

Gaston Bachelard: L'intime du monde

HABITER : PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES ET ETHIQUES De Heidegger à Ricœur

Présentée et soutenue par Hye-Ryung KIM, Direction de thèse : M. Gilbert VINCENT

Lien : **De Heidegger à Ricœur texte plus complet**

1. La phénoménologie bachelardienne

Nous aimerions souligner les diverses valeurs culturelles de la maison avec Gaston Bachelard, l'auteur de la *Poétique de l'espace* (1957), où abondent de fort belles réflexions poétiques de la maison. Mais avant d'aborder directement la réflexion bachelardienne sur la maison, il convient tout d'abord de localiser la place propre de ce thème dans l'ensemble de sa pensée, qu'il présente comme une « phénoménologie de l'âme ». Par ce détour un peu long, nous voulons éviter tout malentendu, ou toute interprétation spontanée, ou partielle, de son concept de la maison.

Pour mieux comprendre le sens de « cette phénoménologie de l'âme », il est nécessaire d'établir une comparaison entre Bachelard et Husserl, mais également Heidegger. Curieusement, nous ne trouvons aucune référence à ces deux philosophes germanophones dans la quantité prodigieuse de ses références littéraires et philosophiques de Bachelard. Cependant, en lisant ses écrits, nous avons très souvent l'impression qu'il justifie sa pensée face à ces rivaux invisibles, dont les philosophies étaient déjà très célèbres dans l'espace de la philosophie européenne. Nous allons découvrir, en lien avec notre sujet d'étude, que l'originalité que Bachelard et Heidegger ont en commun, dans la plupart de leurs recherches, tient à leur intérêt pour la poésie comme pour la spatialité ontologique de l'être humain. Nous allons pourtant observer que Husserl, Bachelard et Heidegger développent des philosophies aux enjeux bien différents: phénoménologie de l'esprit, phénoménologie de l'âme et ontologie du *Dasein* (être- au-monde) ne sauraient être confondues.

Bachelard, ancien professeur de physique et de chimie de lycée, s'était livré, dans son célèbre ouvrage, *Le nouvel esprit scientifique* (1934), à une critique sévère de l'empirisme, version épistémologique pauvre des sciences contemporaines. Husserl avait partagé le même souci de la rationalité dans sa vie entière de chercheur. Pour le premier de nos penseurs, la nouvelle science doit avoir de solides fondements théoriques pour résister aux évidences immédiates auxquelles l'empirisme se lie dans le processus de la connaissance. L'accès à la nouvelle connaissance suppose une « rupture épistémologique », si l'on veut franchir les obstacles épistémologiques de l'empirisme. Dans cette mesure, la philosophie bachelardienne, qu'il a nommée parfois une « philosophie du non », n'est guère un négativisme psychologique ; elle fonde l'activité scientifique sur un « rationalisme appliqué » ou sur un « matérialisme rationnel » capable de dépasser l'opposition de l'empirisme et du rationalisme. Lisons la dernière phrase de l'avant-propos de la *Philosophie du non* : « Dialectiser la pensée, c'est augmenter la garantie

de créer scientifiquement des phénomènes complets, de régénérer toutes les variables dégénérées ou étouffées que la science, comme la pensée naïve, avait négligées dans sa première étude. »¹²³

Mais ce qui est plus important à nos yeux, c'est qu'il s'est ensuite soucié de la capacité de l'âme, imagination poétique qui inspire l'esprit et nourrit celui-ci avant qu'il ne soit en état d'édifier une théorie scientifique. Il écrit : « Pour une telle philosophie, esprit et âme ne sont pas synonymes. En les prenant en synonymie, on s'interdit de traduire des textes précieux, on déforme des documents livrés par l'archéologie des images... Et l'âme – la peinture de Rouault le prouve – possède une lumière intérieure, celle qu'une " vision intérieure " connaît et traduit dans le monde des couleurs éclatantes, dans le monde de lumière du soleil. »¹²⁴ « La conscience associée à l'âme, continue Bachelard, est plus reposée, moins intentionnalisée que la conscience associée aux phénomènes de l'esprit. »¹²⁵

De ce point de vue, il s'écarte de la « phénoménologie de l'esprit » définie par Husserl. Ce dernier s'attache à trouver dans le *cogito*, qu'il emprunte à Descartes, le fondement absolu de la philosophie, c'est-à-dire le principe universel partagé par tous les humains à travers le temps, malgré la diversité de leurs expériences. Ce que nous pouvons remarquer, dans la philosophie husserlienne, c'est qu'en mettant en lumière une équivocité cachée dans l'épochè cartésienne, dans le concept de l'ego

123 124 125

BACHELARD Gaston, *La philosophie du non (PN)*, Paris : PUF, 1973, p. 17.

BACHELARD Gaston, *La poétique de l'espace (PE)*, Paris : PUF, 1957, p. 4-5. BACHELARD, *PE*, p. 5.

39

cogito, Husserl témoigne d'une certaine méfiance à l'égard du mot « âme ». Il écrit : « Qu'il suffise ici de nous mettre au clair sur le fait que dans les réflexions fondamentales des Méditations, celles qui introduisent à l'épochè et à son ego – une solution de continuité s'est produite par l'identification de cet ego avec l'âme pure. Ainsi tout ce que l'on a gagné, la grande découverte de cet ego, se trouve subverti par une substitution qui fait contresens : une âme pure n'a en effet aucun sens dans l'épochè, fût-ce comme " âme " dans la " parenthèse ", c'est-à-dire en tant que " phénomène ",

de même que le corps n'en a aucun. »¹²⁶ Distinguant, dans *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, les trois couches de la constitution de l'être humain : ego pur, âme, ego personnel (ego spirituel), Husserl affirme que l'âme appartenant à la couche inférieure de la nature n'est que le sujet *psychique* qui « a une chose matérielle qui est son corps, parce que celui-ci est animé, c'est-à-dire parce que le sujet a des vécus psychiques qui, au sens de l'aperception d'homme, ne font qu'un avec le corps propre d'une manière tout particulièrement intime. »¹²⁷ Cette autre affirmation husserlienne est éloquente : « l'âme anime le corps et le corps animé est un objet de la nature, dans l'unité du monde spatio-temporel. »¹²⁸ Pour Husserl, l'âme n'est donc pas le sujet de l'épochè, « la méthode universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi pur, avec la vie de conscience pure qui m'est propre, vie dans et par laquelle le monde

objectif tout entier existe pour moi, tel justement qu'il existe pour moi ».129

L'âme n'est pas non plus le sujet de l'intentionnalité qui « se rapporte, dans le cogito, à son monde environnant et particulièrement à son monde environnant réel, par exemple aux choses et aux hommes dont il fait l'expérience. »130 C'est uniquement à l'esprit que Husserl confie le devoir de l'épochè. En résumé, l'âme n'a pas de place dans la « Phénoménologie » husserlienne, science des phénomènes ; l'âme « n'est, dans le cadre des sciences de la nature, rien pour soi, elle est une simple couche d'événements réaux à même le corps propre. »131

126 HUSSERL Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. par Eliane ESCOUBAS, Paris : PUF, 1982, p. 93. 127 *Ibid.*, p. 178. 128 HUSSERL Edmund, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, 1982, tr. Par Eliane ESCOUBAS, Paris: PUF, 1982, p. 249.

129 HUSSERL Edmund, *Méditations cartésiennes*, tr. par Gabrielle PEIFFER et Emmanuel LEVINAS, Paris : VRIN, 2001 (nouvelle édition), p. 46. 130 HUSSERL, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, p. 299. 131 *Ibid.*, p. 249.

40

C'est ici que, malgré la forte proximité entre son concept de rupture épistémologique et l'épochè husserlienne, Bachelard ne s'éloigne pas d'une phénoménologie de l'esprit. Il défend une notion particulière de l'âme, comme nous l'avons déjà noté plus haut. Il souligne que « dans les poèmes se manifestent des forces qui ne passent pas par les circuits d'un savoir. Les dialectiques de l'inspiration et du talent s'éclairent si l'on en considère les deux pôles : l'âme et l'esprit. A notre avis, âme et esprit sont indispensables pour étudier les phénomènes de l'image poétique en leurs diverses nuances... ».132 Dès lors qu'on accepte le rôle de l'âme *créative* dans l'activité spirituelle humaine, on découvre, non seulement l'erreur de la connaissance immédiate ou de l'idée d'une science empirique, mais encore l'identification précipitée de la vérité phénoménologique à l'œuvre du seul ego transcendantal, à savoir l'esprit, seul concerné par la corrélation entre l'acte de visée (noèse) et l'objet visé (noème). La phénoménologie de l'âme nous révèle, au-delà de la subjectivité transcendantale, une autre subjectivité fondée sur l'âme particulière de chaque personne : l'âme est capable de créer une image poétique véritable, événement du *logos*.133 En partageant cette image poétique, qui ne se réduit pas à lecture d'un poème, mais ressemble à la conversation inspirée par le langage poétique, nous accédons à une authentique intersubjectivité.134 L'homme, selon Bachelard, est toujours l'être parlant en situation de créativité ; pour cette raison, il ne se confond pas avec le Sujet transcendantal. Bachelard critique fortement l'approche husserlienne, qui fait de l'âme un objet pour la psychologie : c'est que, « considérée dans la transmission d'une âme à une autre, on voit qu'une image poétique échappe aux recherches de causalité. »135

Confirmation du bien-fondé d'une phénoménologie de l'âme, l'ouvrage bachelardien, *Poétique de l'espace*, a été écrit afin de montrer, comme dans ses autres textes, un bon « exemple » appliqué de l'imagination poétique,

capable de découvrir la dimension nouvelle d'une chose ou d'un fait, au-delà de ce que nous révèle sa connaissance scientifique. Pour lui, « le poète parle au seuil de l'être... l'image poétique échappe à la causalité... mais l'acte poétique, l'image soudaine, la flambée de l'être dans l'imagination, échappent à de telles enquêtes. Entendons par là une étude du phénomène de l'image poétique quand l'image

132 133 134

BACHELARD, *PE*, p. 5. *Ibid.*, p7. *Ibid.*, p8.

135 *Idem.*

41

émerge dans la conscience comme un produit direct du cœur, de l'âme, de l'être de l'homme saisi dans son actualité. »¹³⁶ A vrai dire, Bachelard ne cherche pas fondamentalement à élaborer une « ontologie »

de l'être-à-la maison, ni une « ontologie » de l'être, une dialectique entre le monde et la maison qui puisse se comparer à l'ontologie heideggérienne de l'être-au-monde. Mais le but de son étude n'est pas simplement de dégager les valeurs ontologiques ou existentielles de la maison elle-même; sa recherche porte plutôt, phénoménologiquement, sur le *langage poétique de l'âme* qui imagine, en particulier, la maison comme « notre espace vital en accord avec toutes les dialectiques de la vie ». ¹³⁷

Par conséquent, la maison n'est dans sa philosophie qu'une matière parmi les autres « matières terrestres » pour l'imagination qu'il a évoquées dans *la Terre et les rêveries du repos*¹³⁸ ; par exemple le repos, la rêve, la terre, le serpent, le vin etc. : « La maison nous fournira, dit Bachelard, à la fois des images dispersées et un corps d'images. Dans l'un et l'autre cas, nous prouverons que l'imagination augmente les valeurs de la réalité. »¹³⁹ La question se pose alors : pourquoi Bachelard adopte-il, dans sa philosophie, le langage imaginaire de l'âme, la poésie, comme Heidegger l'a fait dans la seconde partie de son œuvre ? Ils ont tous deux vécu à une époque où l'humanité a été exposée aux pires violences, à des guerres et à des génocides terrifiants dont on cherche généralement l'origine dans la crise des sciences objectives, soit scientifiques soit philosophiques. Leur revalorisation philosophique de la poésie est donc un avertissement prophétique contre la fétichisation moderne de la Vérité objective. Mais ce qui diffère entre eux, c'est que l'un pense *découvrir* dans la poésie la vérité ontologique de l'Être, alors que l'autre cherche à *écouter* la vérité phénoménologique de *son* âme. Qu'est-ce à dire ?

Revenons encore une fois sur le concept heideggérien de la maison, tel que nous l'avons étudié, et critiqué dans le chapitre précédent. Alors que Heidegger est le premier philosophe à voir dans le concept d'« habiter » un terme ontologique de première importance, – il y a là une certaine ironie !- il dévalorise la maison comme outil d'habitation. Comme nous l'avons vu, Heidegger pense que l'espace habité, en tant que « mode humain d'exister au monde », ne peut pas s'identifier à un lieu

¹³⁶ *Ibid.*, p2. ¹³⁷ *Ibid.*, p24. ¹³⁸ BACHELARD Gaston, *La terre et les rêveries du repos (TRR)*, Paris : Librairie José Croti, 1948, p. 1. ¹³⁹

BACHELARD, *PE*, p. 23.

entouré de quatre murs en béton: l'être humain séjourne *partout*, le monde comprenant l'ensemble des lieux où nous travaillons, séjournons, voyageons, passons etc. Il affirme à plusieurs reprises, dans *Etre et temps* mais également dans deux articles de *Essais et conférences*, que « habiter » ne veut pas dire avoir un logement : « Nous travaillons à la ville, habitons tantôt ici, tantôt là. Une habitation ainsi entendue n'est jamais que la possession d'un logement. »¹⁴⁰ La véritable Maison heideggerienne, si l'on tient à conserver ce mot, ne doit donc pas être un simple espace où l'on réside, mais tous les lieux qui rattachent existentiellement l'homme au monde.¹⁴¹

Ce qu'il faut noter ici, c'est que Heidegger n'a pas pour but d'étendre l'habitation humaine au-delà du simple logement. Il ne veut pas élargir la Maison véritable aux dimensions de la Terre géo-métrique tout entière. Il vise plutôt, avec son concept d'habitation, un espace existentiel où le Dasein, qui est habituellement immergé dans la publicité de l'« on », peut découvrir et dévoiler son propre être, la vérité de l'être.¹⁴²

Nous aimerions souligner ici que, comme le suggère le titre de son article «... l'homme habite en poète... », Heidegger réserve l'idée d'habitation au monde sans toit, plutôt qu'à la maison. Plus sérieusement, il comprend le mot d'habiter (ou être) au sens de *bâtir* et *construire*, mais aussi au sens de *ménager* et *séjourner dans les choses* ; il parle beaucoup moins de *se loger*, *vivre*, *être protégé*, *survivre*. Pour lui, « si dur et si pénible que soit le manque d'habitation, si sérieux qu'il soit comme entrave et comme menace, la véritable crise de l'habitation ne consiste pas dans le manque de logements. »¹⁴³ Mais comment affirmer cela, face à une réalité terrifiante, certains parmi nous exposant dans la rue non seulement leur être, mais encore leur vie ?

