

La compréhension blanche. Herméneutique phénoménologique et révélation de la chair poétale

Dorin Stefanescu
Université "Petru Maior" de Târgu-Mureș

Abstract

The white comprehension: Phenomenological hermeneutics and revelation of the poetal flesh

Built upon the basic postulates of phenomenologic hermeneutics, this approach discusses the distinction between the poetic and the poetal body, investigating the possibility of the latter to reveal itself to the comprehensive awareness before its manifestation to the already interpretative one. An appearance that is captured by the eidetical intuition of the „white” comprehension as a potency of the signifiable which is prior to the proper act of signifying, in its original pure existence, that is in the very meaning in which it is revealed. What is revealed is not the poetic body of a text that is already given in the static of the fact of being, but the self-revelation of the absolute in the poetal body of the fact of appearing, where the term „poetal” designates the dynamic attribute of the matrix poem of offering itself in the significance of self-affecting, its embodiment in the living flesh of the poem.

Keywords: comprehension, intuition, self-revelation, poetic body, poetal flesh

L'affectivité transcendante de la Vie

En distinguant entre le contenu d'un phénomène et la manière dont il apparaît, ou entre ce qui apparaît et l'acte d'apparaître (*phainesthai*), la phénoménologie dévoile le rapport

* Ce texte est une version abrégée et modifiée d'une étude parue, en roumain, dans le livre *Înțelegerea albă. Cinci studii de hermeneutică fenomenologică*, Paralela 45, Pitești, 2012.

subtil entre la vérité et la chose vraie. Pour que celle-ci soit réellement vraie, elle doit se montrer comme « le phénomène de la vérité dans sa forme la plus originelle » (Heidegger 2003, 294), le fait-d'apparaître ne se limitant pas à faire apparaître dans la chose un contenu vrai (ou le contenu de la vérité elle-même) ; il désigne l'apparition pure d'une vérité originelle qui se donne comme dévoilement de soi, impossible à voiler sinon justement dans ce qui la dévoile comme telle. Avant toute apparition, le fait-d'apparaître apparaît en et par lui-même. Rien n'apparaîtrait de par sa nature, qui est celle de la matière aveugle, si le fait-d'apparaître n'apparaissait d'abord lui-même, en tant que pouvoir différent des choses qu'il fait apparaître. C'est – selon Michel Henry dont nous empruntons ici les idées exposées dans *Incarnation. Une philosophie de la chair* (Henry 2000) – le fait du fait-d'apparaître qui brille dans tout phénomène comme fait originel pur, donateur de tout fait-d'apparaître. Ce qui veut dire que l'essence du fait-d'être (dans la lumière du monde et dans la vue d'un *cogito*) vient de l'essence du fait-d'apparaître (et rien qu'en vertu de l'apparition de celle-ci dans le fait-d'apparaître), de ce préalable de l'auto-apparition, non déterminé par l'existence mais déterminant tout existant. Néanmoins la détermination du fait-d'être par le fait-d'apparaître reste non déterminée en soi, non interrogée de *l'intérieur* de l'apparition même, là où ce qui apparaît *prend* être dans la mesure où l'apparition comme telle *donne* à être. Dans ce contexte, comment pourrions-nous savoir si la révélation du corps diffère par rapport au corps lui-même ou bien lui est identique : si dans le corps ce qui *donne* corps apparaît comme tel dans ce qui *prend* corps et se révèle comme le propre du corps, comme son propre fait-d'apparaître originel ?

D'autre part, l'essence apparitionnelle « réduite » des choses n'est pas donnée par le contenu du phénomène dans et par lequel elles se montrent au monde, mais par la pure phénoménalité de ce contenu, par son fait d'apparaître. Or le fait-d'apparaître est si intimement lié à la vue de ce qui se montre, que tout acte de connaissance des choses-phénomènes tient à leur visibilité, ou plutôt à la manière dont, afin d'être connues, elles se présentent à la vue, donnent à voir. La connaissance ne connaît que par l'avènement de son objet dans l'horizon du visible, la chose à connaître étant une chose à voir. C'est un processus par lequel la

chose est amenée peu à peu à la lumière, jusqu'à la parfaite clarté de l'évidence. Ce qui est le propre du principe de toute intuition intellectuelle qui renvoie au préalable d'un pouvoir-connaître, à la condition apriorique d'une expérience possible. S'il existe cependant un intelligible qui se soustrait à toute condition préalable, c'est que son intelligibilité ne saurait pas être soumise à la pensée, subordonnée à un connaître méthodique, autrement dit qui échappe à tout essai de l'amener à la lumière et à la vue. Ce n'est pas un *cogito* qui soit en mesure de faire preuve de cet intelligible incognoscible *sans précédent*, non anticipé par aucun pouvoir-connaître qui puisse ouvrir une voie vers la compréhension de son apparition. Si un tel intelligible existe, dans le sens que son fait- d'apparaître détermine son fait-d'être, il ne saurait apparaître et être que pour une compréhension située au commencement, pour une pré-compréhension qui est justement la voie ouverte par son propre apparaître et être, ou plutôt dans une arché-compréhension « encore incomprise », compréhension « blanche », non éclairée et non visitée par une pensée, mais pour laquelle tout est en vertu de son apparaître avant la lumière du dehors. De sorte que ce n'est pas le corps visible – constitué de la matière phénoménologique du monde, la seule définissable – qui nous est définitoire ; non pas le corps qui apparaît au monde pour ne pas être, pour s'évaporer dans la visibilité que la vue situe en face d'elle-même en l'absorbant jusqu'à la disparition. Si la vie absolue s'offre dans la donation d'elle-même, elle se révèle dans une chair pathétique, affectée jusqu'aux plus obscurs recoins de la vie qui l'éprouvent. La vue de la pensée ne voit pas cette chair qu'elle ne peut faire apparaître dans la visibilité de l'horizon du monde ; elle ne saurait pas être comprise par une connaissance rationnelle qui considère l'homme un objet. Ce n'est qu'une archi-compréhension – une intelligibilité d'un autre ordre – qui soit en mesure de comprendre avant toute vue, avant l'horizon de visibilité de tout visible qui puisse être conçu, avant le fait-d'apparaître du monde. Il s'agit d'une arché-compréhension qui appartient à la Vie absolue, à l'invisible qui se comprend en se révélant soi-même dans la chair où il s'éprouve ; contrairement à sa définition cartésienne, il ne faut pas que la pensée voie l'apparition au monde de ce qu'elle pense ; elle vient chez soi comme ne voyant pas, privée d'intentionnalité, survient dans sa propre révélation de soi comme Vie qui la rend possible.

