresta, è uno spazio poroso dove gli obblighi che lo sforzo disciplinare impone anche ai suoi protagonisti perdono di consistenza, quasi verso la vertigine; il giardino, esposto alle influenze sociali da una parte, libertarie dall'altra, riesce invece a offrire un certo gioco, un agio che si rivela prezioso nella costrizione crescente: “Questo romanzo [*Orgoglio e pregiudizio*] e altri del periodo suggeriscono che il passeggiare offrisse un ritiro condiviso per conversazioni cruciali. Al tempo l'etichetta richiedeva ai residenti e agli ospiti delle residenze di campagna di trascorrere insieme le giornate nelle sale principali e i viali del giardino davano sollievo dal gruppo, sia da soli che in *tête-à-tête*”²⁰. La volontà semplificatrice che vuol fare del giardino un luogo soltanto estetico si scontra con le esigenze esistenziali e relazionali che sanno volgere con astuzia²¹ le convenzioni a proprio favore, sovvertendo imposizioni e aspettative.

Intanto, il controllo e la fiducia in se stessi e nei nuovi mezzi si consolidano. Il soggetto moderno è ormai in grado di domare le forze che prima lo terrorizzavano; può quindi essere magnanimo e rinunciare a far mostra delle sue capacità, liberando il nemico sconfitto. La sicurezza aumenta e le alte mura protettive non hanno più senso; vengono prima sostituite dal *ha-ha*, un fossato così chiamato perché vi si arrivava senza accorgersene e si era quindi costretti a esclamare, per l'appunto, ha-ha con sorpresa e meraviglia; poi anche questo scompare e tra il parco e la campagna circostante non c'è più distinzione: lo sguardo può spingersi libero all'orizzonte con la consapevolezza di poterlo raggiungere senza pericolo. È il periodo in cui nasce il gusto per l'escursionismo e il *trekking*, in un ampio movimento culturale che scopre, o meglio elabora, l'idea della bellezza della natura intatta e incontaminata e può farlo proprio perché convinto di averla mondata di tutto ciò che aveva di selvaggio e minaccioso. Allo stesso modo il giardino tende sempre più ad assomigliare, nel

²⁰ *Ivi*, p. 99.

²¹ Cfr. D'ANDREA F., *Un mondo a spirale. Riflessioni a partire da Michel Maffesoli*, Milano-Roma, Bevino, 2010, pp. 210-221.

disegno, a uno scenario libero dall'intervento umano. Prende come modello i nuovi quadri che ritraggono panorami sublimi e remoti, si spoglia lentamente dei tratti artificiali nello sforzo di far collimare progetto e spontaneità: "Sebbene si continuasse a disseminare oggetti architettonici – rovine, templi, ponti, obelischi – nei giardini per molti decenni, il soggetto dei giardini stava diventando la natura stessa, una versione molto specifica di natura come spettacolo visuale di piante, acqua e spazio, una cosa serena da contemplare serenamente"²².

La rimozione delle mura e la lenta confusione tra giardino e ambiente esterno, attuata in particolare nel giardino all'inglese, è all'origine dell'escursionismo. Presto, infatti, ci si chiede perché limitare il cammino al giardino, quando questo non è che una versione in minore di uno spettacolo ben più affascinante e misterioso, pronto ormai ad accogliere il viandante in grado di avventurarvisi. Inizialmente la pratica si afferma tra l'aristocrazia e l'alta borghesia inglese, protagoniste di larga parte del processo all'interno del quale essa si inserisce; il grande poeta William Wordsworth ne è il nume tutelare e uno dei massimi interpreti di sempre. La sua figura illustra però la tensione contraddittoria che anima il tema: da una parte, con la sua appartenenza alla nobiltà, l'inserimento nel discorso aristocratico che sulla "nuova" natura costruisce anche l'idea di un ordine "naturale" che ne consolida posizione e privilegi; dall'altra, con la sua apertura al contatto con la gente a prescindere dallo status, tanto da percorrere a piedi la Francia rivoluzionaria di fine Settecento, la riconquista dello spazio naturale da parte delle masse plebee cittadine che vi cercano sollievo dalle condizioni pressoché invivibili delle città industriali e che nel XIX secolo ottengono con scontri, manifestazioni e organizzazioni ad hoc diritti di passaggio nelle proprietà nobiliari che dall'epoca delle *enclosures* costituivano universi chiusi e vigilati.