140

Certes, Heidegger affirme souvent que « le trait fondamental de l'habitation HEIDEGGER, *EC*, p. 226 141 GERVAIS-LAMBONY Philippe, *De Lomé à Harare – le fait citoyen*, Paris: KARTHALA, 1994, p. 223. 142

« A la constitution d'être du Dasein appartient le dévalement. D'abord et le plus souvent le Dasein est perdu dans son " monde "... L'immersion dans le on signifie la domination de l'état d'explicitation public... *Le Dasein, parce qu'il est essentiellement en déval, est, de par sa constitution d'être, dans la " non-vérité "...* A la *factivité* du Dasein appartiennent l'être-obturé et l'occultation. Pris dans son sens ontologique existentiel complet, la phrase " le Dasein est dans la vérité " dit cooriginalement aussi " le Dasein est dans la non- vérité ". Mais ce n'est que dans la mesure où le Dasein est découvert qu'il est également obturé ; et, dans la mesure où le Dasein est chaque fois déjà dévoilé l'étant intérieur au monde, l'étant de cette sorte en tant que susceptible de se rencontrer à l'intérieur du monde est occulté (en retrait) ou masqué. » HEIDEGGER, *ET*, p. 273. (T.O. p. 221-2.) 143 HEIDEGGER, *EC*, p. 193.

43

est le **ménagement** (*das Schonen*) », ce qui paraît assez proche de la notion d'« économie (*oikonomia*) », au sens levinassien. Levinas, dans *Totalité et*

infini, souligne le sens étymologique du terme, c'est-à-dire le sens de « gestion de la maison », au service du bonheur de la vie. (Il faut pourtant rappeler que la notion d'« économie » s'est dédoublée, depuis la révolution industrielle : *ménage* domestique d'un côté et *travail* salarié de l'autre.) La notion levinassienne d'« économie » parle de *l'amour de la vie*, qui vise la survie et plus que celle-ci. Levinas ne l'interprète donc pas dans une perspective ontologique seulement. Dans cette mesure, il souligne que l'homme n'*habite* pas partout, mais seulement dans une maison réelle, un « bâtiment ». L'habitation dans une maison conditionne la possession même de *mon* corps.¹⁴⁴ Il n'est donc pas possible de vivre au monde sans maison ; ce ne serait rien d'autre qu'un vagabondage sauvage, où se perdrait le caractère d'intimité de la vie humaine. Du point de vue levinassien, pour *être sujet de jouissance*,¹⁴⁵ expression qui peut être comparée et opposée à celle, heideggérienne, de *découverte de son propre être au monde*, il est indiscutable que je dois d'abord *me* nourrir et trouver bon accueil dans une maison. Habitant dans ma propre demeure, ce qui est la vraie condition de la vie, je *survis*, mais surtout je *vis*, malgré toute menace mortelle émanant du monde extérieur. « La vie, dit Levinas, n'est pas volonté nue d'être, Sorge (souci) ontologique de cette vie. Le rapport de la vie avec les conditions mêmes de sa vie, devient nourriture et contenu de cette vie. La vie est amour de la vie, rapport avec des contenus qui ne sont pas mon être, mais plus chers que mon être. »¹⁴⁶

En ce sens, le concept d'« économie », en tant que gestion de la maison, ne peut pas se substituer au ménagement tel que le définit Heidegger. Selon ce dernier, « ménagement » c'est aussi *bâtir* un espace d'habitation *sur la terre*. Toutefois cela ne correspond pas à une construction visible, propre à soutenir le corps ou la vie, ni

144 LEVINAS, *TI*, p. 136. 145 Certes, selon le titre fameux de son petit ouvrage, *l'Éthique comme philosophie première*, être le sujet de jouissance n'est pas la fin que nous propose la philosophie levinassienne. Pour Levinas, la séparation et la jouissance en tant qu'être économique est pourtant un état indispensable avant d'être convoqué devant le visage de l'autre. Celui qui n'a rien jouit, celui qui est encore dépendant n'a rien à abandonner pour l'autre. C'est, d'après lui, ma vie heureuse qui me fait éprouver la culpabilité et la responsabilité de ma bonne vie *pour* l'autre. Pour l'homme, la vie éthique n'est pas possible dès sa naissance ; l'homme, qui vit en égoïste, peut seulement être « responsable d'autrui sans attendre la réciproque, dût-il lui en coûter la vie. » Dans sa pensée, la relation intersubjective est finalement une relation non symétrique, donc c'est *moi* qui ai « toujours une responsabilité de plus que les autres. » LEVINAS, *EPP*, p. 95. 146 LEVINAS, *TI*, p. 84.

44

à protéger les possessions indispensables à la vie. Le ménagement heideggérien est plutôt ontologique. Considérons ainsi son affirmation : « Habiter, être mis en sûreté, veut dire : rester enclos (eingefriedet)... dans ce qui est libre et qui ménage toute chose dans son être.»¹⁴⁷ Dans cette perspective, quelle place le ménagement ontologique fait-il au monde habité ? Ce qui est intéressant à nos yeux, c'est que Heidegger met la notion de

ménagement en rapport avec la fatalité individuelle du mourir. Quand on prend conscience de la possibilité de mourir à n'importe quel moment, même maintenant, on découvre que le ménagement ne fait plus sens, au sens économique ; bien plutôt, « ménager » c'est alors découvrir *ma* limite ontologique en tant qu' « être mortel » qui *habite* sur la terre, et également sous le ciel, devant les divins et dans la communauté des hommes, à savoir dans l'espace que Heidegger nomme « *Quadriparti* ». 148

Comparons à nouveau cela avec ce que souligne Levinas. Dans la tragédie d'être mortel, Levinas distingue ironiquement « une infrastructure économique ».149 Parce que *vivre* ce n'est pas être préoccupé par l'angoisse de la mort imprévisible, la vie profite de son droit, elle est, respectée en tant que vie aimée ; il y a une jouissance de la vie. Dans cette mesure, Levinas souligne l'indépendance économique de la vie humaine, ainsi que la notion platonicienne de « jouissance », grâce à *mes* besoin et *mon* travail ; du moins en deçà de l'apparition du *visage d'autrui*, qui *me* demande de renoncer à *mon* droit à une vie heureuse.

Au contraire, bien que Heidegger ne semble pas se désintéresser totalement de l'infra-structure économique de la vie humaine, il ne la met jamais au premier rang lorsqu'il parle de l'« être au monde ». Le destin de la mort, s'il ne détruit pas toute bonne raison d'avoir une maison habitée, entraîne du moins la déconsidération de la séparation économique et de la jouissance de la vie. Mais Heidegger focalise son attention sur une autre réalité ; *j'*oublie *ma* propre mort dans la mort quotidienne du « on ». Heidegger affirme : « Mais le on, en même temps qu'il tranquillise ainsi le Dasein en écartant de lui sa mort, se met en règle et sauve les apparences en prescrivant à mots couverts comment on a en général à se comporter vis-à-vis de la mort. Rien que “ penser à la mort ” passe publiquement pour de la pusillanimité, du manque d'assurance de la part du Dasein et pour une lugubre fuite hors du monde. Le on ne laisse pas se manifester le courage d'affronter l'angoisse devant la mort.... Le on se préoccupe de convertir cette

147 HEIDEGGER, *EC*, p. 176. 148 *Idem*. 149 LEVINAS, *TI*, p. 119.

45

angoisse en une peur devant l'arrivée d'un événement. »150

Le « ménagement », comme trait fondamental de l'habitation au monde, consiste donc ici à sortir de la quotidienneté, qui fuit la certitude de *ma* mort en l'assimilant à la mort des autres anonymes ; ensuite, le ménagement consiste à rompre, malgré l'angoisse de la mort, avec le cours de l'existence. C'est ainsi que le Dasein s'affirme finalement comme une façon d'être soi-même, sans se perdre dans l'illusion du on. Le Dasein se trouve soi-même dans « la liberté envers la mort »151. La mort n'est plus l'objet de la *peur*, mais l'origine fondamentale de l'*angoisse* d'être au monde pour ne plus être. Heidegger appelle ce cours du ménagement : « la marche d'avance » vers la mort.152 Par conséquent, nous pouvons insister sur le fait que *menager toute chose dans son être* ne concerne pas vraiment la survie, et que la vie économique ne concerne pas non plus notre quotidienneté. Ainsi, l'idée heideggérienne de *bâtir une*

habitation ne concerne plus l'*agir* qui s'occupe, dans un premier temps, de la vie vitale et de son environnement matériel ; elle a d'emblée transcendé l'impératif de la vie quotidienne en exaltant le *penser*, le *poétiser* et le *rêver*. Au début de l'article titré «... l'homme habite en poète... », emprunté à un poème de Hölderlin, Heidegger souligne, d'une part, que notre façon d'habiter est aujourd'hui bouleversée par le travail, et rendue instable par la course aux avantages dans un contexte de crise du logement. D'autre part, il critique une réalité dans laquelle la poésie ne peut apparaître que comme littérature, moyen de culture ou objet de l'histoire littéraire. Au terme de ces deux réflexions critiques, il déclare que la poésie est une forme d'existence, autrement dit que l'habitation de l'homme peut être fondée sur la poésie.¹⁵³ Mais comment pouvons-nous exister ou habiter poétiquement ? A travers sa lecture de la poésie de Hölderlin, le philosophe découvre son être propre en lutte contre la réalité où l'on tombe en état de *dévalement* dans le monde ambiant et public et où, par conséquent, l'on se trompe en se fiant à la « fausse » subjectivité, celle du soi vis-à-vis d'un objet ou d'un autre sujet. Heidegger établit clairement, dans les *Hymnes de Hölderlin : la Germanie et le Rhin* que « la poésie – ce n'est pas un jeu, le rapport à elle n'est pas une détente ludique dans laquelle on s'oublie, c'est l'éveil et la concentration de l'essence la plus propre de l'individu, grâce à

150 151 152 153

HEIDEGGER, *ET*, p. 308-9. (t.o. p. 254). *Ibid.*, p. 321(t.o.p. 266.) *Ibid.*, p. 319. (t.o.p. 264.) HEIDEGGER, *EC*, p. 235.

46

quoi il se ressource au plus profond de son Dasein. »¹⁵⁴ La capacité de poésie, de poétiser (*dichten*), n'existe évidemment pas chez les animaux, ni chez les dieux ; elle est réservée aux hommes qui habitent dans l'espace géo-métrique entre la terre et le ciel. Il est utile ici de rappeler que la *parole* est, pour Heidegger, cooriginellement liée à la situation de l'être humain, qui est *jeté* au monde,¹⁵⁵ mais également que « la communication des possibilités existentielles de la disponibilité, c'est-à-dire la découverte de l'existence, peut être la fin que se fixe la parole qui " parle en poème " ». ¹⁵⁶ Le poème n'est donc pas conçu par Heidegger comme l'expression de vécus psychiques, ni comme l'imagination au service du monde vécu, mais comme l'exposition à l'Etre. « La poésie est, dit-il, instauration, institution en acte du demeurant. Le poète est le fondateur de l'Etre ».¹⁵⁷ Plus simplement dit, *poétiser* est *l'affirmation du soi-même* en tant qu'être jeté entre le ciel et la terre, face à la mort ; c'est le *courage d'exister (habiter)* au monde malgré l'angoisse de la mort. Prêtons attention à cette partie du poème de Hölderlin que cite Heidegger.

*L'amitié, la pure amitié, dure encore, l'homme N'est pas mal avisé, s'il se mesure avec la Divinité. Dieu est-il inconnu ? Est-il manifeste comme le ciel ? C'est là plutôt Ce que je crois. Telle est la mesure de l'homme. Plein de mérites, mais en poète, L'homme habite sur cette terre. Mais l'ombre de la nuit*¹⁵⁸

La mesure entre la terre et le ciel donnée par la poésie ne correspond à aucune dimension géométrique. Cette mesure poétique, comme nous l'avons

précisé plus haut, est la découverte du destin du *Dasein*. C'est ainsi que Heidegger a mis l'accent sur une nouvelle façon d'habiter au monde, dans l'attitude résolue face à la mort. En conclusion de ces observations sur la pensée heideggérienne relative à la corrélation entre habitation et poésie, nous pouvons affirmer qu'« habitation » signifiant *exister au monde* en tant qu'être mortel, la poésie est le mode d'habitation

154 HEIDEGGER Martin, *Les Hymnes de Hölderlin : la Germanie et le Rhin (HH)*, tr. par FEDIER François et HERVIER Julien, Paris : Gallimard, 1988, p. 19. 155 HEIDEGGER, *ET*, p. 207. (t. o. p.161) 156 *Ibid.*, p. 209. (t.o. p.162) 157 HEIDEGGER, *HH*, p. 45. 158 *Ibid.*, p. 232.

47

le plus sublime qui amène le *Dasein* à découvrir sa liberté face à la mort. Celui qui habite en poète sur la terre, n'est plus - c'est la conviction heideggérienne -, désespéré par la mort ; s'il ne peut jamais annuler la mort dans sa vie, il est pourtant libéré de la peur et même de l'angoisse de la mort.