Si le fait-d'apparaître ek-statique du monde, où la vue ne voit que le visible du disparaître, détermine la structure phénoménologique du corps mondain, en tant qu'objet d'une représentation intentionnelle que la pensée peut penser comme son propre objet, le fait-d'apparaître de la Vie originelle, posant la priorité de la Vie par rapport à la pensée, est l'auto-révélation du corps-subjectif transcendantal, impossible à objectiver dans une pensée. C'est la chair originelle, non intentionnelle et non sensible, dont l'essence est la vie invisible. Non pas le corps senti, vu et touché, mais le corps qui sent et fait sentir, dans lequel l'invisible se voile dans la vue et se touche dans ce qui le touche : un sujet incarné.¹ C'est – selon Gabriel Marcel – « le principe d'intimité (*mon* corps) » autour duquel se constitue l'orbite existentielle ; « nous sommes ainsi conduits à une définition de l'être incarné », pris dans le sens (plutôt verbal) d'un existentiel participatif à un indubitable originel, actif à la racine de la vie, inobjectivable et donc impensable (Marcel 1967, 33-37). Si « le corps pensé cesse de m'appartenir » (Marcel 1935, 253), c'est que la pensée le revendique selon le mode de l'intentionnalité. C'est le corps devenu étranger, l'altérité qui altère, perdu dans la disparition même du monde. Le corps-objet peut disparaître car, si le monde n'existe plus, le corps n'a pas de raison d'exister ; il n'y a personne qui le regarde et, même s'il y en avait quelqu'un, il n'aurait plus rien à regarder : le corps sacrifié devient corps non vu. Cette désappropriation est à l'origine non pas d'une ascèse intellectuelle – détachement « essentiellement fictif », comme le remarque Marcel – mais de l'ascèse religieuse, dont l'essence est eschatologique, où le corps envisagé ne nous appartient plus puisqu'il n'est pas le visage qui nous exprime dans le monde dont nous nous dépouillons. « C'est l'Esprit qui vivifie ; la chair ne sert à rien » (*Jean* 6, 63), mais ce rien est déjà la chair transcendantale vivifiée dans la Vie absolue qui regarde et rayonne, au-delà du monde, tandis que le corps, irradié jusqu'à la fonte de soi, n'est que l'épure d'une réalité invisible. Pour le saint, plus l'existence corporelle est raréfiée, expropriée, plus son appartenance au monde est affaiblie ; plus le corps mondain disparaît dévoré par la flamme de la chair invue, plus celle-ci brille intensément, en se révélant soi-même comme Vie ranimant le corps mort qui « ressuscite incorruptible » (*1 Cor.* 15, 42). « Il s'agit d'une possibilité essentielle du moi-chair, celle de sa résurrection »

(Rogozinski, 2006, 311). L'homme est restitué ainsi à sa condition originelle, dans « l'immortelle immortalité des corps », selon l'expression augustinienne et anselmienne, condition où il peut ne pas mourir et ne peut plus mourir.

Ce qui apparaît en et comme chair n'est donc plus le fait-d'apparaître hors de soi, spécifique à l'apparition du monde et du corps-objet, mais est identique au fait-d'apparaître comme tel ; l'auto-révélation de la vie, de la chair lumineuse et invisible qui soutient notre corps visible, chair dans laquelle la Vie se crée elle-même, donne vie et s'éprouve comme affectivité transcendante de la vie dans une révélation corporelle.² Le fait que la révélation se donne un corps et qu'elle doit être l'auto-révélation de la Vie absolue afin de se réaliser comme corps ne soustrait pas le corps de l'horizon de la visibilité, mais transperce et illumine sa venue au monde en l'enracinant dans le pré-venir originel de la Vie en soi-même, dans l'arché-compréhension de son essence invisible. La nature humaine est assumée par la nature divine dans le sens qu'elle est sur-naturalisée, élevée dans la Vie qui lui offre le vrai fondement.³ Car ce qui vient avant tout corps est sa propre venue en soi, son incarnation, ce qui « est avant toutes choses, et toutes choses subsistent en lui » (*Col.* 1, 17) – la Parole de la Vie qui donne vie dans son Ipséité originelle : « Et la vie a été manifestée, et nous l'avons vue et nous lui rendons témoignage, et nous vous annonçons la vie éternelle, qui était auprès du Père et qui nous a été manifestée » (*1 Jean* 1, 2). L'homme est déifié, créé à l'image divine, né dans la naissance même du corps de la Vie qui sauve la vie finie dans la mesure où celle-ci, restant en Dieu, reste vive. De même, toute restauration de la nature humaine n'est possible que dans la Vie qui, incarnée en Parole, nous édifie de l'intérieur, dans l'auto-donation absolue de son arché-compréhension originelle, là où notre corps est déjà chair, est depuis toujours Chair générée par l'Esprit qui montre l'homme à l'Image de Dieu : « Votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu » (*1 Cor.* 6, 19).