Entrambe le letture condividono comunque l'ottimismo del Progresso e la convinzione del carattere ormai solamente positivo del mondo naturale, che si consolida ed estende col tempo e i risultati sempre più impressionanti raggiunti dal complesso tecnico-scientifico nel controllo e nella regolazione dell'ambiente, fino a giungere all'odierna rappresentazione patinata. Bisogna però notare l'evoluzione problematica di questo insieme di assunti e pseudocertezze. Nelle prime fasi e per un lungo periodo successivo la componente visuale convive con altre dimensioni fisiche, estetiche ed emotive che solo recentemente vengono isolate e ridotte a fenomeno di nicchia, con l'avvento del consumismo e di strumenti attraverso i quali la vocazione al dominio della vista può dispiegarsi in tutta la sua portata. Il progresso costante nella realizzazione di mezzi di registrazione definiti multimediali, ma di fatto costruiti attorno al dato visivo, si lega in un tragitto incessante con la componente simbolico-immaginale volta alla dematerializzazione del mondo e all'aspirazione a fermare il Tempo e a sottometterlo attraverso pratiche tecnomagiche, cosicché la presenza *nel* contesto viene sostituita dalla capacità di riprodurre e modificare dati in massima parte visivi *as-tratti* dal contesto stesso, che si trasforma in quinta cinematografica, in spettacolo privo di qualità corporee e materiali.

²² SOLNIT R., *Wanderlust. A History of Walking*, op. cit., p. 90.

È però una dinamica distorta, destinata a scontrarsi in ogni occasione di esperienza con la complessità e non domesticabilità del reale. Tra questo e la videoripresa opportunamente editata vi è uno scarto non sanabile relativo a tutto ciò che la rappresentazione esclude o non vede *ab initio*, nel quale si annida ancora la contraddittorialità della natura, ideologicamente negata ma empiricamente irriducibile. È un'altra versione della riduzione cartesiana dell'uomo a mera ragione della quale si è detto, un letto di Procuste che rimuove la componente materiale, incantevole del mondo a favore del suo tratto più spirituale e carica questo di caratteri soltanto positivi, creandone un'immagine illusoria che pian piano scambia per realtà. È anche un esempio eloquente dell'influenza che le dinamiche immaginali profonde hanno avuto e hanno tuttora sul farsi del discorso culturale che descrive il mondo inventandolo; discorso che, sulla scia di Cartesio, si vuole oggettivo e incontrovertibile, mentre soffre sempre più di interferenze e distorsioni che derivano dall'equivoco principio che ha ridotto l'uomo a una sua parte e gli impedisce, oggi, di riconoscere la gravità della situazione in cui si trova e di tentare di porvi rimedio.

JULIEN LAMY

L'ÊTRE A-T-IL BESOIN DES MOTS?
L'EXISTENTIALISME DE LA PAROLE ET
LE «PROJET ONTOPOÉTIQUE» DE GASTON BACHELARD

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

Nous proposons dans cet article des éléments d'investigation et d'interrogation en direction de ce que nous appellerons la «métaphysique bachelardienne». Il s'agira plus précisément ici d'évaluer la possibilité, le sens et la valeur à donner à l'idée d'une ontologie poétique chez Bachelard – une «ontopoétique» – dans laquelle l'être se présente comme étant indissociable des images, des mots, du langage et du mode d'existence de l'être parlant. Nous délimiterons notre enquête à ce que nous prenons pour des essais de métaphysique concrète menés par Bachelard, immanents à ses recherches poétiques et épistémologiques, en laissant de côté dans le présent travail les travaux épistémologiques, qui méritent également une attention spéciale, mais que nous ne pouvons pas aborder ici sans risquer la surcharge du propos et la dispersion des analyses². Nous chercherons en ce sens à identifier et à expliciter la métaphysique «en creux» de la philosophie de l'imagination poétique de Bachelard. Bien qu'une telle formule – «en creux» – ne soit pas en tant que telle très rigoureuse, dans la mesure où elle est plus métaphorique qu'explicative, elle nous permet néanmoins de désigner cette métaphysique immanente comme étant «implicite», non thématifiée en tant que telle, Bachelard se contentant d'esquisses, d'essais ou de suggestions qui ne sont pas formalisés au sein d'un système complet d'axiomes, de définitions, de déductions. Il nous faudra en ce sens explorer les études consacrées à la création poétique, afin de mettre en évidence la philosophie du langage impliquée par la conception bachelardienne du rapport entre l'être, les images et le langage, au sein de l'existentialisme de parole. Par une telle relecture de l'œuvre, nous espérons, de manière plus générale, pouvoir en montrer la puissance