Malgré tout, certaines questions subsistent. En attendant...la mort, n'y a-t-il pas d'autre possibilité authentique que découvrir, penser, rêver, et poétiser ?

Pourquoi Heidegger n'a-t-il pas dit ce que nous *devons faire*, comment *agir* dans cette vie, surtout *pour* et *avec* les autres ? N'a-t-on pas l'impression que l'ontologie parle surtout de l'être au ralenti, de l'être identique, mais non pas la vie exposée à des changements multiples ? A cause de ses silences, l'ontologie qui, avant tout, souligne le « courage d'être », s'expose au risque d'éluider la question éthique. Car *vivre* n'est pas la même chose qu'*être*, selon Levinas ; *vivre* est au-delà de l'*être*. Le souci de *ma* propre mort *me* laisse seul au monde, insouciant à l'égard de la relation éthique avec l'autre. La mort, *ma* mort ne peut en effet pas être partagée avec quiconque ; elle est tout à fait *mienne*. N'oublions pas que le concept heideggérien de l'*être-avec* n'implique pas le devoir de vivre bien avec l'autre ; c'est avant tout une façon de souligner l'engluement dans la réalité, dans laquelle le *Dasein* s'oublie dans le « on ».

Après ce détour par la pensée de Heidegger, revenons à Bachelard. Est-ce qu'il est possible, selon lui, d'habiter en poète ? Nous répondrons à cette question un peu plus tard. Comme nous l'avons noté, lors de la comparaison avec Husserl, Bachelard a compris l'image poétique comme une création de l'âme, comme un événement de *parole*, accès à une vérité qui échappe aux sciences scientifiques ainsi qu'à la phénoménologie de l'esprit. Mais cette vérité n'est pas ontologique au sens heideggérien, 159 parce qu'elle n'a pas grand-chose à voir avec l'angoisse de la mort.

159 Bien que Bachelard refuse toujours une profondeur ontologique dans son étude de la poétique de l'espace, il accepte de discuter les philosophies ontologiques pour corriger, avec la notion de l'être du dehors et du dedans, la proposition traditionnelle selon laquelle l'homme est *jeté* au monde.

Cependant sa critique ne vise pas directement Heidegger, l'un des plus fameux philosophes de son époque ; il critique ironiquement, juste à côté de Heidegger, son ancien ami Jaspers, largement associé au mouvement existentialiste. Nous constatons souvent que, dans ses

écrits, « ontologie » alterne avec « philosophie traditionnelle », critiquées toutes deux pour leur manque d'imagination.

Nous ne comprenons pas, avouons-le, pourquoi Bachelard n'a pas voulu entrer dans un débat critique avec Heidegger, ni comment il a pu subsumer toute l'histoire de la philosophie sous le nom d'« ontologie ». En tout cas, critiquant l'ontologie, en tant que réponse à l'angoisse ou à la peur d'être

48

Au contraire, elle se nourrit de la vie. Bachelard s'intéresse non à la *métaphore* de la mort, mais à l'*imagination* en rapport avec les diverses matières de la vie.¹⁶⁰ Il écrit : « On peut, certes, éviter d'entrer par la porte étroite d'un tel poème. Les philosophies de l'angoisse veulent des principes moins simplifiés. Elles ne donnent pas leur attention à l'activité d'une imagination éphémère parce qu'elles ont inscrit l'angoisse, bien avant que les images l'activent au cœur de l'être. Les philosophes se donnent l'angoisse et ne voient dans les images que des manifestations de sa causalité. Il ne se soucient guère de vivre l'être de l'image. »¹⁶¹

Bien qu'il conclue *la poétique de l'espace* par le dernier chapitre de « *das Dasein ist rund*, l'être est rond », cet être rond n'est ni identique à ni immobile comme l'être parfait, ainsi que Parménide définit la sphère géométrique. « La sphère de géomètre est la sphère vide, essentiellement vide. »¹⁶² Aux yeux de Bachelard, l'être rond ne peut pas vivre au-dedans de soi, sans extériorité. Lisons un extrait d'un poème de Rilke que Bachelard cite, où l'être rond est comparé au noyer :

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

*Dieu lui va apparaître Or, pour qu'il soit sûr Il développe en rond son être Et lui tend des bras mûrs.*¹⁶³

Bachelard découvre deux vérités, grâce à l'image de l'arbre. Tout d'abord, « le

jeté, Bachelard souligne que l'être humain n'est pas simplement fixé *là*, mais vit dans le mouvement de sortir du monde et d'entrer dans la maison. *Etre là*, c'est toujours *être défixé*.¹⁶⁰ Prêtons attention à la distinction de la métaphore et de l'imagination. En critiquant la métaphore du *tiroir* utilisée par Bergson, Bachelard insiste sur le fait que la métaphore, sans la spontanéité de l'image, se réduit souvent aux idées stéréotypées. Ainsi, on peut prévoir, en écoutant une leçon, l'apparition de certaines métaphores.

Mais l'imagination est imprévue, elle est sans cause. Ce qui est intéressant, c'est que la notion bachelardienne de l'imagination rejoint la définition ricoeurienne de la métaphore, et que la métaphore, au sens bachelardien, équivaut à la figure.

161 162 163

BACHELARD, *PE*, p. 197. *Ibid.*, p. 211. *Ibid.*, p. 214.

49

monde est rond, autour de l'être rond comme un arbre ». ¹⁶⁴

Le monde autour de l'être rond n'est pas le monde ambiant où le Dasein est accaparé par l'usage d'outils, ni le monde public où le Dasein perd son

soi propre dans l'on. Tout comme Levinas dit que l'être humain *jouit* du monde, Bachelard redit après Rilke que l'être rond *savoure* le monde. Bachelard a fortement conscience du fait que le monde nourrit la vie. En ce sens, le monde n'est plus ménagé par le Dasein. Par contre, comme la Mère nature, le monde précède chaque vie particulière. La deuxième vérité est que l'être à la fois s'établit et se développe en sa rondeur. A la lumière de cette image de l'être rond, nous comprenons que Bachelard préfère souligner le bonheur de la vie, plutôt que l'angoisse de la mort. La vie, malgré la mort imprévisible, grandit, continue, et vieillit. Il s'inspire de l'image de l'arbre pour dire que « ici, le devenir a mille formes, mille feuilles, mais l'être ne subit aucune dispersion ».165 Nous pouvons donc conclure que la poésie, pour Bachelard, n'est pas lamentation sur l'être mortel, mais célébration de l'être vivant.166

Reprenons la question : est-il possible d'habiter en poète sur la terre ? L'imagination poétique nous dévoile cette vérité gracieuse, que la vie se nourrit et vit du monde, vérité qui échappe aux recherches scientifique et ontologique. Donc, ce n'est pas la poésie elle-même qui nous fait *vivre* ou *habiter* dans le monde. Elle n'est pas non plus le mode fondamental de l'habitation, comme le prétend Heidegger. Cependant, la poésie, forme la plus créative ou libre du *dire*, rompt avec la langue courante, avec la définition lexicale et la métaphore morte de l'habitation quotidienne ; ce, afin de renouveler et développer, grâce à la spontanéité de l'image, un autre *sens* de la demeure, essentielle pour la vie intime. Du fait de la spontanéité de l'image, ce sens renouvelé ne peut jamais être capturé par la pensée causale. Bachelard écrit que « la vérification fait mourir les images. Toujours imaginer sera plus grand que vivre ». (Mais il sait que le *dire*, l'*imaginer* ne naît pas de rien, mais s'enracine dans la vie humaine et crée la parole qui la transforme. Vivre est peut-être inférieur à imaginer, mais, pour nous, vivre est toujours plus profond qu'imaginer.)

La phénoménologie de l'âme doit ainsi nous faire comprendre, avec les diverses

164 *Idem*. 165 *Idem*. 166 En revanche, Heidegger écrit que « "poétique", lié à la poésie.... ce n'est pas une façon d'embellir la vie, c'est une exposition à l'Être, et en cela c'est l'événement fondamental du Dasein historique de l'homme. De cet habitat poétique, les hommes, un peuple peuvent certes être expulsés, mais même dans ce cas, les hommes *sont*, le peuple est *encore*.» HEIDEGGER, *HH*, p. 46.

50

images poétiques de la *maison*, « comment nous habitons notre espace vital en accord avec toutes les dialectiques de la vie, comment nous nous enracinons, jour par jour, dans un " coin du monde " ».167

Ici, la maison n'est plus un outil à portée de main, elle est un véritable espace habité. Nous ne pouvons pas vivre au monde comme un poète vagabond. Celui qui n'a pas d'abri où rentrer le soir, est, en effet, condamné à l'extérieur. Bachelard emprunte une citation à Jules Supervielle : « A cause même d'un excès de cheval et de liberté, et de cet horizon immuable, en dépit de nos galopades désespérées, la pampa prenait pour moi l'aspect

d'une prison, plus grand que les autres. »¹⁶⁸ En conclusion, la poésie elle-même ne remplace jamais la maison qui suppose quatre murs, porte, fenêtres, armoires, table à manger... et la famille. Il n'est pas inutile de répéter que la maison est l'espace vital où nous nous enracinons dans la vie de tous les jours. Grâce à cette réalité heureuse, nous sommes *capables* de poétiser la vie malgré la fatalité de devoir « être-là ».

Jusqu'ici, nous avons essayé de comprendre la phénoménologie bachelardienne de l'âme en la confrontant à la phénoménologie husserlienne et à l'ontologie heideggerienne. Ainsi, nous avons pu vérifier la place originale de la « maison » dans la philosophie de Bachelard. Cependant, la phénoménologie de l'âme ne se réduit pas à un commentaire des diverses images poétiques de la maison. Celle-ci est, dans la réflexion du philosophe, l'occasion de comprendre que l'imagination de l'âme révèle une autre dimension de la vérité phénoménologique de la vie humaine, à savoir la *dialectique* du dehors et du dedans.

Avant d'y venir, prenons garde que, malgré la valeur ontologique des images poétiques de l'espace, Bachelard refuse toujours d'être appelé « ontologue » ; il préfère se présenter comme « phénoménologue ». C'est la raison pour laquelle, chez ce philosophe, l'être humain, union d'un esprit, d'une âme et d'un corps, n'est pas uniquement l'être-au-monde (Dasein), qui « n'est, dit Heidegger, rien d'autre que l'exposition à la surpuissance de l'Être », ¹⁶⁹ celui-ci interprété comme *divin*. Au-delà de la vérité ontologique de l'« être jeté au monde » ou « être-là », Bachelard découvre la vitalité dynamique de l'*être vivant*, engagé dans le double mouvement dialectique d'entrer et de sortir. Il écrit : « Où est le poids majeur de l'être-là, dans l'être ou dans là ? Dans le là – qu'il voudrait mieux appeler un ici - faut-il de prime

167 168 169

BACHELARD, *PE*, p. 24. *Ibid.*, p. 199. HEIDEGGER, *HH*, p. 41.

51

abord chercher mon être ? Ou bien, dans mon être, vais-je trouver d'abord la certitude de ma fixation dans un là ? (...) Souvent le là est dit avec une telle énergie que la fixation géométrique résume brutalement les aspects ontologiques des problèmes. Il en résulte une dogmatisation des philosophèmes dès les instances de l'expression. Dans la tonalité de la langue française, le là est si énergique, que désigner l'être par un être-là, c'est dresser un index vigoureux qui mettrait aisément l'être intime dans un lieu extériorisé. (...) Enfermés dans l'être, il faudra toujours en sortir. A peine sorti de l'être il faudra toujours y rentrer. Ainsi, dans l'être, tout est circuit, tout est détour, retour, discours, tout est chapelet de séjours, tout est refrain de couplets sans fin. (...) L'être de l'homme est un être défixé. »¹⁷⁰

L'être humain qui est toujours *défixé*, doit *agir*, pour vivre, exposé au circuit du dehors et du dedans : manger, se protéger, habiter, s'habiller, dormir, se reproduire, faire l'amour, nourrir ses enfants, faire le ménage, ranger les affaires, travailler, voyager, visiter, rencontrer les gens, étudier, acquérir des connaissances scientifiques, accéder à la compréhension propre de sa vie etc. Et pour nous soutenir dans tout ce que nous avons à faire dans la vie, l'âme rêve, crée de la poésie et déploie des images créatives qui

échappent au jeu de la causalité psychologique. 171 172 Mais la subjectivité d'une personne ne se confond pas avec la subjectivité transcendante ni avec l'esprit rationnel, au sens épistémologique ou husserlien. Aux yeux de Bachelard, la « marche d'avance » vers la mort, l'exposition à la surpuissance de l'Être, ne peuvent décider de la valeur des vécus particuliers de chaque être vivant. Chaque être vivant mérite d'être considéré comme *sujet* d'un *vivre* qui est sa vie. C'est ici que la phénoménologie de Bachelard s'écarte de la phénoménologie de Husserl et de l'ontologie de Heidegger. 170 BACHELARD, *PE*, p. 192-193. (C'est nous qui interrompons le fil du propos.) 171 « La poésie, dans ses paradoxes, peut être contre-causale, ce qui est une manière encore d'être de ce monde, d'être engagée dans la dialectique des passion. Mais quand la poésie atteint à son autonomie, on peut bien dire qu'elle est acausale. » *Ibid.*, p.156. 172 Mais Heidegger refuse le point de vue selon lequel la poésie serait *forme d'expression de l'âme, du vécu*, forme d'expression d'âmes culturelles ou performance culturelle de l'homme. (HEIDEGGER, *HH*, p. 37-49.) C'est parce que la poésie est exposition à l'Être, et est en cela l'événement fondamental du Dasein historique de l'homme.