Intuition eidétique et auto-révélation du sens non manifesté

Ce n'est donc pas à l'aide d'une pensée qu'on suivra les sentiers de ce graduel éclairage ; si la phénoménologie de la chair et celle de l'incarnation mettent en lumière une apparition paradoxale, alors ce n'est qu'une arché-compréhension ou une *compréhension blanche* qui serait en mesure d'« ausculter » la sur-signification qui s'incarne dans sa propre révélation de soi. La compréhension blanche n'est pas un acte cogitant ; ce qu'elle comprend – avant tout horizon que la pensée ouvre dans la visibilité du monde – est justement ce qui la fonde : le possible originel d'une apparition signifiante, dans laquelle elle s'enracine « aveuglement ». Plus elle se laisse pénétrer par l'auto-révélation de la vie invisible, plus elle se détache de toute référence mondaine, extérieure, dans une épreuve « tranchée dans le vif » de l'affectivité. Comme il n'y a plus rien à voir dans le spectacle polychrome de la manifestation éclipse, ce qui apparaît dans la compréhension même est *l'autre* déteint, le blanc immaculé de l'im(pré)vu, la pré-signifiante du fait-d'apparaître, non pas un corps du signifiable déjà-donné, mais un signe incarné, une chair transparente enveloppée en lumière. Compréhension non intentionnelle et non objectivante, de la pureté du sens avant son apparition comme telle en pensée. Car tout ce qui n'est pas manifesté dans l'horizon d'un cogito thématissant n'est pas le non manifestable absolu, mais le non-encore-manifesté, la donnée originelle d'un signifiable qui n'apparaît que dans l'évanescence de toute compréhension du déjà-connu, dans la vacuité du visible qui laisse la vue découverte, exposée au resplendissement d'une lumière éblouissante. Or ce qui se découvre et s'ex-pose est *l'autre différent* d'un horizon non thématissable qui n'est pas compris selon les catégories de la connaissance, mais se laisse comprendre, donne à comprendre et apparaît dans la manière dont transparaît tout vivant.⁴ Par conséquent, la compréhension « blanche » suppose l'absence d'un obstacle auquel la vue puisse s'accrocher, l'effacement du relief signifiant, puisqu'il est bien connu que la significativité ne fait relief que dans la compréhension déjà tracée, dans le contenu cogitant pour lequel il n'existe que des objets de la connaissance. « L'obstacle » de la compréhension blanche est le non-encore-

contenu où ce qui se révèle n'est pas manifeste, ne se donne pas dans l'explicite d'une vue : un inapparent qui se pose soi-même *dans* la vue affectée, dans les plis de la chair qui s'offre. Une non représentation ou un négatif de la représentation, détermination transcendantale que le sujet compréhensif éprouve comme infini non déterminable par les concepts de la pensée (les déterminations de l'intellect appartenant au fini, donc à la non connaissance de la vérité). Même si on peut parler, à ce niveau, d'une identité entre le sujet compréhensif (intuitif) et l'objet compris (intuitionné), il s'agit d'une expérience de la non identité avec ce qui apparaît comme différence absolue – de l'absolu – perceptible seulement à l'intuition spirituelle (intellective) dont l'acte transgresse les oppositions.⁵ L'auto-révélation du sens non manifesté, enveloppé dans la transcendance de l'unité absolue, est l'acte par lequel celui-ci se déploie en et par ses manifestations signifiantes. Ce n'est que dans ces manifestations du non-manifesté que l'in-différence de l'absolu devient différence, distance opérante dans la vision spirituelle ou dans la compréhension blanche ; intuition interne en vertu de laquelle on comprend les manifestations signifiantes de l'intérieur même de leur possible production, à partir de la perspective de l'absolu non-encore-manifesté. Conformément à ce point de *vue*, la compréhension part de l'indétermination réelle de l'absolu, du « blanc » pur de l'absence de toute relation.⁶ C'est une pénétration ou un approfondissement dans la puissance de sens pas encore arrivée à l'acte de la signifiante et qui n'apparaît comme telle dans le rayon de la visibilité, du contenu cogitant, qu'en tant que non représentable transcendant. Ce-qui-apparaît est déjà le signifiant dont l'apparition – au moment même de la manifestation – occulte le signifié, retiré sous le voile de la non représentation. Si cependant quelque chose se révèle à la compréhension intuitive – quelque chose qui est intuitionné comme possible compréhensible avant toute significativité objectivée rationnellement – , cela non pas dans le corps de la manifestation représentative (corps du monde ou d'un texte), de l'immédiat visible apparitionnel,⁷ mais en tant que chair invisible de l'absolu, dans le dévoilement voilé même de ce qui se donne comme sens incarné, inapparent, un imprésentable couvert dans sa propre découverte.⁸

La compréhension blanche est l'intuition eidétique de la conscience privée d'intentionnalité (cette « subjectivité du sujet »),