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

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

spéculative et l'audace métaphysique; et convaincre de voir dans l'œuvre bachelardienne une alternative, qui mérite d'être prise au sérieux, aux approches de ces questions dans les courants dominants de la philosophie du XX^e siècle – à savoir, en schématisant et en simplifiant, le courant phénoménologique-herméneutique d'un côté, et le courant analytique-logiciste de l'autre.

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

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

1) On peut identifier en premier lieu un problème d'herméneutique, dans la mesure où, comme nous l'avons suggéré, on ne trouve pas de formalisation explicite d'une ontologie chez Bachelard. Ce dernier, au contraire, suggère même à différentes reprises qu'il faut substituer une «dynamologie» à l'«ontologie» (ce serait là une «révolution ontologique»), que ce soit dans le cadre de la science contemporaine et de la désubstantialisation du réel, ou dans celui de la poétique des images, de la fonction de l'irréel et de l'expression passionnée. Par ailleurs, Bachelard ne parle pas en tant que tel d'une «ontopoétique», mais plutôt d'une ontologie des images et d'une ontologie poétique. Cependant, cette ontologie serait peut-être mieux qualifiée par le terme d'«ontopoétique» que par celui d'«ontologie», pour au moins deux raisons: non seulement parce que le terme d'ontologie a connu des telles inflexions de sens dans la philosophie contemporaine qu'il est difficile d'en démêler claire-

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

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

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

à la parole et grâce aux mots? En ce sens, n'y aurait-il pas une puissance «performative» de la parole poétique? Nous ferons fond, pour avoir prise sur ces questions, sur l'inflexion de la méthode bachelardienne dans les enquêtes poétologiques, qui, partant de l'être de l'image et du mot (approche phénoménologique), s'orientera ensuite vers les images et les mots de l'être (approche onto-poétique). Nous entendons alors par l'idée d'une puissance ontologisante de la rêverie le fait de la possibilité d'un mode d'être, ni totalement déterminé ni absolument indéterminé, qui émerge de/par la rêverie, et prend corps dans les mots par la parole poétique.

Une ontologie relative et pluraliste?

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

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

Dans cette perspective, qui semble refuser le statut de réalité à ce qui ne peut pas être mesuré ou observé – cette position serait d'ailleurs à confronter et à comparer aux thèses radicales soutenues dans les mêmes années par le positivisme logique du Cercle de Vienne – il s'agit d'établir une liaison nécessaire entre l'existence d'une réalité et la possibilité que nous avons de la connaître du point de vue expé-

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

⁴ *Ivi*, p. 69.

⁵ *Ivi*, p. 72.

rimental: tout ce qui ne pourrait pas être l'objet d'une expérience ne pourrait prétendre au statut de réalité existante. On se trouve là confronté à une attitude de refus de la métaphysique spéculative, au sens que lui donne la philosophie dite traditionnelle, c'est-à-dire en tant que spéculation qui détermine l'être d'une chose par déduction logique, à l'aide de définitions, de raisonnements et de concepts. On voit que pour Bachelard, dans le sillage de ce que l'on peut appeler la thèse kantienne sur l'être, selon laquelle l'existence n'est pas un prédicat que l'on pourrait déduire d'un concept, rien n'autorise à poser l'existence d'une chose en dehors de sa manifestation phénoménale:

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

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

⁶ *Ivi*, pp. 75-76.

⁷ *Ivi*, p. 78.