52

2. La Poésie de la « maison »

2. a. Les synonymes de « maison »

Dans les limites d'une phénoménologie de l'âme, nous tenterons d'exposer l'ample et belle réflexion bachelardienne sur la maison. Il vaut la peine, pour commencer, de s'arrêter sur le choix du mot « maison », préféré à beaucoup de synonymes de la langue française : demeure, logement, abri, caravane, mobile-home, cabane, habitat, foyer, habitation, domicile, résidence, logis, chez soi, pavillon, immeuble, appartement, lotissement, toit etc. Compte tenu de cette richesse lexicale, nous devons distinguer quelques sous-ensembles, même s'il existe certains mots polysémiques, mal-classables.

1. toit – abri -gîte
2. caravane – mobile-home / cabane
3. pavillon - appartement – immeuble- logement (logis) - lotissement
4. chez-soi – foyer
5. résidence -foyer– habitat

D'abord, les trois premiers mots désignent simplement le lieu où l'on se *protège*, où l'on *survit* contre la nature violente en se mettant à l'abri des intempéries, du soleil, du danger etc. Le mot « toit » a pour premier sens la couverture de bâtiment ; il signifie au figuré « maison » ou « habitation », mais nous observons qu'il apparaît généralement, en français, au sens du manque de lieu d'habitation, par exemple « être *sans* toit ». Dans cette mesure, l'abri, le toit et le gîte ne désignent qu'une demeure temporaire pour les Sans Domicile Fixe, ils sont privés du bénéfice de la maison, qui concerne la permanence, l'adresse fixe, la possession privée, l'intimité de la vie individuelle et familiale. L'homme qui cherche, jour après jour, semaine après semaine, un lieu où dormir, abri ou toit, peut difficilement faire encore des projets pour sa vie professionnelle, familiale, sociale, politique et éthique. Alors qu'un détenu est enfermé en prison pour un délit, un SDF est enfermé à l'extérieur du fait de quelque « incapacité ». Dans la société moderne, cette incapacité n'a pas pour seule origine l'oisiveté ou le manque de formation

professionnelle ; elle résulte, dans la plupart des cas, des dysfonctionnements sociaux; par exemple, de l'effondrement de l'éducation publique, du chômage chronique, du manque de logement sociaux, de l'échec d'une juste distribution, de l'afflux de clandestins etc.

53

Il est vrai que la politique pour les personnes sans domicile fixe, jusqu'à récemment - avant l'exécution de la loi DALO -, visait à fournir des abris temporaires (hébergement d'urgence). Mais, par cette politique, il n'y a pas grande chose de changé pour les sans domicile fixe ; leur vie, qui ne mérite même pas d'être appelée *vagabonde*, mais simplement *sauvage*, est faite de souffrances, de peur et de solitude. L'abri temporaire ne mérite certainement pas d'être appelé « maison ».

Dans le deuxième groupe, nous avons classé les demeures modestes, qui appartiennent normalement à ceux qui y habitent à titre de résidence principale (non séjour de loisir ou résidence secondaire) : caravane, mobile-home et certaines cabanes. Les habitants, dans ces demeures, sont, au moins, délivrés de l'inquiétude de n'avoir pas de lieu ni dormir *cette* nuit. Ils peuvent sortir leurs affaires de leur sac à dos, les ranger, et même acquérir quelques très modestes biens. De ce simple fait, ils préservent au moins leur vie biologique et un peu d'intimité. Nous voyons que, souvent, ces habitants possèdent une télévision avec antenne, cuisinent un plat chaque soir, partagent leur demeure avec un compagnon ou une compagne, ont des enfants ou des animaux domestiques ; ils peuvent probablement recevoir des lettres, et trouver un petit boulot plus facilement que les SDF. Cela signifie, non pas qu'ils ne se trouvent plus dans la condition de pauvreté absolue ou de solitude - en effet, la majorité d'entre eux vit encore dans cet état -, mais qu'ils goûtent en petite partie les profits du bonheur d'une vie fondée sur le travail, le loisir et la famille. Mais du fait d'une occupation illégale de terrain, soit privé soit public, dans nombre de cas, les habitants ont beaucoup de difficulté à bénéficier du gaz de ville, de l'électricité, du téléphone fixe, du service des eaux et du tout à l'égout, du service de l'enlèvement des déchets, mais aussi de l'autorisation de séjour dans le cas des étrangers, etc. Le plus difficile, c'est qu'ils sont souvent menacés d'être évacués et expulsés. Donc, la vie de caravane ou de mobile home n'est plus la vie sauvage qui a pour seul but la survie pour une nuit ; mais elle est certainement *vagabonde*. Ces habitants vagabonds ne vivent pas à la manière des nomades mongols. Alors que la mobilité d'habitation, chez les Mongols par exemple, est toujours prévue et bienvenue, grâce à Mère-Nature qui nourrit les gens et les moutons en fonction des saisons, la mobilité d'habitation, pour les habitants des caravanes, est toujours forcée, subie. Alors que les Mongols vivent durablement dans la sécurité, au gré des déplacements d'une vie « défixée », les habitants vagabonds ne peuvent oublier leur peur d'être défixés – délogés ou chassés de force par l'autorité publique. La vie tranquille et heureuse, pour eux, n'est jamais que temporaire. Il est évident pour nous que la demeure vagabonde ne peut pas être l'équivalent de la maison ; c'est

54

une pauvre imitation de la maison, un succédané. Ensuite, nous avons regroupé les mots qu'on utilise généralement pour désigner le bâtiment d'habitation, ou une sous-partie : pavillon, appartement, immeuble, logement (logis), lotissement. A la différence d'une caravane ou d'un mobile home, ces demeures, immeubles ou non, doivent être bâtis sur un terrain légalement acquis et, dans ces conditions, ils correspondent à des règles prévues par la loi, dont les *normes minimales de surface et d'habitabilité*. Dans ces bâtiments, d'après la loi française, les sols, murs, seuils et plafonds doivent être protégés contre les eaux de ruissellement, les infiltrations et les remontées d'eau. En outre, comme nous l'avons déjà noté dans le chapitre précédent, ils doivent être construits selon certaines normes : normes minimales d'habitabilité, normes relatives aux canalisations d'eau, à l'ouverture et à la ventilation, à l'installation de la cuisine, du chauffage, de la salle d'eau, des cabinets d'aisance etc. L'habitabilité permanente d'un bâtiment d'habitation est considérée comme un indicateur de la qualité de la vie des habitants. Il est évident que les habitants d'un immeuble ont une adresse fixe ; grâce à quoi, ils peuvent organiser leur vie privée, familiale, professionnelle et bien d'autres choses. Certes, en tant que locataires, beaucoup d'habitants peuvent probablement être inquiets face à l'échéance du loyer mensuel à payer. Mais en s'acquittant de cette obligation, ils obtiennent le droit d'être protégés contre toute intrusion du propriétaire, de l'autorité publique ou d'autres citoyens. Ainsi, leur demeure étant stable, leur vie est stable et tranquille elle aussi.

Nous découvrons ici, pour la première fois, que le terme de « maison » - ou de partie de maison - se substitue souvent à l'un de ces mots servant à désigner le bâtiment, dans le langage courant. Selon la définition du dictionnaire, le mot « maison » désigne en premier « le bâtiment d'habitation ». En ce sens, il nous semble que la maison peut être comprise en termes heideggériens soit comme l'être *là-devant*, si elle n'est habitée par personne, soit comme l'outil (à portée de main) destiné à l'habitation. Mais, selon Bachelard, « maison » est beaucoup plus riche en significations que les autres synonymes, qui ne désignent que la structure *architecturale* de l'habitation. C'est que, d'après Bachelard - dont la pensée sur la maison sera examinée en détail par la suite -, la maison est l'espace relativement permanent de l'intimité personnelle et de la famille, en rapport avec les voisins. Rappelons que si l'on dit « voici, *ma* maison » dans une conversation, on veut souvent présenter, au-delà d'une simple structure architecturale qui serait ma propriété, « ma vie entière » en tant qu'elle se mène en ce lieu. Avant d'envisager l'espace d'intimité de la maison selon Bachelard, nous devons encore considérer le

55

mot « maison » en lien avec le groupe suivant de synonymes. Les deux synonymes de maison : « chez-soi » et « foyer », peuvent équivaloir au mot anglais « home ». Différents des synonymes précédents, qui se définissent directement par la structure elle-même et par l'usage, « chez-soi » et « foyer » n'ont de sens que par rapport à l'habitant ou aux habitants. A partir de son sens premier de lieu où habite quelqu'un, domicile personnel, le

mot « chez-soi » signifie plutôt l'intimité de l'habitant. En revanche, le mot « foyer » évoque, d'après son sens premier, l'image d'une famille assise autour du foyer une soirée d'hiver, il signifie le lieu où habite une famille. Avec ces mots, on fait surtout attention aux « personnes » qui habitent en ce lieu et à leur vie quotidienne. En ce sens, la valeur de ces demeures ne peut pas être fixée ou négociée au prix du marché. Leur « prix » est lié à la satisfaction et au bonheur, soit personnels soit interpersonnels, de la vie des habitants. C'est pourquoi toute demeure, même modeste, - soit une chambre, soit un mobile home -, peut s'appeler « chez-soi » et « foyer » selon l'usage courant. Malgré la valeur d'espace intime évoquée par les mots « chez-soi » et « foyer », Bachelard ne les a pas considérés comme pleinement équivalents au mot « maison ». Ils ne suffisent pas à remplacer la richesse sémantique du mot « maison ». Il est important de noter que, chez Bachelard, la protection ou la conservation de la vie n'est pas possible, sans, au minimum, une structure matérielle, un immeuble. On dit bien que le logement où n'habite personne est éteint ; par ailleurs, on peut dire que sans bâtiment protecteur, la vie humaine est toujours en danger de vulnérabilité. Bachelard parle des « valeurs de l'espace habité, (de) non-moi qui protège le moi ».173

Il écrit, dans une autre page, que « la maison est de prime abord un objet à forte géométrie. Sa réalité première est visible et tangible. Elle est faite de solides bien taillés, de charpentes bien associées... Un tel objet géométrique devrait résister à des métaphores qui accueillent le corps humain, l'âme humaine ».174 C'est à condition que la maison, comme « non-moi », *existe* en forme de bâtiment, qu'elle peut protéger mon intimité et ma famille. Les murs, le toit, la porte, les fenêtres, les escaliers, le chauffage, l'eau du robinet... forment tous l'*enveloppe* de mon corps, de mon intimité et de ma famille. Nous allons comprendre mieux les idées bachelardiennes à ce sujet dans un instant.

Prêtons maintenant attention au cinquième groupe de synonymes : résidence

—

173 BACHELARD, *PE*, p. 24. 174 *Ibid.*, p. 59.

56

foyer - habitat. Ils définissent généralement un ensemble d'immeubles d'habitation. Dans la société moderne, l'appartement, prétendu *logement d'ouvrier*, ne se dresse pas seul au milieu d'une prairie ; il est tourné vers les autres appartements voisins, formant avec eux un quartier, dans une ville. Mais ces mots ne désignent pas simplement un ensemble d'appartements. Le groupement d'habitations compense les défauts d'un appartement isolé. Par exemple, les habitants d'une résidence bénéficient, avec un budget relativement petit, d'un équipement de confort ou de loisirs, comme laverie, piscine ou salle de sport. Le foyer, maison réservée surtout aux personnes âgées ou handicapées, fournit des équipements et services spécifiques. C'est pourquoi le foyer prend partiellement la place de la famille traditionnelle. Différent de ces deux types d'habitation, qui indiquent normalement *un* bâtiment composé de plusieurs logements, l'habitat définit plutôt l'ensemble des conditions et des faits relatifs à l'ensemble des logements d'un quartier ou d'un petit village. En ce sens, les problèmes de l'« habitat » sont souvent

évoqués en rapport avec les problèmes sociaux de transport, d'éducation et d'emploi etc.

Malheureusement, Bachelard n'a pas prêté attention, dans ses belles analyses poétiques de la maison, au groupement d'habitations ni au rapport à l'espace public. En revanche, il estime qu'un logement, qui n'est pas édifié *verticalement*, de la cave au grenier, supprime les valeurs intimes. Pour lui, les logements des grandes villes ne correspondent qu'à des statuts sociaux. 175 Il écrit : « A Paris, il n'y a pas de maisons. Dans des boîtes superposées vivent les habitants de la grande ville : “ Notre chambre parisienne, dit Paul Claudel, entre ses quatre murs, est un espèce de lieu géométrique, un trou conventionnel que nous meublons d'images, de bibelots et d'armoires dans une armoire.” Le numéro de la rue et le chiffre de l'étage fixent la localisation de notre “ trou conventionnel ”, mais notre demeure n'a ni espace autour d'elle ni verticalité en elle....Au manque des valeurs intimes de verticalité, il faut adjoindre le manque de cosmicité de la maison des grandes villes. Les maisons n'y sont plus dans la nature...Tout y est machine et la vie intime y fuit de toutes parts. Les rues sont comme des tuyaux où sont aspirés les hommes. »176 Cette nostalgie de la maison natale à la compagne nous amène certes à réfléchir sur la corrélation rompue de l'habitation humaine et de la Nature.