selon la formule de Husserl), justement parce que l'objet n'est plus constitué et visé, mais *donné*, comme objet pur désaffecté de la conscience intentionnelle (mais affecté par l'expérience de vie⁹ qui détermine son apparition), pré-donné à une intuition qui le saisit dans son existant originel, à savoir dans le sens où il apparaît (Lévinas, 1949, 50). Objet « faible » qui n'est pas le résultat d'une synthèse d'identification, d'un acte objectivant ; il est toujours donné à la conscience avec un sens présumé, qui doit être ensuite réalisé. Intuition eidétique par laquelle – chaque apparition (événement) possédant une essence – celle-ci peut être saisie par la description de son contexte apparitionnel concret, ce qui conduit à la mise en évidence compréhensive des conditions *a priori* des manifestations dans l'existence. On a en vue, en dernière instance, les possibilités de l'ego réel (du sujet créateur), qui sont sous-tendues par l'essence universelle de l'ego transcendantal, autrement dit, selon Husserl, les voies par lesquelles on peut saisir les lois essentielles universelles qui prédéterminent le sens possible de tout ensemble de significations actuelles. L'intuition ne se confronte pas avec la présupposition d'un horizon ouvert par l'intention. Privée d'objet, l'intention perd sa transitivité, réduite à une fonction purement formelle, désactivée. Si, à la rigueur, on peut parler d'une intention, elle est ex-posée, surexposée, sans objet, voilée dans la lumière d'une intuition dominante. Le sens n'est pas visé intentionnellement, n'accède pas à la visibilité de la connaissance et de la conscience *de* quelque chose qu'on devrait accomplir. Par contre, l'intuition accomplit le sens, l'amène à la vue de la compréhension, en tant que donnée de son existant potentiel, ce qui donne à voir étant pourtant un état de choses et non un acte. Bien que l'apparaître ait la nature d'un acte, ce qui est révélé *donne* son révélant, est perçu comme donation gratuite, un don à recevoir, un étant non *actu* qui dévoile sa *potentia*. Ce qui se donne à comprendre apparaît dans une expérience unique, non pas celle d'un passé réitéré, re-présenté, mais celle d'une présence du signifiable dans le présent absolu, imprésentable, de sa survenue. « Ce que nous faisons nôtre, ce que nous nous approprions pour nous-mêmes, ce n'est pas une expérience étrangère ou une intention distante, mais l'horizon d'un monde vers lequel une œuvre porte » (Ricœur 2010,116). Apparition pure jamais vécue comme telle dans l'expérience de vie, dans laquelle elle se

donnerait comme fait-d'être du monde de la vie ; donation non répétable, incomparable, la Vie s'auto-révèle dans la vie comme fait-d'apparaître originel d'un sens encore non manifesté, sans horizon phénoménal, donné à l'intuition réceptive. On ne peut parler d'une intuition donatrice, tel que le fait Husserl, que dans la situation où, en effet, elle *fait* quelque chose qui ressemble à un acte originel – un *faire-voir* –, mais elle ne le fait que par donner dans les limites où on lui donne, dans le contenu du signifiable qu'elle reçoit en compréhension pour le redonner à la connaissance. Voilà pourquoi, selon Husserl, toute intuition donatrice originelle est une source de droit pour la connaissance, et ce qui s'offre originellement dans l'intuition (« dans son effectivité corporelle », ajoute Marion) doit être reçu en tant que ce qui se donne tout simplement, mais sans dépasser les limites où il se donne (Husserl 1950, 78).¹⁰

Du corps poétique à la chair poétale

La compréhension n'a pas de sens si elle n'est pas pénétrée, voire « affectée », par le sens qui se fait don ; ce qu'on comprend n'est autre chose que la donnée d'une présence de sens et la donation qui fonde la compréhension même. Mais l'intuition eidétique dont nous parlons (celle de la compréhension blanche) n'est pas l'intuition poétique (du poète). Celle-ci est imagination en excès, le surcroît d'intuition qui ne se soustrait pas seulement à la conceptualisation mais aussi à la discursivisation, au point qu'« aucune langue ne peut l'exprimer et rendre intelligible complètement » (Kant 1981, 208). Objet de la poïétique, elle est – avant l'intention de faire – l'état pur de la créativité, « une perception naissante », une existence initiale « sans paroles ou un ordre vide » (P. Valéry), « une création dont l'unique référence est le mouvement qui l'a produite » (Jauss 1983, 108). Lorsque Kant parle de l'idée esthétique en tant qu'intuition de l'imagination « pour laquelle on ne peut pas trouver de concept adéquat »¹¹, il a en vue avant tout l'intuition imaginante du poète, l'intuition interne « inexponible », sans concept, qui ne saurait pas être transformée en connaissance. À l'encontre de cette intuition première (auctorielle), l'intuition de la compréhension blanche est

seconde, non seulement dans le sens qu'elle la suit, mais ne peut jamais l'atteindre pleinement, la reprendre comme telle, en ce qu'elle a d'unique et d'irrépétable selon son identité nouménale.¹² « Nous appelons ici intuition la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable »; « se placer dans l'objet même par un effort d'intuition » (Bergson 1969, 100, 110). Mais sa cooptation sans reste (une soi-disante, dans la formule de St. Bonaventure, « cointuition examinatrice » ou – dans le langage de R. Otto – une coïncidence « numineuse ») reste une illusion permanente, dans le meilleur des cas une assimilation en biais ou une participation oblique, indirecte, à une signification irréductible à toute intuition.

À l'intuition seconde il est pourtant donné, tel qu'on l'a vu, de porter à la connaissance (au concept) ce qui se donne dans sa propre réceptivité compréhensive. Transposition qui est une objectivisation de l'intuition subjective, mais aussi une éphémère harmonie inespérée du subjectif et de l'objectif, transgressée aussitôt par la disparition de la compréhension intuitive, *comme phénomène*, et la transposition de sa donnée en objet de la compréhension interprétative. Selon la remarque de Schelling dans *Fernere Darstellungen*, dans de tels instants fugitifs « à peine cette harmonie est-elle établie que la réflexion interfère et le phénomène s'enfuit » (Tilliette 1992, 360 n.10). Il existe – souligne Kant – deux sources où la connaissance d'un objet est possible : la première est l'intuition, par laquelle il est donné, mais seulement comme phénomène ; la seconde est le concept, par lequel est pensé un objet qui correspond à cette intuition : « par la première nous est *donné* un objet, par la deuxième il est *pensé* en relation avec cette représentation » (Kant 1969, 91).¹³ Si le phénomène qui se donne à l'intuition en tant qu'objet (poétique) est pensé en concept, il n'est pourtant donné qu'en intuition, mais celle-ci en soi est sans concept, une intuition « aveugle » qui ne voit et ne reçoit que ce qu'on lui donne. Passivité d'une réceptivité originelle¹⁴ qui, tout en fournissant des données originelles, ne produit rien par soi, mais donne à son tour, met en branle, donne à penser : « elle met en branle la faculté des idées intellectuelles (la raison), en la déterminant par une représentation de penser plus [...] qu'elle peut contenir et comprendre clairement » (Kant 1981, 209).¹⁵ Intellect