⁸ *Ivi*, p. 75.

réalité en soi, que du point de vue subjectif, c'est-à-dire en fonction des intuitions immédiates du sujet. Toujours est-il que la position initiale de Bachelard vis-à-vis de l'ontologie présente aux moins deux propriétés: 1) la *relativisation ontologique*⁹, c'est-à-dire la réduction de la détermination ontologique à une position d'existence d'une chose relative à nos moyens de connaissance et de détection, mais aussi relative à d'autres phénomènes avec lesquels cette chose est en relation (thèse criticiste). Il s'agit en somme de «prouver l'existence par la relation», ce qui présuppose que «la relation affecte l'être, mieux elle ne fait qu'un avec l'être»¹⁰. Il en découle alors une «exigence ontologisante»¹¹: prouver discursivement l'existence de l'être dont on parle; 2) le *pluralisme ontologique*, c'est-à-dire la circonscription des déterminations ontologiques à des régions d'être, ce qui conduit à la réduction de toute ontologie à une ontologie régionale, dans un sens proche où l'épistémologie bachelardienne ne reconnaît que des rationalismes régionaux, le rationalisme général ou intégral constituant au mieux un idéal régulateur de la réflexion philosophique sur la connaissance scientifique, un horizon idéal jamais atteint.

Cependant, il convient de souligner que ces restrictions et ces exigences ontologisantes, fixant l'usage légitime que l'on peut faire des déterminations ontologiques, dont on peut raisonnablement dire qu'elles ne seront jamais démenties ou abandonnées tout au long de l'œuvre épistémologique, et dont on peut même identifier la présence dans les ouvrages consacrés au temps, dans *L'intuition de l'instant* (1931) et *La dialectique de la durée* (1936), semblent relativisées voire transgressées dans le cadre des dernières Poétiques. Si les enquêtes matériologiques sur les éléments visent à identifier la logique propre de l'imagination poétique, les lois objectives de variation, de transformation et de composition des images matérielles, en se fondant toujours sur un matériel d'explication – les livres écrits par les poètes – on pourrait penser que Bachelard change d'orientation avec les méditations audacieuses de *La poétique de l'espace* (1957) et de *La poétique de la rêverie* (1960), où l'on constate la prolifération des mots «être», «ontologie», «ontologique». C'est ce que suggère Clémence Ramnoux dans son article magistral sur l'ontologie de Bachelard¹². En étudiant la récurrence du mot «être» dans les dernières œuvres et la «densité ontologique» que prend le discours bachelardien, on constaterait selon Ramnoux, un «retour à l'ontologie» chez le philosophe, au point d'envisager de possi-

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

¹⁰ *Ivi*, pp. 210-211.

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

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

INDICE

Bachelard / Actualisation

Editoriale
di Valeria Chiore

Signature

Pierre Rameu
Monsieur Bachelard

Bachelard / Actualisation

Renato Boccali
Il complesso di Medusa o la *rêverie* pietrificante

Vincent Bontems
Actualité de Gaston Bachelard? Un contemporain intempestif

Ionel Buse
Bachelard et Eliade: rêveries et mythes cosmiques

Valeria Chiore
Per una Tropologia della mente

Fabio D'Andrea
Un posto nel mondo.
Considerazioni immaginali sul problema ambientale

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

Maria Noel Lapoujade
La Fenice in Gaston Bachelard:
alla frontiera tra poetica, alchimia e etica

Jean Libis
Bachelard et ses sortilèges

Stéphane Massonet
Le bestiaire de Lautréamont.
Une figure de l'imagination agressive

Alberto Passerini
All'ombra della Grande Quercia.
L'Esperienza Immaginativa dal neurone alla psicoterapia

Maryvonne Perrot
Bachelard à l'origine d'une nouvelle philosophie de l'existence?

Gaspere Polizzi
L'inesauribile circolo virtuoso tra letteratura e scienza,
con Bachelard, oltre Bachelard

Manuela Sanna
Immaginazione e pensiero moderno alla luce di Bachelard

Polya Tarkoleva
Alla scoperta di Bachelard in Bulgaria

Gisèle Vanhese
Sur la poésie de Lucian Blaga et quelques parcours bachelardiens

Carlo Vinti
Alcune considerazioni sull'eredità di Bachelard epistemologo

Jean-Jacques Wunenburger
Gaston Bachelard: Paradoxes d'une sagesse pratique

Appel à Communication

Rêverie
di Jean Libis