Mais, de notre point de vue, dans la société contemporaine, où les

175 BACHELARD, *TRR*, p. 102. 176 BACHELARD, *PE*, p. 42-43. (C'est nous qui insérons une parenthèse.)

57

populations sont nombreuses, il n'est plus possible, en réalité, que chaque citoyen vive dans une vraie maison, dotée de solides fondations, riche de multiples sous- espaces - comme cave, grenier, escalier, jardin, fenêtres ouvertes sur le ciel etc.- ou dans une maison où la mère et le père nourrissent généreusement leurs enfants. La terre n'a plus d'espace en friche, la famille n'est plus unie à jamais. Dans cette mesure, le groupement « bien organisé » de logements, lieu de résidence, foyer et habitat, peut être une autre façon d'apporter intimité et bonheur aux personnes les moins capables de faire, seules, face à leur vie. Il ne faut pas oublier que l'habitation humaine ne peut être bien comprise qu'en relation avec les voisins et la communauté. La maison ne protège pas seulement face à la nature, mais aussi par rapport à la communauté, au voisinage : La maison est d'abord un centre *culturel* au sens de « contre la nature », mais elle se définit ensuite comme espace *privé*, en rapport avec la vie en collectivité dans un espace *public*. La maison, espace culturel et intime, n'est pas une boîte sans fermeture. La porte, les fenêtres se ferment et s'ouvrent selon le mouvement du soleil et de la lune, et également s'ouvrent ou se ferment devant les personnes qui se rencontrent *ici* et *là* et partagent la vie du *dehors*. Pour cette raison, le problème de l'habitation humaine, au sens où chacun serait « bien dans sa demeure », ne peut être résolu en tenant compte de la seule capacité économique ou physique de chacun ; il en va de notre responsabilité éthique et politique à l'égard du bien-être de *quiconque* dans une communauté humaine. Malgré sa contribution quant à la question

de l'habiter dans la philosophie contemporaine, la pensée bachelardienne de la poésie de la maison reste par trop phénoménologique et, finalement, ontologique. Comme Levinas le dit en critiquant l'Être de Heidegger, nous pouvons regretter de devoir noter, dans cette étude préalable des synonymes de « maison », que Bachelard passe à côté de la question de la justice en rapport avec l'être du dehors et du dedans. Nous concluons en faisant nôtres les paroles de Levinas : « Être, (pour Bachelard), c'est s'isoler par l'exister. Je suis monade en tant que je suis. C'est par l'exister que je suis sans portes ni fenêtres, et non pas par un contenu quelconque qui serait en moi incommunicable. » 177 Nous pourrions confirmer cette conclusion un peu prématurée à la fin de notre étude suivante sur la poétique bachelardienne de la « maison ».

177 LEVINAS, *EI*, p. 51. (C'est nous qui insérons une parenthèse.) 58

2. b. La maison poétique

Après ce long détour visant à dégager notre précompréhension d'une phénoménologie de l'âme et de la sémantique de la maison, nous voici prêts à aborder, sans malentendus, la poétique de la maison développée par Bachelard dans sa *Poétique de l'espace*, mais aussi dans un petit article : « la maison natale et la maison onirique » inséré dans l'ouvrage intitulé : *la Terre et les rêveries du repos*. Pour bien préciser les choses, nous ne craignons pas de simplifier les données relatives à l'imagination créatrice de la maison. Soulignons les quatre points suivants, fortement liés.

2. b. 1) La naissance de l'humanité

Premièrement, Bachelard, s'appuyant sur certaines images rustiques de la maison, distingue une fonction première de « protection ». Cependant, aux yeux du philosophe, parler de protection du corps ou de la vie relève d'une analyse trop pauvre de la fonction de la maison, cela témoigne d'un manque d'imagination. Nous savons bien que les abris animaux remplissent cette fonction. Or, la maison des hommes est beaucoup plus que cela : elle ne protège pas seulement la vie, mais aussi les *valeurs humaines* et l'humanité pure. Bachelard écrit : « L'écrivain (Henri Bosco), sait d'instinct que toutes les agressions, qu'elles viennent de l'homme ou du monde, sont animales. Si subtile que soit une agression venant de l'homme, si indirecte, si camouflée, si construite qu'elle soit, elle révèle des origines inexpiables... Et la maison contre cette meute qui, peu à peu, se déchaîne, devient le véritable être d'une humanité pure, l'être qui se défend sans jamais avoir la responsabilité d'attaquer. La Redousse est la Résistance de l'homme. Elle est valeur humaine, grandeur de l'Homme. » 178 Nous percevons ici que la maison libère l'homme, qui est né avec le destin d'un petit carnivore, de son agressivité animale. L'homme qui se repose à la maison n'a pas besoin de surveiller le monde en cachant ses griffes acérées. La maison défend l'homme, et celui-ci ne craint pas d'être attaqué, ni ne s'oblige à attaquer le premier. Désormais, l'homme qui habite dans la maison, crée *la culture*. En cultivant la terre autour de la maison, il s'efforce de s'affranchir de son destin de carnivore. En tout cas, en domestiquant les animaux dans l'étable, il contient son agressivité sauvage. C'est dire que, à travers ce lien culturel, l'homme se détache de l'état de sauvagerie, dans lequel les plus forts

mangent les faibles.

178 BACHELARD, *PE*, p. 56.

59

Donc c'est ici que naissent les valeurs humaines, au nom de la morale, de l'éthique. Il écrit un peu loin : « Ainsi, en face de l'hostilité, aux formes animales de la tempête et de l'ouragan, les valeurs de protection et de résistance de la maison sont transposées en valeurs humaines. La maison prend les énergies physiques et morales d'un corps humain. »¹⁷⁹ Grâce aux valeurs de la maison, qui ne protège pas seulement le corps physique mais encore la morale, l'homme résiste à la nature et ainsi crée, avec ses voisins humains, son propre monde comme communauté humaine.

Dans l'article « la maison natale et la maison onirique », Bachelard nous livre une autre image littéraire de « la maison qui s'éclaire dès le crépuscule et qui nous protège contre la nuit. »¹⁸⁰ Pour lui, la nuit qui cache toutes choses dans l'obscurité évoque les forces imprévisibles de la nature qui menacent la vie humaine et empêchent l'activité. : « Pour ceux qui n'ont pas de maison, la nuit est une vraie bête sauvage, non pas seulement une bête qui crie dans l'ouragan, mais une bête immense, qui est partout, comme une universelle menace. »¹⁸¹ Il parle de la nuit « inhumaine ». ¹⁸² Par ailleurs, la maison éclairée au milieu de la campagne obscure symbolise l'homme, le seul être au monde contrôlant le feu et la lumière. Dans la maison éclairée, l'homme prend conscience du soir qui tombe, conscience de la nuit maîtrisée. Il n'éprouve plus la peur de l'obscurité ; il ne souffre plus de cette cécité temporaire qui se répète chaque nuit ; il n'est plus obligé de se coucher tôt. « Dès le soir, dit Bachelard, commence en nous la vie nocturne »,¹⁸³ celle qui est souvent plus productive que la vie diurne, pour s'occuper de la famille, faire un travail intellectuel, ou passer la nuit ... à broyer du noir. Plus simplement, la maison protège notre vie, y compris notre nuit *humaine* contre la nuit inhumaine. Par conséquent, la première valeur de la maison que Bachelard souligne, la valeur de protection, distingue l'homme *culturel* de la nature. La maison n'est plus comprise comme une simple structure destinée à la survie dans la nature ; elle est le fondement typique de l'humanité.

179 *Ibid.*, p. 57. 180 BACHELARD, *TRR*, p. 112. 181 *Ibid.*, p. 114. 182 *Ibid.*, p. 115. 183 *Ibid.*, p.114.

60

2. b. 2) La maternité de la maison natale

En second lieu, Bachelard présente les images diverses de la maison d'enfance et de la maison natale. D'abord, la maison d'enfance n'est pas simplement une maison du passé, parce que tout un passé continue à vivre ; et si l'on parle de maison d'enfance, c'est qu'elle doit avoir été *vécue* par quelqu'un. « La maison vécue, dit Bachelard, n'est pas une boîte inerte. L'espace habité transcende l'espace géométrique. »¹⁸⁴ C'est pourquoi la maison d'enfance ou natale n'a pas la même valeur qu'une maison qui vient d'être bâtie. Dans ce cas, comme nous l'avons plusieurs fois précisé dans notre critique précédente de Heidegger, la maison n'est l'objet corrélatif du besoin d'« habiter ». La maison est évidemment une chose qui est *là* devant nos yeux ; mais quelqu'un a apposé une plaque à son nom sur la porte, et il y

habite ; la maison est remplie de ses souvenirs. Bachelard le souligne : « ... la maison natale, après nous, s'en vient à naître en nous. Car avant nous – Goyen nous le fait comprendre – elle était bien anonyme. C'était un lieu perdu dans le monde. »¹⁸⁵ Alors qu'un outil ne laisse aucune trace dans nos souvenirs, après avoir été employé conformément à sa destination, la maison vécue où notre enfance elle-même a été nourrie devient l'abri de notre rêverie, de notre imagination poétique. Il écrit : « la maison abrite la rêverie, la maison protège le rêveur, la maison nous permet de rêver en paix ». « Ainsi la maison, toujours selon lui, ne se vit pas seulement au jour le jour, sur le fil d'une histoire, dans le récit de notre histoire. Par les songes, les diverses demeures de notre vie se compénètrent et gardent les trésors des jours anciens. Quand, dans la nouvelle maison, reviennent les souvenirs des anciennes demeures, nous allons au pays de l'Enfance immobile, immobile comme l'Immémorial. Nous vivons des fixations, des fixations de bonheur....

Quelque chose de fermé doit garder les souvenirs en leur laissant leur valeur d'images. Les souvenirs du monde extérieur n'auront jamais la même tonalité que les souvenirs de la maison. »¹⁸⁶ Ce qui est important, c'est que les souvenirs immémoriaux de la maison vécue ne forment par seulement l'étoffe de nos rêves ou de nos songes nostalgiques, mais ils nous aident à nous fixer ailleurs, à habiter, et à revivre en paix, avec bonheur, dans notre nouvelle maison d'aujourd'hui et de demain. La maison d'enfance relie tout notre passé, notre présent et notre futur : promesse de fidélité.

184 185 186

Dans quels souvenirs de la maison natale notre identité est-elle enracinée ?
BACHELARD, *PE*, p. 58. *Ibid.*, p. 66. *Ibid.*, p. 25.

61

Pour répondre à cette question, recueillons d'autres significations de la maison d'enfance chez Bachelard. Dans la *Poétique de l'espace*, Bachelard évoque à diverses reprises, comme le fait Levinas dans la première partie de la *Totalité et infini*, la maternité de la maison ; la souvenir de la maison, c'est celui d'avoir été accueilli, protégé, nourri. Mais il y a quelque ironie dans le fait d'insister sur la maternité de la maison. Car Bachelard ne juge pas nécessaire la présence de la mère dans la maison. Pour lui, mais également pour Levinas, de la maison elle-même émane une chaleur qui accueille l'être humain, qui l'enveloppe.¹⁸⁷ Il écrit : « Quand on rêve à la maison natale, dans l'extrême profondeur de la rêverie, on participe à cette chaleur première, à cette matière bien tempérée du paradis matériel. »¹⁸⁸ La maison est ainsi imaginée par Bachelard comme un être ayant corps et âme, qui peut se substituer à la mère.¹⁸⁹ Nous découvrons, dans « la maison natale et la maison onirique », que Bachelard sépare plus clairement la mère et la maternité de la maison en critiquant la naïveté de la psychanalyse, qui identifie le retour à la mère et le retour à la maison : « Le retour au pays natal, la rentrée dans la maison natale, avec tout l'onirisme qui le dynamise, a été caractérisé par la psychanalyse classique comme un retour à la mère. Cette explication, pour légitime qu'elle soit, est cependant trop massive, elle s'accroche trop vite à une interprétation globale, elle efface trop de nuances qui doivent éclairer en détail une psychologie de l'inconscient. »¹⁹⁰

« On verrait, continue-t-il alors, que la maison a ses propres symboles, et si l'on développait toute la symbolique différenciée de la cave, du grenier, de la cuisine, est couloirs, du bûcher... on s'apercevrait de l'autonomie des symboles différents, on verrait que la maison
187 *Ibid.*, p26. Levinas dit aussi que « l'absence empirique de l'être humain de « sexe féminin » dans une demeure, ne change rien à la dimension de féminité qui y reste ouverte, comme l'accueil même de la demeure ». LEVINAS, *TI*, p. 131. 188 BACHELARD, *PE*, p. 27.

189 *Ibid.*, p26. Cf. Nous trouvons aussi dans « la maison natale et la maison onirique » l'imagination bachelardienne d'une maison-corps, mais sans rapport à la maternité de la maison, qu'il a prêté à Michel Leiris : « Les pages de Leiris restent d'ailleurs fortement axées, elles gardent la ligne de la profondeur de la maison onirique, une maison-corps, une maison où l'on mange, où l'on souffre, une maison qui exhale des plaintes humaines ... Cet escalier, ce n'est pas le passage vertical à échelons dispersés en spirale qui permet d'accéder aux diverses parties du local qui contient ton grenier; ce sont tes viscères eux-mêmes, c'est ton tube digestif qui fait communiquer ta bouche, dont tu es fier, et ton anus, dont tu as honte, creusant à travers tout ton corps une sinueuse et gluante trachée... » BACHELARD, *PE*, p. 126-8.
190 BACHELARD, *TRR*, p. 121.