passif (*intellectus passivus*), simple prédisposition à accueillir l'intelligible, ou potentialité absolue (*potentia absoluta*), en tant qu'intuition du fait-d'apparaître d'un sens pur, originel, qui ne livre ses significations que dans l'acte immédiatement ultérieur, cogitant à proprement parler, de la compréhension déjà interprétative.¹⁶ Par cette qualité elle se distingue de l'intuition poétique première, elle aussi sans concept, mais imagination active, productrice (*poiein*), créatrice d'univers sensibles, de « corps » textuels qu'elle articule dans le concret d'un langage spécifique. Ce n'est qu'au niveau de ce langage déjà constitué, articulé et exprimé – langage de l'être-au-monde ou tout simplement de l'être du poème – que ce qui (ou celui qui) se présente signifie dans la présence de l'image ; ici, en effet, la signification se sépare de toute donnée intuitive, justement parce que signifier n'est pas donner ; voilà pourquoi le discours est production de sens, or le sens n'entre pas dans une intuition. Ajoutons toutefois que si le sens comme tel n'entre pas dans l'intuition, son surgissement – là où il se pose comme pure possibilité de son advenir ou de l'éveil au sens – est accueilli par l'intuition, compris en tant que signe désignant une apparition.

Quant à l'intuition seconde, compréhension non cogitante, elle est le ferment passif de l'intellection ; elle offre le sol germinatif dont celle-ci peut surgir, la condition de possibilité dont germe la spontanéité des concepts. Compréhension intuitive qui ne fait pas que l'esprit sorte de soi ; intuition interne, immanente à l'esprit, elle surprend (se laisse surprendre par) ce qui lui est donné de rencontrer : l'apparition d'une altérité transcendante qui surgit dans la compréhension et donne à comprendre. C'est en quelque sorte le goût qui saisit avant la vue qui s'en empare : l'accueille chez soi et s'en imprègne, dans la passivité réceptive de la manifestation qui la traverse, se laisse transpercer par cette pénétration inattendue, dessine le contour d'un lieu sans lieu, vidé, inhabité – trace blanche, transparente – de la naissance du signifiable.¹⁷ La pensée s'y installe, mais avant d'être pensé (interprété)¹⁸, le phénomène se donne en et par l'intuition. C'est justement ce que L. Blaga affirme concernant les phénomènes originels (archétypiques) qui « ne se révèlent pas à l'intellect en tant qu'abstractions, mais à l'intuition, comme tout autre phénomène », perceptibles à l'oeil intérieur qui procède par une

structure intuitive (Blaga 1990, 117). Ou M. Eliade, pour lequel le contenu de la notion d'intuition « est l'anticipation des faits, le saut par-dessus les vides, la fermeture du circuit d'un ensemble de rapports », puisque « des solutions trouvées intuitivement » – « comme anticipation "théorique" des faits, comme illumination subite d'un tout confus de sentiments et de jugements » – « ferment un système, ou créent un autre » (Eliade 1990, 30). C'est dire que « le moment herméneutique fondamental est d'ordre intuitif » (Marino 1974, 260), « moment *incipit* pré-analytique, révélateur et anticipateur du cercle herméneutique » (Marino 1980, 121).¹⁹ Il faut toutefois le distinguer, d'une part, de la précompréhension prise dans son sens classique d'horizon projectif²⁰, d'anticipation de la perfection ou attente du sens (rapport avec la vérité du sens visé). La compréhension blanche n'est « pré »-compréhensive qu'en vertu de son absolue gratuité, non anticipative intentionnellement, sans aucune expectation concernant ce qui lui est donné de comprendre. D'autre part, ce n'est ni la voie « courte » par laquelle Ricœur identifie l'une des deux manières de fonder l'herméneutique dans la phénoménologie : une ontologie de la compréhension, à la manière de Heidegger, qui, « rompant avec les débats de *méthode*, se porte d'emblée au plan d'une ontologie de l'être fini, pour y retrouver le *comprendre*, non plus comme un mode de connaissance, mais comme un mode d'être » (Ricœur 1969, 10). La compréhension blanche est l'intuition adonnée originelle qui reçoit (« voit ») la donation pure d'un sens déjà possible, non interprété puisque pas encore arrivé dans la phénoménalité de son étant présent, mais aussi avant toute occultation intentionnelle ou tout filtre interprétatif. Elle n'élève donc pas en connaissance le fondement ontologique du signifiable et n'inscrit non plus dans un projet méthodologique les termes d'une réflexion qui fonde une épistémologie de l'interprétation (conformément à la voie « longue »). Elle ne fait pas sortir à proprement parler le phénomène de son occultation, mais le flaire et montre ce qui se cache, annonce le non-lieu où quelque chose qui n'est pas encore est en train d'être, se donne et se propose à la dé-couverte. Une compréhension directe, sans entremise, disponible et perméable, abandon et consentement, un bref séjour dans le vide prédisposé à accueillir l'avènement du sens. Partant du texte dans sa visibilité corporelle, elle ne s'en contente pas, mais cherche à entrevoir

l'horizon caché d'une arché-texture. Son point de mire est l'incipit des nervures du texte défolié, dé-dit jusqu'au gisement de signifiante du dire d'avant le dit, là où le possible signifie originellement.²¹ Une révélation immédiate qui ne crée que le schéma pré-compréhensif vide d'un modèle (con)figuré, délimité, selon la perspective créée par le point de départ du tracé herméneutique, point de vue d'un œil ouvert dans le sens du don qui le regarde.