62

construit activement ses valeurs, assemble des valeurs inconscientes. »¹⁹¹ Ce qui paraît donc le plus important pour lui, concernant la maternité de la maison, ce n'est pas la personne qui nous a enfanté et nous a nourri, mais la demeure où nous sommes nés et avons été accueillis, où nous vivons. En ce sens, aux yeux d'une femme, Bachelard se situe bien, inconsciemment, dans l'histoire d'une philosophie qui ne cesse de manifester, soit un mépris viscéral, soit une large indifférence pour la mère, pour les femmes. Au regard de Bachelard, la maternité de la maison semble plus importante – au sens existentiel – que la maternité personnelle. C'est que la maternité de la maison protège contre l'hostilité du monde. Bachelard souligne le fait que la maison est le premier monde de l'être humain. Il écrit que « avant d'être "jeté au monde" comme le professent les métaphysiques rapides, l'homme est déposé dans le berceau de la maison. Et toujours, en nos rêveries, la maison est un grand berceau. »¹⁹² Nous découvrons ici que Bachelard défend son idée d'une maternité de la maison contre la philosophie contemporaine qui parle de la fatalité de l'être-jeté-au monde. De son point de vue, être impitoyablement jeté au monde est en effet une position existentielle seconde, pour l'être humain. C'est que, comme être accueilli dans la maison, l'homme est tout d'abord l'*être-bien*. Par conséquent, grâce à la maternité de la maison, « je serai, dit Bachelard, un habitant du monde, malgré le monde ». ¹⁹³ Pour lui, l'homme ne peut pas vivre seulement dans l'angoisse ou dans la peur, mais il vit pour le bonheur, dans la joie : la maison est l'origine de la confiance dans cette vie. Finalement, le souvenir le plus décisif de la maison d'enfance concerne, selon Bachelard, l'espace de la solitude enfantine ; grenier et cave représentent l'enracinement symbolique, l'intimité de la vie. La solitude

enfantine dans la maison est tout autre chose que ce qu'en dit Heidegger. Pour ce dernier, la solitude est éprouvée face à notre destin d'être mortel : notre mort, à laquelle ne se substitue personne, nous livre à la solitude absolue. Au contraire, la solitude enfantine que chante Bachelard est plutôt volontaire et heureuse. Citant les *Mémoires* d'Alexandre Dumas, il écrit : « Dumas pleure, parce que Dumas a des larmes, répondait l'enfant de six ans. C'est là sans doute une anecdote comme on en raconte dans des Mémoires. Mais comme elle marque bien l'ennui absolu, l'ennui qui n'est pas le corrélatif d'un manque de camarades de jeux ! N'est-il pas des enfants qui quittent
191 *Idem.* 192 BACHELARD, *PE*, p. 26. 193 *Ibid.*, p. 58.

63

le jeu pour aller s'ennuyer dans un coin du grenier ? Grenier de mes ennuis, que de fois je t'ai regretté quand la vie multiple me faisait perdre le germe de toute liberté. »¹⁹⁴ Citons une autre proposition, tirée de son article : « Au grenier se vivent les heures de longue solitude, des heures si diverses qui vont de la bouderie à la contemplation ». ¹⁹⁵ La solitude d'un enfant qui se cache dans un coin de la maison n'est donc pas la solitude de celui qui craint de mourir seul, mais plutôt l'ennui « absolu » dans lequel l'enfant se retranche volontairement. L'enfant qui décide d'être seul loin de sa mère, entretient et développe sa condition physique et morale, il choisit l'intimité de l'esprit, avant d'affronter le monde hostile. « C'est, écrit le philosophe, enfermé dans sa solitude que l'être de passion prépare ses explosions ou ses exploits. » ¹⁹⁶ Il écrit également qu'« on donnerait à l'enfant une vie profonde en lui accordant un lieu de solitude, un coin. » ¹⁹⁷ Cette solitude, nous aimerions donc l'appeler une solitude *ouverte* vers l'avenir d'une vie personnelle.

L'enfant doit vaincre sa peur d'être seul pour monter au grenier, pour descendre à la cave. Toutefois, Bachelard estime qu'il convient de distinguer deux peurs. ¹⁹⁸ S'inspirant de Jung, il oppose la rationalité (ou la conscience) du toit à l'irrationalité (l'inconscience) de la cave. Après avoir emprunté une citation à Jung, il explique : « Dans la mesure même ou l'image explicative employée par Jung nous convainc, nous, lecteurs, nous revivons phénoménologiquement les deux peurs : la peur au grenier et la peur dans la cave. Au lieu d'affronter la cave (l'inconscient), l'homme prudent de Jung cherche à son courage les alibis du grenier. Au grenier, souris et rats peuvent faire leur tapage. Que le maître survienne, ils rentreront dans le silence de leur trou. A la cave remuent des êtres plus lents, moins trottinants, plus mystérieux. Au grenier, les peurs se rationalisent aisément. A la cave, même pour un être plus courageux que l'homme évoqué par Jung, la rationalisation est moins rapide et moins claire ; elle n'est jamais définitive. » ¹⁹⁹

Ce qui compte ici, c'est que l'intimité de l'esprit humain qui correspond à la maison natale est formée d'une double couche de conscience et d'inconscience. Et l'enfant,

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 34. ¹⁹⁵ BACHELARD, *TRR*, p. 108. ¹⁹⁶ BACHELARD, *PE*, p. 28. ¹⁹⁷ BACHELARD, *TRR*, p. 111. ¹⁹⁸ Nous trouvons aussi la distinction des deux peurs dans l'article « la maison natale et la maison onirique » : « La peur d'abord est bien différente. L'enfant est là près de sa

mère, vivant dans la partie moyenne. Ira-t-il du même cœur à la cave et au grenier ?... Les deux séjours n'ont pas la même tonalité d'angoisse. » *ibid.*, p. 106. 199 BACHELARD, *PE*, p. 36.

64

ou même l'adulte, qui a le courage d'explorer son monde de conscience et d'inconscience, peut bâtir et protéger sa vie intime sans la perdre dans la masse du « on » ou dans le monde hostile. Ainsi, l'intimité ne définit pas simplement pour Bachelard un secret individuel, ni une liaison familière, ni la vie privée, elle signifie plutôt le fondement de la *subjectivité de chaque personne*. Cette subjectivité diffère de l'ego transcendantal, ego pur au sens de l'épistémologie traditionnelle ou de la phénoménologie husserlienne. Chacun bâtit son intimité unique en vivant sa propre histoire personnelle. Avec la *verticalité de la maison d'enfance*, avec la polarité du grenier et de la cave, Bachelard voit notre passé qui pénètre notre présent et notre futur. Nous pouvons ainsi comprendre pourquoi la phénoménologie de l'âme respecte les valeurs de l'intersubjectivité et les défend contre une prétendue Subjectivité universelle. Pour Bachelard, l'âme, qui n'est pas universelle mais singulière, est le noyau de l'intimité personnelle, et la maison, le berceau de l'âme- homme.

2. b. 3) La dialectique du dehors et du dedans Troisième moment de la réflexion poétique de la maison selon Bachelard : la *dialectique du dehors et du dedans*, qui représente probablement le plus original de son approche. Comme nous l'avons déjà noté, l'homme, en tant qu'être-là, n'est pas fixé à jamais à un point géométrique ; plutôt, il se défixe fréquemment. Mais, au regard de Bachelard, cette défixation humaine ne signifie pas une vie d'errance, privée de toute orientation. Car l'homme se défixe le jour et la nuit, dans des sens, contraires du dedans au dehors, et du dehors au-dedans. « Enfermé dans l'être, dit Bachelard, il faudra toujours en sortir. A peine sorti de l'être, il faudra toujours y rentrer. Ainsi, dans l'être, tout est circuit, tout est détour, retour, discours, tout est chapelet de séjours, tout est refrain de couplets sans fin. »²⁰⁰ La maison s'ouvre et se ferme au monde ; la porte est le double passage entre le monde de la solitude et le monde des hommes. C'est pourquoi « l'homme, pour Bachelard, est l'être entr'ouvert. »²⁰¹ La dialectique de la maison et du monde, selon le philosophe, permet de surmonter l'angoisse d'être jeté que soulignent les existentialistes contemporains. A ses yeux, l'homme ne s'aventure pas dans le monde à cause de quelque claustrophobie, il ne s'en revient pas non plus à la maison poussé par de

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 193. ²⁰¹ *Ibid.*, p. 200.

65

l'agoraphobie. L'espace n'est plus un « horrible en dehors-en dedans ». ²⁰² L'homme qui se retrouve en sa maison fait l'expérience de sa *liberté*, en tant que liberté de sortir et de rentrer. C'est lui qui tantôt *veut* s'exposer, et tantôt se retirer.²⁰³ Ainsi libre, il cultive son intimité dans la maison et rencontre l'autre qui cultive sa propre intimité ; et il répète chaque jour le cycle du sortir et du rentrer. Sans intimité intérieure, le monde perd de son étrangeté ; sans menace extérieure, la maison cesse d'être un havre de

tranquillité. « La maison et l'univers ne sont pas simplement deux espaces juxtaposés. »²⁰⁴ Ce sont les pôles d'un seul et même espace symbolique pour et par l'être humain qui va et vient entre les deux.

Il nous faut méditer un instant une phrase de Jules Supervielle citée par Bachelard : « Trop d'espace nous étouffe beaucoup plus que s'il n'y en avait pas assez. »²⁰⁵ Pour que l'opposition de la maison et du monde ne nuise pas au bien-vivre, il convient que la maison n'ait pas une trop grande surface, car alors elle ressemblerait trop au monde. Un espace trop vaste, qui ne peut pas être aménagé par son habitant, perd ses valeurs d'espace intime. Autrement dit, seul l'espace assez grand pour pouvoir être aménagé par celui qui l'habite est le lieu de son intimité, sa demeure. Grâce à la richesse qu'il a gagnée ou dont il a hérité, un homme peut posséder un château, ou plusieurs maisons dans divers lieux magnifiques. Il peut aussi employer des domestiques qui le servent, ou pour le moins confier à sa femme des tâches domestiques. Il semble qu'il ait ainsi trouvé un moyen efficace de gérer ses biens, et également de consacrer plus du temps à sa vie publique. Cependant il ne sait pas, sans son serviteur ou plus souvent sa servante, où ses bottes d'hiver sont rangées, où un sucrier se trouve, dans le placard. La possession lui est garantie, mais il ignore les emplacements des choses d'usage indispensables à la vie. La maison est sa propriété, mais elle n'est plus un espace intime, un espace vécu. L'homme qui n'est plus capable d'aménager sa demeure, se prive du ressort de la dialectique de la vie privée et publique. Il n'y a plus pour lui que la vie extérieure. Nous pouvons trouver chez Bachelard une idée semblable : « 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

202 203 204 205

Ibid., p. 196. *Ibid.*, p. 200. *Ibid.*, p. 55. *Ibid.*, p. 199.

66

maisons que de l'extérieur. Ils ne connaissent guère la civilisation de la cire. »²⁰⁶ Un peu plus loin, en reprenant, dans le texte rilkeén, l'exemple d'un enfant qui aide sa maman, il revalorise lui aussi, le travail domestique, il y voit une véritable action volontaire : « Le texte (rilkeén) est un complexe de sentiments, il associe la politesse et l'espièglerie, l'humilité et l'action. Et puis, il y a le grand mot qui ouvre la page : « "J'étais magnifiquement seul !" Seul, comme l'origine de toute véritable action, d'une action qu'on n'est pas "obligé" de faire. Et c'est la merveille des actions faciles que tout de même elle nous met à l'origine de l'action. »²⁰⁷ En ce sens, le ménage volontaire est plus que le ménage économique capable de contribuer à l'entretien de la vie ; plus que le ménage tel qu'appréhendé par Levinas. Pour Bachelard, le ménage volontaire est plutôt affaire d'intimité, et affaire où personne ne peut remplacer personne. En conclusion, nous pouvons dire qu'en revalorisant la vie intime et son espace, Bachelard fonde la subjectivité de l'âme-homme sur la dialectique de la vie publique et privée. Pour lui, la vie publique n'a pas de priorité, ni de supériorité ; au contraire, c'est la vie privée, qui se manifeste à

travers les multiples petites tâches domestiques, familiales, qui paraît ontologiquement première.

2. b. 4) La rondeur de la maison

Il est un dernier point que nous voulons brièvement souligner, dans la réflexion poétique bachelardienne sur la maison. Comme nous l'avons vu dans les paragraphes précédents, la surface de la maison n'est pas aussi grande que celle du monde. Sur une carte géographique, ils ne sont jamais juxtaposés. C'est pourquoi Bachelard, après avoir parlé du mouvement dialectique du sortir et du rentrer, met l'accent sur la *rondeur* de la maison, qui se trouve enveloppée au milieu du monde. Comme nous l'avons dit auparavant, le rond, ce terme bachelardien, n'est pas la sphère vide, ni l'être parfait sans extériorité qu'a célébré la philosophie présocratique.²⁰⁸ Le rond est la frontière entre l'intériorité pleine et l'extériorité immense. La maison, en tant qu'être rond, se concentre sur soi comme le noyer, dans le poème de Rilke, au centre du monde. De là l'intimité de l'habitant qui s'enracine dans le centre de maison et, à la fois, s'établit et se développe en sa rondeur autour du monde. Pour finir, « le monde, tel que l'imagine Bachelard, est

206 207 208

Ibid., p. 74. *Ibid.*, p. 76. Cf.) *Ibid.*, p. 210-211.

67

rond autour de l'être rond. »²⁰⁹ Avec cette image utopique du rond, le philosophe semble schématiser son espoir métaphysique de voir l'être humain, qui est souvent angulaire, troublé, violent, nerveux, égoïste et déséquilibré, grandir dans le sens de la douceur, de la tranquillité, de l'amabilité, de l'équilibre, et de l'harmonie. Dans cette mesure, dans cette mesure seulement, la phénoménologie de l'âme semble offrir un petit accès à l'éthique, savoir et vouloir de la vie bonne.

Avec cette méditation philosophique sur la maison, surtout la maison d'enfance, Bachelard s'affranchit de certains présupposés de la philosophie traditionnelle, qui situe tacitement la nature de l'être humain dans les limites de l'âge adulte. Chez lui, l'homme qui vit et revit les souvenirs de son enfance est décrit comme être grandissant, être de changement. Dans cette mesure, la subjectivité personnelle de l'âme-homme n'implique aucune identité immuable, mais elle est vivante, du fait de la possibilité de changement ou d'évolution, comme l'a vu Héraclite d'Ephèse. Le Désir de la philosophie occidentale : « être autonome », méconnaît ce qu'est la vie humaine, en dehors de l'âge adulte. Or, être dépendant, être soigné, c'est cela qui est naturel, dans trois des quatre âges de la vie.

Cependant, il est étrange que Bachelard, qui souligne les valeurs de la maison natale, fasse silence sur la présence de la famille, surtout la mère, la fille, les petits frères et les sœurs. Dans le monde imaginaire bachelardien, l'enfant se cache, tout seul, et la maison devient l'ensemble des coins propices à la solitude. Bien sûr, l'auteur n'est pas naïf au point de laisser entendre que la maison serait l'héritage laissé à un orphelin. Il dit, à propos de *La Maison*, de Henry Bordeaux : « La maison est ici le bien de famille. Elle est chargée de maintenir la famille. Et le roman de Henry Bordeaux est de ce point de vue d'autant plus intéressant que la famille est étudiée dans

son conflit de générations entre un père qui laisse périlcliter la maison et son fils qui rend à la maison solidité et lumière. »²¹⁰ Cependant, Bachelard tient à rappeler que « dans cette voie, on quitte peu à peu la volonté qui rêve pour la volonté qui pense, pour la volonté qui prévoit. On aborde un règne d'images de plus en plus conscientes. Nous nous sommes donné pour tâche plus précise l'étude des valeurs plus sourdes. C'est pourquoi nous n'insistons pas sur la littérature de la maison familiale. »²¹¹ Comme nous l'avons déjà souligné, Bachelard met l'accent sur la dialectique du monde et de la maison. Chez lui, la maison n'est pas décrite

209 *Ibid.*, p. 214. 210 BACHELARD, *TRR*, p. 120. 211 *Idem.*

68

comme l'espace commun de la famille, mais comme l'espace intime pour *un* homme-habitant. La maison où vivent un père et son fils, dans ses écrits, ne représente pas vraiment un espace communautaire, mais seulement un espace de conflit. Bien que le père et le fils y vivent ensemble en s'occupant l'un et l'autre, Bachelard ne voit leur maison que comme le bien où ils se confrontent selon la dialectique du Moi et de l'Autre. A ses yeux, l'enfant bâtit son intimité, défend sa solitude et sa subjectivité contre celles de son père, le seul cohabitant visible : le père est pour le fils l'Autre absolu, beaucoup plus hostile que les autres existants dans le monde. C'est pourquoi nous pouvons dire que la maison est, pour le philosophe de l'imagination, occupée *séparément* par les deux habitants, père et fils. Les autres familles, surtout la mère, qui semble ne pas avoir de consistance propre, ne représentent aucun *autre* véritable. La mère, selon lui, ne peut pas affronter la profondeur de son inconscient, conformément à ce curieux tabou selon lequel « une femme ne doit pas descendre dans la cave. C'est l'affaire de l'homme que d'aller chercher le vin frais. »²¹² A cet égard, nous pouvons critiquer la phénoménologie bachelardienne dans la mesure où elle échoue à expliquer l'inter-subjectivité, le fait que les hommes vivent en situation d'interdépendance.

Cependant, ce qui est plus regrettable encore, selon nous, c'est que l'importance des autres relations familiales, essentielles pour construire l'inter-subjectivité personnelle de l'enfant, semble ignorée. Selon notre propre expérience maternelle, le mot clé de « solitude » nous révèle un autre sens, plus profond, dans le jeu de *cache-cache* chez les enfants. Là, un enfant de cinq ans peut jouir d'être seul et d'éprouver de l'ennui ; mais cette solitude n'est pas absolue, comme le dit Bachelard, elle est *relative* à son premier autre. A vrai dire, l'enfant se cache dans une armoire ou un grenier jusqu'au moment où sa maman l'appelle pour dîner, où son petit frère le cherche pour le taquiner. Le jeu de cache-cache est, dans la croissance physique et mentale de l'enfant, plus fondamental que l'expérience de l'ennui total que privilégie Bachelard. S'il n'a pas éprouvé d'abord le soulagement d'avoir été cherché et trouvé par sa mère dans le jeu de cache-cache, l'enfant pourra difficilement surmonter l'épreuve de l'ennui absolu à l'adolescence. Nous aimerions, distinguant la solitude de l'ennui absolu selon Bachelard, nommer cette première solitude temporaire de cache-cache : la « solitude d'attente ». Par l'archéologie du jeu d'enfant, nous pouvons expliquer mieux

212 *Ibid.*, p. 107.

69

l'évolution de la subjectivité personnelle de l'enfant en rapport avec sa mère et, ensuite, avec les proches que l'enfant rencontre par la médiation de sa mère, au départ de sa vie. Mais en vue de cela, nous devons revenir un instant sur la psychanalyse, surtout la psychanalyse féministe, que Bachelard avait critiquée à plusieurs reprises sous prétexte qu'en essayant de le traduire en langage, elle aboutit à banaliser l'image, qui échappe toujours aux recherches de causalité.²¹³ (Mais n'est-ce pas Bachelard lui-même qui a emprunté à la théorie psychanalytique de Jung, afin d'expliquer la double peur, au grenier et à la cave ?) De notre point de vue, la méthode poétique de Bachelard a contribué à faire que, dans la maison, les divers rôles des femmes en tant que personnes sont devenus *invisibles*. Pour renouveler l'imagination, pour qu'elle ne dévalorise pas l'autre sexe, nous avons besoin d'accéder à une compréhension juste et véritable de la réalité de la vie, où coexistent les diverses identités sexuelles. Dans cette perspective, nous nous intéressons à une compréhension psychanalytique féministe, celle de Luce Irigaray, de l'image de la mère dans la scène du jeu d'enfant. Cette compréhension est *acausale* et très *imaginative*, ainsi que Bachelard l'avait voulu. Elle renverse pourtant la compréhension dominante « masculine » de la psychanalyse.

En prenant ses distances par rapport à la re-interprétation par Jacques Derrida de l'interprétation freudienne du jeu du *fort-da*²¹⁴ du petit enfant Ernst de 18 mois (l'aîné des petits-enfants d'Ermund Freud), Irigaray souligne que ses confrères mâles se trompent, à propos de la représentation de la mère dans le jeu d'enfant. Pour eux, c'est la bobine et le fil qui symbolisent la mère ; par conséquent, ils insistent sur le fait que l'enfant à la bobine est capable de maîtriser symboliquement les mouvements de départ et de retour, la répétition de la disparition et de la réapparition, les absences abandonniques et les présences incontrôlables de sa mère.²¹⁵ Quant à elle, dans la même scène ludique, Irigaray prête attention à un autre objet, que les deux observateurs n'avaient pas vu : « Il la jette du dehors par-dessus le bord du lit, par-dessus les voiles ou rideaux qui entourent le bord (Rend), de l'autre côté, qui peut être tout simplement dans les draps. »²¹⁶ Ce sont les *voiles* entourant le bord, qui représentent, dit Irigaray, la présence continue de la

213 BACHELARD, *PE*, p. 7. 214 C'est un jeu, expliqué par Freud dans son livre du *Paradigme de l'enfant à la bobine* (1920), par lequel le bébé lance et retire la bobine tenue au fil au-dedans de son lit. 215 « Ce que Freud remarque, c'est la bobine et le fil. Un substitut matériel d'elle (la mère), un objet, et un lien qui permet de l'envoyer loin et de la ramener à lui, en lui. » IRIGARAY Luce, *Sexes et parentés*, Paris : les Editions du minuit, 1987, p. 43. 216 *Ibid.*, p. 41.

70

mère. Selon elle, le petit enfant à la bobine ne supporte pas encore bien la présence-absence incontrôlable de sa mère ; par ailleurs, il n'apprend à maîtriser d'abord la présence-absence d'un objet, ensuite d'une autre

personne et, finalement, de sa mère même, que grâce à la présence continue de la mère, sous la forme d'un voile. Elle souligne : « Ce que Ernst veut, c'est maîtriser la présence-absence à l'aide d'un voile plus ou moins blanc, plus ou moins transparent. Ni la nature ou texture, ni la couleur de ce voile ne semblent faire question à Freud. »²¹⁷

Elle suggère, avec autant d'imagination que de justesse, que le voile du lit du bébé ou du berceau, qui probablement était de couleur blanche, ou très claire, signifie le premier voile : sans doute le *placenta*.²¹⁸ Elle estime que « le voile, dans cette scène-là, la première où le fils se joue symboliquement de la mère, négligé, est méconnu, censuré, refoulé, oublié par Freud. »²¹⁹

Plus simplement, le jeu de la bobine auquel commencent souvent à jouer les petits enfants, avant le vrai cache-cache, ne mérite pas d'être compris, selon Irigaray, comme « le jeu complet » que Freud était fier de nommer le jeu courageux du petit garçon. C'est que le petit enfant ne joue à la bobine qu'en sa mère, avec sa mère : l'enfant ne se sépare pas très tôt de sa mère, contrairement à ce qu'imaginent les théoriciens mâles, fascinés par l'idéologie philosophique du « sujet » et de « l'autonomie ». L'enfant dépend de sa mère assez longtemps ; il n'y a là rien de honteux. Car, l'être humain n'est pas indépendant par nature. Ne faut-il pas rappeler que l'être humain est *gracieusement et heureusement* un être dépendant, un être soigné par l'autre dans la plus grande partie de sa vie ?

Quant à notre thème, la « maison », il faut encore souligner qu'Irigaray définit le placenta comme notre première demeure. Elle écrit : « Le placenta, c'est sans doute le premier voile propre à l'enfant. N'oublie-t-il pas qu'il lui est propre, même s'il se produit pour lui en elle (la mère), si elle s'y donne sans cesse à lui sans retour, et cette première maison n'est pas sans adhérence avec elle ? Le voile lui revient autant qu'à elle, même s'ils l'ont en partage. Il se tient entre eux, certes : elle s'y donne à lui et en lui. »²²⁰ Plus précisément, selon les savants, « le placenta est constitué par l'embryon et la muqueuse utérine de la mère. Il contient à la fois du sang fœtal et maternel, apporté par des vaisseaux sanguins des deux individus, mais les deux ne sont jamais en contact, séparés par une barrière hémato-

²¹⁷ *Ibid.*, p. 42. ²¹⁸ *Ibid.*, p. 46. ²¹⁹ *Ibid.*, p. 43. ²²⁰ *Ibid.*, p. 46.

71

placentaire. Les échanges de substances se font à travers cette barrière.

»²²¹ La mère ne fournit pas simplement un espace pour le placenta, pour son fœtus : elle contribue à bâtir la première maison de son enfant. Irigaray écrit encore : « ce qui d'elle ainsi s'envoie (...), ce n'est pas quelque phallus jalousement gardé par elle (...), mais plutôt le mystère d'une première crypte, d'une première demeure qui veut se reprendre, séjour bienheureux où il a lieu en elle, et elle en lui, où il reçoit le tout de la vie d'elle et à travers elle, avant même tout appel. Il vit d'elle, s'en nourrit, s'en enveloppe, la boit, la consomme, la consume... avant appel. Ce don immaîtrisable, cette dette infinie, cette présence infuse, diffuse, profuse, exhaustive en ce temps-là, il n'en joue qu'à ce prix de la renvoyer, par un saut qualitatif, dans un au-delà de vie et de la mort. »²²² Par le double passage du sang, la mère nourrit

son enfant, l'enfant respire. Notre première demeure, le placenta, n'est donc pas un espace de solitude absolue, ni d'intimité pure. « Il est vrai que la mère n'a pas commencé à parler, qu'elle a lieu dans le voile (du placenta), qu'ils ne se sont jamais fait face, comme si leur bouche-à-bouche, leur bouche-à-oreille était encore et toujours ombilical. »²²³ Avant qu'apparaisse l'événement du *dire*, le bébé-foetus *est(habite)* dans la ventre de sa mère. La mère enveloppe son bébé-foetus, et il habite au milieu de l'intimité de sa mère.²²⁴

La mère est déjà là *sans visage*, auprès du foetus, autour du foetus, dans la genèse de la vie humaine dont personne, en tant que venu au monde, ne peut s'excepter. Il est important pour nous de rappeler que cette cohabitation de la mère et de son foetus, nul n'ayant regardé le visage de l'autre, précède ; bien avant que l'homme en tant que Même commence, avec l'épiphanie du visage d'Autrui, à être mis en question dans son égoïsme de vie jouissante, comme Levinas l'écrit.²²⁵ Tout au début de sa vie, l'être humain n'a pas encore forme de Moi, ni n'a affaire à la séparation du non-Moi. Le Moi, l'intimité, l'autonomie ne se construisent qu'à

221 Disponible sur : <http://fr.wikipedia.org/wiki/Placenta> 222

IRIGARAY, *op. cit.*, p. 44-5. 223 *Ibid.*, p. 46. 224 Cependant nous refusons de reprendre à notre compte le mythe patriarcal de la maternité, qui ne reconnaît à une femme de vie « normale », de *bien être*, qu'en tant que mère, plus exactement porteuse d'un utérus. Un ventre de mère n'est pas toujours un lieu idéal pour tous les foetus qui ne sont pas encore nés au monde. Selon les statistiques, 40 % des femmes enceintes font des fausses couches, sans raison connue. Autrement dit, le ventre maternel accueille réellement 60% de foetus jusqu'à la naissance. Le mythe de l'utérus maternel comme lieu tout idéal est imputable à ces vivants qui ont réussi à sortir du ventre de leur mère. La mère n'est pas un Dieu tout puissant chargé de protéger ses enfants contre tout le mal.

225 Cf. LEVINAS, *TI*, p. 145.

72

partir de l'expérience d'être porté, nourri, protégé, accueilli par la Mère. La tentative philosophique de faire correspondre le fondement éthique avec la séparation définitive du Moi et du non-Moi procède de l'oubli de cette genèse chaleureuse de la vie humaine.