L'intuition est toujours en ce qui regarde (*Anschauung*), ouverture vers l'autre : un regard ouvert par ce qui lui est donné de regarder et d'ouvrir. Chiasme éblouissant ou envers mis en lumière. Sans voir, elle donne à voir, fait voir une phénoménalité transcendante par rapport à la conscience. Un regard vide qui, par réduction, dépouille le monde de ses significations mondaines. Mais cette démondanisation ou dénudation – qui mène au dénuement des choses du monde devenues « corps » (Heidegger 2003, 154-155) – est, dans un autre sens, l'opération par laquelle on met entre parenthèses le contexte mondain des choses, leur corporéité objectuelle purement apparente, pour faire apparaître la chair vivante de la Vie qui donne à être, ranimant et les choses et le monde lui-même remondanisé, dé-couvert dans la lumière de son nouvel être. Avant d'être dans le monde, le poème se présente comme monde qui se suffit à soi-même, mais même ce monde du texte – avant d'être le corps de langage d'un texte lisible et compréhensible – est don d'une puissance signifiante, pré-donné seulement à l'intuition qui surprend son apparition et « comprend » sa monstration. *Intuitio* et *comprehensio* associées, puisque ce qui se pré-donne à l'appréhension, selon laquelle quelque chose commence à signifier à la manière de son apparaître, est un commencement de la signifiante dans la compréhension, qui se montre et donne à comprendre qu'il est comme s'il n'était pas encore. C'est, pour recourir à une comparaison, pareil au parfum des fleurs que nous ne voyons pas, et qui, en se « montrant » à l'improviste, comme signe inattendu, ouvre déjà l'horizon d'un signifiante, dit quelque chose à notre compréhension sur les fleurs invisibles qui l'exhalent. Ici, en effet, intuitionner, c'est ne pas voir, savoir avant de voir. Comparaison pourtant trop pauvre pour rendre compte du « parfum » intuitionnable d'un poème, de la chair poétique entrevue à travers le palimpseste du corps poétique. Nous

employons le terme *poétal* en tant qu'attribut dynamique du poème matriciel de s'auto-donner dans la signifiante de l'auto-affectation, ce qui désigne son incarnation dans la chair vivante du poème, pour le distinguer de l'apparaître *poétique* de l'être du poème déjà donné dans sa statique.²²

« La vérité originelle et authentique réside dans l'intuition pure » (Heidegger 2003, 233), mais – dans le cadre de notre discussion – non pas comme vue qui découvre l'être, mais comme pure et simple appréhension d'un pouvoir-être, compréhension du fait que quelque chose peut devenir être et se donne comme tel, se montre en ce qu'il donne à comprendre. En tant que compréhension blanche im-médiate, l'intuition ne se donne pas quelque chose du genre d'un objet qu'elle découvrirait « en vue » d'une connaissance. Puisqu'elle est affectée par la révélation de quelque chose qui se manifeste comme inapparent dans le corps discursif, ce n'est pas elle la révélation, mais la condition de possibilité de la révélation du révélé, le contenu (compréhensif) dans lequel s'incarne l'auto-révélation d'un signifiable originel. Non comme un étant circonscrit à la réalité mondaine et ni comme substance corporelle objectivée par la thématization ou l'interprétation. Mettant en vue une nouveauté absolue, imprévisible, elle n'a pas de passé ; elle ne réaffirme pas le possible partant des données objectives du bien entendu d'une expérience où ce qui est *in potentia* serait récupéré et restitué en tant qu'acte de présence. Aussi, selon Bergson, sa puissance est-elle de négation et d'interdiction (Bergson 1969, 68), contact virginal avec le fait-d'apparaître, entre le déjà-passé et l'à-venir. Sans être donc rétention, la compréhension intuitive n'est ni protention : elle ne préfigure et ne projette rien ; en délivrant du poids de l'intention, elle découvre le sens dans une sorte d'irréalité du réel. En fait, c'est une délivrance par rapport à l'être parlant du corps linguistique, à l'acte par lequel l'être se rend présent dans un complexe de significations articulées (en tant qu'ex-position de la positivité de la présence), à la temporalité qu'implique toute intentionnalité. Regard détourné du voir, elle assiste affectée au pur apparaître imprésentable d'un possible incarné dans sa propre pré-venue compréhensive.

L'ouverture du possible signifiable n'est pas seulement une compréhension de la possibilité, mais aussi la possibilité de la compréhension elle-même. La compréhension devient possible

puisqu'on lui donne à comprendre, il lui est donné de comprendre la possibilité de l'apparition d'un signifiable. Si, bien qu'aveugle, l'intuition sans concept donne elle aussi quelque chose, elle ne le donne pas de soi, mais donne ce qui lui est donné. D'ici son statut ambigu, réceptivité passive et active à la fois, comme le précise Schiller dans ses *Lettres esthétiques* concernant l'intuition de l'œuvre d'art : « Nous nous trouvons en même temps dans l'état du suprême repos et du suprême mouvement, et il naît cette émotion merveilleuse pour laquelle l'entendement n'a pas de concept ni la langue de nom » (Tilliette 1992, 329 n. 58). Compréhension qui se donne « comme un don pour la pensée, comme un don qui se donne à penser » (Marion 2002, 75), qui donne à comprendre et à penser. Et ce qui lui est donné de donner – par-delà et avant *le corps* poétique d'un texte donné dans son fait-d'être – c'est l'auto-révélation de l'absolu dans *la chair* poétale de son fait-d'apparaître sur-signifiant, la donation d'un archi-signe para-doxal. « Cette intuition atteint un absolu » ; « un absolu ne saurait être donné que dans une *intuition*, tandis que le reste relève de l'*analyse* » (Bergson 1969, 118, 100). Et cela pour éviter la confusion « entre le point de vue de l'intuition et celui de l'analyse » (Bergson 1969, 107), l'intuition étant l'impulsion de l'analyse interprétative : « de l'intuition on peut passer à l'analyse, mais non pas de l'analyse à l'intuition » (Bergson 1969, 111). Si l'auto-donation du signifiable est l'auto-donation de la vie dans la chair poétale, la compréhension blanche – en tant qu'adonné – ne voit que ce donné, avant de le livrer à la perspective cogitante, mais le voit dans sa transcendance, comme trace effacée, brillant dans l'équivocité de la signifiante. Elle déguste et tâtonne plus qu'elle ne voit, *se laisse voir* par ce qui se pose dans la vue et s'expose en revue : la chair invoyable de l'origine poétale. Ici, dans ce *locus* phénoménologique central – *prétextuel* plutôt que sous-textuel –, ce qui *donne à comprendre* se donne en deux modes complémentaires ou comme une révélation double : comme don d'un apparaître qui advient dans sa surabondance intuitive et comme chair poétale du sens même qui s'automanifeste dans la compréhension. La compréhension trouve en soi son propre accomplissement intuitif, tombe sur un sens qui l'inonde, l'affecte comme survenue inattendue, pâtie, absorbée et donnée en ce qui se montre être un contenu irradiant de l'expiation de soi