Il faut pourtant rappeler qu'avant que « j'accueille autrui qui se présente dans ma maison en lui ouvrant ma maison »,²²⁶ j'ai déjà été accueilli chez quelqu'une qui *m'a porté dans son corps*, et le moi a commencé à exister par elle. D'après Levinas, « je suis responsable d'autrui sans attendre la réciproque, dût-il m'en coûter la vie. La réciproque, c'est son affaire. » C'est le commandement de l'Infini. Malheureusement, le philosophe parle de la responsabilité infinie au sein d'une relation unilatérale du moi envers l'autre (le non-moi dont le visage m'accuse *ici* sans aucune raison), d'une relation inégale entre le coupable sans faute et le demandeur sans droit. Ici, la genèse du moi où *je* était encore inclus dans le non- moi, disparaît, et l'on en vient à croire que *je* existait depuis toujours comme *moi-même*. A la lumière de l'histoire de la formation du moi en et par la mère, nous découvrons, enfin,

que j'étais un autrui-demandeur pour quelqu'une d'autre. Dans la genèse du moi, c'est plutôt elle qui amorce la création du moi, dût-il lui en coûter la vie. Alors que le sujet levinassien, en tant qu'être qui usurpe la place de quelqu'un, craint d'être responsable de la mort d'autrui,²²⁷

la mère, en tant qu'être qui offre son ventre à son enfant, craint de ne pas être assez responsable pour la vie de l'enfant. Faisant ainsi référence à la reconstruction de la genèse du moi, nous aimerions faire en sorte qu'on cesse de mettre l'accent sur la responsabilité unilatérale du moi pour un autrui-là (le *toi-là* : Dasein en deuxième personne, pas en troisième personne). A cet égard, à cet égard seulement, nous sommes responsables pour autrui, indépendamment de toute réciprocité, en *réponse* à la grâce de la mère qui nous fournit notre premier séjour au monde.

Il est vrai que la grâce maternelle, plus généralement la grâce parentale, trouve sa récompense dans la piété filiale chère à la société traditionnelle. Cependant, si dans une famille nous remontons dans la filiation d'un enfant, à sa mère et à sa grande mère, à son arrière grande mère, nous ne manquons pas de découvrir la fraternité : être sœur, être frère, être cousin(e), être d'une belle famille etc. dans une

226 *Ibid.*, p. 146. 227 Levinas dit que « je pense que dans la responsabilité pour autrui, on est, en dernière analyse, responsable de la mort de l'autre. » (Ethique et infini, ADAGP, Paris, 2002, p117) Il dit aussi qu' « on ne peut, dans la société telle qu'elle fonctionne, vivre sans tuer, ou du moins sans préparer la mort de quelqu'un... est-ce que je ne tue pas en étant ? » *Ibid.*, p. 119.

73

tribu, un village, une cité et, plus, dans un pays et dans le monde entier. Levinas illustre la responsabilité pour autrui à partir de l'extension illimitée de la relation biologique entre le père et son fils. Il écrit : « La filialité biologique n'est que la figure première de la filialité ; mais on peut fort bien concevoir la filialité comme relation entre êtres humains sans lien de parenté biologique.

On peut avoir à l'égard d'autrui une attitude paternelle. Considérer autrui comme son fils, c'est précisément établir avec lui ces relations que j'appelle " au-delà du possible." »²²⁸ Cependant Levinas néglige le fait que je suis le fils ou la fille de quelqu'un et de quelqu'une et, de plus, demandeur-

bénéficiaire par rapport aux autres. De ce point de vue, nous pouvons être responsables pour autrui, mais sans nous accuser d'être incapables d'une responsabilité *totale*, « qui répond de tous les autres et de tous chez les autres, même de leurs responsabilité. »²²⁹ Nous ne pouvons plus dire que « le moi a toujours une responsabilité de plus que tous

les autres ». ²³⁰ Nous sommes d'abord *responsabilisés* par l'autre ; que par conséquent, nous sommes aussi obligés d'être *responsables* de quelqu'un d'autre. A partir de ce double statut d'être responsabilisé et d'être responsable, la responsabilité infinie pour autrui peut se développer comme co-responsabilité au sein des multiples relations humaines dans la société globale, au-delà de la relation éthique unilatérale du Moi au non-Moi, au-delà des générations intrafamiliales et de la filiation biologique. Je, qui suis « sujet » - essentiellement au sens, levinassien, où je suis sujétion à autrui -, peux

m'acquitter de ma responsabilité infinie grâce à un autre moi qui est volontairement responsable de moi. Et lui aussi s'acquitte de la sienne, grâce à quelqu'un d'autre. Avec Ricœur, qui critique la distance radicale entre le moi et l'autre en tant que toi, nous pouvons considérer l'idée de co-responsabilité comme un *endettement mutuel* infini, idée qui lui permet de distinguer l'idée rawlsienne de la justice du thème levinassien de l'otage.²³¹

Je ne suis pas Messie, lequel a toujours une responsabilité *de plus* que tous les autres ; en effet la vie bonne est destinée à tout le monde, elle n'est pas réservée au seul héros éthique. En revanche je ne suis responsable qu'avec les autres, comme eux, dans la société. C'est pour cela que Ricœur définit la « visée éthique » comme *la visée de la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes*. Mais réservons ce débat sur la co-responsabilité dans la société humaine pour le prochain chapitre consacré à l'espace politique et à l'espace privé.

228 229 230 231

Ibid., p. 63. *Ibid.*, p. 95. LEVINAS, *EI*, p. 95.

RICOEUR, *SA*, p. 236.

74

Retournons à Bachelard et au souvenir immémorial de notre premier séjour au monde, avec la mère. Après le long détour par l'archéologie des jeux de l'enfance, nous pouvons finalement conclure que le jeu solitaire, celui qui, selon Bachelard, ne suppose pas la présence de la mère, est soit irréel, soit précoce. Nous aimerions souligner ici que tous les jeux d'enfance sont, de fait, des variantes du *jeu de coucou*. Ce qu'il nous paraît important de rappeler, c'est que « c'est la mère qui inaugure le jeu et le conduit en jouant avec/pour son bébé, celui-ci appelant seulement – dans le meilleur des cas – le jeu de la mère. »²³² Avant l'intimité, construite autour de l'expérience d'être seul, l'enfant est déjà dans une relation personnelle avec un Autre singulier, sa mère, qui n'est pas hostile, ni étrange, mais celle qui regarde, nourrit et soigne l'enfant dans « une incroyable proximité ».²³³ Bachelard, d'une part, s'oppose à la philosophie de la subjectivité transcendantale en insistant sur la particularité propre de chaque âme, laquelle se bâtit à partir de l'expérience de la solitude volontaire de l'enfant. Cependant, d'autre part, le philosophe ne prend pas la mesure de l'existence des premières relations décisives de l'enfant avec sa mère, son père, ses frères et ses sœurs ; il commet l'erreur de croire que l'enfant crée sa propre intimité dans une solitude absolue, sans rien attendre de personne.

Pour toutes ces raisons, nous pouvons dire que Bachelard imagine la maison natale comme un monastère de l'âme réservé à la pure contemplation. Il ne dit pas grand chose de la quotidienneté de la vie qui se mène dans l'espace familial, que Bachelard appelle « là près de sa mère »²³⁴ entre le grenier et le cave. C'est que, pour lui, l'imagination de l'âme procède symboliquement de la rupture géométrique de l'espace quotidien. Lisons encore Bachelard : « Le sens commun séjourne au rez- de-chaussée, toujours prêt au “ commerce extérieur ”, de plain-pied avec autrui, ce passant qui n'est jamais un rêveur. Monter l'escalier dans la maison du mot c'est, de degré en degré, abstraire. Descendre à la cave, c'est rêver, c'est se perdre dans les lointains couloirs

d'une étymologie incertaine, c'est chercher dans les mots des trésors introuvables. Monter et descendre, dans les mots mêmes, c'est la vie du poète. Monter trop haut, descendre trop bas est permis au poète qui joint le terrestre à l'aérien. Seul le philosophe sera-t-il condamné par ses pairs à vivre

232 JOLY Fabien, « À quoi jouait donc le petit Ernst avant la bobine ?... », Revue *Spiral*, 2002/4, no 24, p. 8. 233 IRIGARAY, 1987, p. 45. 234 BACHELARD, *TRR*, p. 106.

75

toujours au rez-de-chaussée ? » 235 Bachelard insiste ici sur le fait que « le philosophe », - Bergson était nommé quelques pages auparavant -, manque d'imagination onirique et se voue à l'esprit critique. Ainsi, il néglige le vrai sens du rez-de-chaussée, lieu où la mère nourrit ses enfants, où le père joue aux échecs avec ses enfants, où le travailleur/euse en tant que père-mère est accueilli/e par le gros câlin de ses enfants à son retour du travail, où la mère lave ses enfants avant de les coucher. Le rez-de-chaussée est l'espace commun où je partage ma vie avec les autres, qui ne sont pas n'importe qui, mais ceux qui sont très proches de moi. Ainsi, la maison n'est pas un espace d'intimité individuelle contre le monde ; en elle se forme déjà, à l'intérieur, le double espace du moi et du non-moi. La dichotomie bachelardienne de la maison et du monde est trop simple. La dialectique du moi et du non-moi n'existe pas seulement entre la maison et le monde, mais déjà dans la maison elle-même. Et la maison est le premier pays natal où le moi se construit par rapport au non-moi. L'être humain découvre dans la maison, plus exactement à travers la co-habitation à la maison, la dialectique de la vie : le public/le privé, l'intime/le familial. La maison imaginée Bachelard est chaleureuse (non pas par la température des autres personnes, mais par le foyer), elle éclaire, elle est tranquille, elle est très calme, mais trop silencieuse, isolée et solitaire. Il n'y a que des bruits identifiables, et pas de vraie parole, de berceuse chantée par maman ; non plus que d'histoires racontées par grand-mère, ni de cris de quelque petite sœur. La maison poétique ne fait pas place au bonheur de l'« être parlant avec ».

À la fin de cette étude sur la maison poétique chère à Bachelard, nous aimerions comparer encore une fois celle-ci avec la notion levinassienne de « maison » apparue dans la *Totalité et infini*. Comme nous l'avons déjà dit, la maison poétique ressemble beaucoup à la maison que Levinas analyse à partir de la notion de « séparation », première étape de la subjectivité égoïste, à savoir l'étape précédant l'étape de la responsabilité pour l'autre. Il est évident pour nous que Bachelard et Levinas, qui distinguent la maison dans le monde, qui la comprennent comme la Maternité sans mère et comme le lieu de l'intimité, développent une pensée de la maison qui récuse la notion heideggérienne de l'habiter-au-monde. Cependant, nous devons faire état ici d'un désaccord profond entre les deux grands penseurs de la maison.

D'abord, selon Levinas l'idée de « maison » est seconde, par rapport au sens de

235 BACHELARD, *PE*, p. 139.

prendre ma place, sens conflictuel, écartelé entre l'usurpation de la place de quelqu'un et la cession de ma place en sa faveur. Donc, selon lui, *ma place*, *ma maison* ne garantit pas mon être-bien, car son éthique n'impose de me charger de la place de quelqu'un. « Je ne veux nullement enseigner que le suicide découle de l'amour du prochain et de la vie vraiment humaine. Je veux dire qu'une vie vraiment humaine ne peut rester vie satisfaite dans son égalité à l'être, vie de quiétude, qu'elle s'éveille à l'autre, c'est-à-dire est toujours à se dégriser, que l'être n'est jamais – contrairement à ce que disent tant de traditions rassurantes – sa propre raison d'être, que le fameux *conatus essendi* n'est pas la source de tout droit et de tout sens. »²³⁶

C'est pourquoi Levinas appelle l'éthique, la philosophie première. En revanche, Bachelard s'attache à louer *la place assurée de chacun*. C'est la raison pour laquelle Bachelard considère la maison comme le lieu de la vie de chacun, de l'intimité de chacun, où chaque être humain construit sa propre âme, par-delà la Subjectivité universelle de l'esprit rationnel. L'approche poétique bachelardienne de la maison nous offre une bonne entrée théorique dans la question de la poly-subjectivité dans la société humaine. Malgré tout, on peut regretter que Bachelard, en tant que philosophe n'ait pas abordé des questions comme l'usurpation de la place de quelqu'un, ou la cession de sa place pour lui. Cette indifférence n'aurait-elle pas pour origine l'idée de la séparation radicale de l'espace privé et de l'espace public, et celle de la confrontation irréconciliable du moi et du non-moi ? Nous répondrons à ces questions avec Hannah Arendt, qui revient sur l'histoire de la division des espaces public et privé. Grâce à la pensée arendtienne de l'espace, nous nous engagerons enfin dans la discussion, plusieurs fois reportée dans l'étude précédente, concernant l'habitation du citoyen et la politique. C'est que « l'hospitalité (où l'on se préoccupe de la place de quelqu'un) n'est pas facultative, dit Vincent, à la manière d'un " supplément d'âme " : dans son effectivité se décide la qualité tout à la fois éthique et politique des sujets et de l'association qu'ils entendent former en tant qu' " universel concret ", groupe concret travaillé par l'universel, qui lui-même n'est jamais plus concret que lorsqu'il paraît sous les traits de l'étranger. »²³⁷ Au-delà de la jouissance tranquille de mon espace privé, il faut se soucier de l'espace privé des autres ; mais pas seul : avec les

236 LEVINAS, *EI*, p. 120-121. 237 VINCENT Gilbert, « Faire alliance : l'inspiration éthique de la politique », *Hospitalité et solidarité*, dir. par Gilbert VINCENT, Strasbourg : PUS, 2006, p. 12. (C'est nous qui insérons une parenthèse : (où l'on se préoccupe de la place de quelqu'un).)

77

autres citoyens, dans l'espace public. Cela est une véritable priorité politique. En la jugeant telle, nous espérons réparer l'*oubli* de ce qui constitue le présent de notre vivre-ensemble, comme Ricoeur le dit dans son évaluation de l'idée adrentienne de pouvoir politique.²³⁸

238 RICOEUR Paul, *LECTURS 1*, Paris : Seuil, 1991, p. 29. 78