NOTES

¹ Cf. Merleau-Ponty 1964, 323-325 (les Notes de travail de décembre 1960). Une chair qui « n'arrivera à se voir comme un corps qu'en cessant d'être chair » (Rogozinski 2006, 185).

² C'est dans ce sens que l'on peut parler d'un « corps qui naît », car il n'existe d'autre réalité que dans un corps, incarnée. La vérité est incarnée, il faut qu'elle prenne corps, autrement elle n'est pas. Le reste n'est qu'« idée » (cf. Scrima 2005, 150).

³ Concernant ce paradoxe nié par le bon sens et surmonté dans la foi (« synthèse antinomique, avant d'être synthèse éclairante »), cf. de Lubac (2000, 128): « Ce n'est en aucun cas la nature qui d'elle-même appellerait le surnaturel : c'est le surnaturel, si l'on peut ainsi parler, qui suscite la nature avant de la mettre comme en demeure de l'accueillir ». Dans son interprétation de la Venue dans la Chair, Schelling précise : « l'identité du divin et de l'humain n'est pas une identité substantielle, mais uniquement personnelle justement, de sorte que la nature humaine n'est, en effet, que l'impersonnel, ce qui *est posé* par la nature divine ; seule la nature divine est ce qui est personnel, ce qui *pose* la nature humaine » (Schelling, 1994, 184).

⁴ N'est-ce pas déjà la rupture de l'immanence et de l'actualité de la pensée, « mise de l'Infini dans la pensée, mais tout autre que celle qui se structure comme compréhension du cogitatum par une cogitation » (Lévinas 1998, 105) ?

⁵ Bien que Schelling parle de l'intuition intellectuelle comme « type de connaissance totalement différent de la connaissance commune », « une connaissance vers laquelle ne nous acheminent pas les arguments, les raisonnements et en général la médiation par les concepts », nous n'accordons aucun rôle à la fonction qu'il appelle « productive » (dans laquelle « la production de l'objet et l'intuition même soient absolument une », « une production qui devient objet pour soi »). Si la compréhension blanche est de par sa nature une intuition spirituelle, c'est parce qu'elle ne produit rien, ne crée pas d'objets de la connaissance ; elle a l'intuition de ce qui *se donne* à la compréhension, de ce qui se laisse comprendre et donne à comprendre sans concept : elle surprend une donation, comprend un signifiable non thématizable. Non créatrice en soi, elle ouvre de l'intérieur les choses créées, en pénétrant jusqu'au noyau de leur ouvrage originel : un acte spirituel qui prend acte de la manifestation inapparente d'un possible advenir in-actuel, mais actif à l'intérieur de cette puissance compréhensible. C'est pourquoi « cette intuition ne peut pas être démontrée, mais seulement réclamée » (Schelling 1995, 41-43).

⁶ C'est de ce point de vue intuitif que parle T. Vianu alors qu'il confère à l'interprétation philosophique de la poésie la tâche de descendre jusqu'au *point idéal de la profondeur* pour remonter ensuite au niveau de la contemplation idéatique. Vu que « la philosophie et la poésie sont des manifestations parallèles à la surface et convergentes en profondeur », « l'interprétation philosophique de la poésie ne devient une action possible de

l'esprit que grâce à leur communication plus profonde ». La transmutation des intuitions poétiques en idées philosophiques se déroule en deux étapes : la descente « selon la direction propre à la poésie, jusqu'à ce point idéal de la profondeur » (versant sur lequel l'intuition poétique est cooptée – avec reste – à l'acte de l'intuition compréhensive, ces « intuitions de la profondeur » étant « des expériences métaphysiques, des modes d'appréhension de l'absolu ») et la remontée « selon la direction propre à la philosophie » (le versant de l'interprétation proprement dite) (cf. Vianu 1971, 70-80).

⁷ Tel est le cas dans la démarche interprétative de G. Poulet qui, dans « La phénoménologie de la conscience critique », bien qu'il mentionne la compréhension intuitive, la raccorde – sinon la conditionne – à l'acte par lequel « je pense la pensée de l'autre » comme étant la mienne (cf. Poulet, 1971). Or la compréhension que nous avons en vue n'est réellement réceptivité que dans la mesure où elle précède l'acte cogitant, en s'arrêtant un instant dans la place même où surgit la signifiante. Si elle y arrive avant la pensée, c'est que, d'une part, dans l'absence d'un *cogito*, ce qui se donne à sa réceptivité ne saurait pas être un *cogitatum* qu'elle se donnerait comme objet et, d'autre part, la pensée peut penser la pensée de l'autre justement parce que ce qui se livre (et se pré-donne) à l'interprétation est déjà déposé en témoignage, intuitionné et pré-compris, un don silencieux qui attend son destinataire.

⁸ En effet, dans la perspective de la (phénoméno)logique théologique, c'est l'Incarnation qui rend visible la liberté du Logos dans la Chair qui le révèle. Condition du dévoilement, la Chair de la nature humaine accueille l'apparition de la nature divine, la révélation d'un fait d'apparaître invisible dans la visibilité d'un fait d'être. « L'incarnation n'est pas un devenir-autre, mais seulement un devenir-visible. (...) désormais, c'est la vraie gloire du Fils né du Père, qui est visible », « c'est ainsi qu'en lui se trouve découverte la gloire véritable, c'est ainsi que le voile est enlevé » (Schelling 1994, 184, 198).

⁹ Subjectif du monde de la vie caractérisé par le fait « qu'il peut être effectivement éprouvé ». À l'encontre du monde objectivement « vrai », qui – inintuitif par principe – n'est pas perceptible et ne peut pas être éprouvé dans son être-soi-même propre, « le monde de la vie est un domaine d'évidences originelles », en tant qu'universum ou terrain (*Boden*) de ce qui par principe se rapporte à l'intuition, « évidence originelle dans laquelle le monde de la vie constamment est d'avance donné » (Husserl 1989, 144-146). « Il y a ici de nouveau de quoi s'embrouiller », admet Husserl (1989, 11), car – commente P. Ricœur – le contraste entre la donnée préalable, en sa qualité de totalité indivisible, et les formations téléologiques fragmentaires est déroutant : comment pourrait-on mettre d'accord le pré-thématique et la chose déjà thématifiée ? (cf. Ricœur 2007, 376-377). Autrement dit, comment concilier l'unité du sens originel avec l'horizon final de ses apparitions dans le monde de chaque compréhension particulière ? Mais ce qui est gagné intuitivement en tant que déjà-donné dans le monde de la vie n'est que le milieu originel dans lequel toute manifestation signifiante est rendue intuitive et est réellement comprise dans l'absolue nouveauté de l'apparition. Être-donné suppose l'universel apriorique d'un contenu de sens (déjà thématifié), mais son apparition comme telle prend par surprise l'intuition compréhensive à

laquelle il est donné de découvrir quelque chose pas encore donné, non thématiqué, jamais donné dans le mode concret de chaque don particulier. D'autre part, le préthématique est l'éternel non thématisable, non pas un *précogitatum*, mais un para-doxal de l'auto-révélation de la vie, un inévident (inconscient et im-pensé) transcendant par rapport à tout thème, d'avant toute interprétation. Point idéal de la profondeur ou absolu saisi rien que par l'intuition eidétique de la compréhension blanche.

¹⁰ P. Ricœur, le traducteur de ce texte, remarque à juste titre le rapprochement frappant entre « intuition donatrice » et « ce qui se donne » (Husserl 1950, 78, n. 1), rapport que nous avons expliqué dans le contexte de notre thème.

¹¹ « Dans le cas d'une idée esthétique, l'intellect ne recouvre jamais de ses concepts toute l'intuition interne de l'imagination, que ceux-ci associent à une représentation donnée » (Kant 1981, 237).

¹² Ainsi que le réclame une prétendue identification (« le point d'ancrage » dans l'esprit de l'artiste, selon Schleiermacher) ou une « relation heureuse » fondée sur l'expérience de la profondeur dont le moment premier est de retrouver « l'intention fondamentale » de l'aventure poétique (cf. Richard, 1976, 9-12). La fusion des horizons (et non pas une « naïve assimilation » qui viserait « la formation d'un horizon unique ») consiste dans une participation à une sphère commune de sens, l'ouverture vers l'intention du texte, mais la reprise du sens ou la *parousie* de l'identique – aspect essentiel du cercle herméneutique – est médiée par sa « mise à l'épreuve », par « l'accord absent ou troublé », dans les termes de Gadamer, à savoir par la tension d'une « appropriation » de l'altérité du texte qui ne suppose pas l'identité des intentions et d'autant moins des deux types d'intuitions. La prétention de rétablir l'expérience originelle de l'artiste, de fonder la possibilité du comprendre sur l'hypothèse d'une « congénialité » qui unirait le créateur et l'interprète d'une œuvre, la présomption de cette fausse actualisation traduisent l'ignorance de la signification herméneutique de la distance temporelle et, en dernière instance, du sens même d'un texte qui dépasse toujours son auteur. S'il nous est donné d'expérier une actualisation par la co-participation, cela non par l'accès douteux à l'expérience de vie de l'auteur (« la convergence en un point central » ou « la réprivatisation » par l'*Erlebnis*, comme chez Dilthey), par une interprétation reproductive, répétitive, mais par l'auscultation ouverte à ce que le texte dit et « l'application » à la situation présente de l'interprète (cf. Gadamer 1976, 137, 147, 149, 152).

¹³ « Il existe deux tiges de la connaissance humaine qui proviennent peut-être d'une même racine, mais que nous ne connaissons pas, à savoir la sensibilité et l'intellect : par la première les objets nous sont *donnés*, et par le second ils sont *pensés* » (Kant 1969, 61).

¹⁴ « La part de passivité, traditionnellement désignée par l'inspiration, revient à la réceptivité de l'auto-affection comme ce qui ne produit pas uniquement d'autorité, mais laisse advenir en soi » (Hatem 2008, 10).

¹⁵ « Si on subordonne à un concept une représentation de l'imagination qui appartient à sa réalisation, mais qui par soi occasionne une pensée dont la richesse ne peut jamais être contenue dans un concept déterminé, en élargissant donc le concept d'une manière illimitée, alors l'imagination est

créatrice » (Kant 1981, 209). Mais cette subordination est déjà une reddition (rédonation ou remise) car, étant une condition fertile de la pensée, l'intuition s'évanouit dans le concept qui s'en nourrit. La compréhension blanche passe déjà sur le versant aride de l'interprétation.

¹⁶ C'est chose connue – depuis Heidegger – que « l'intuition » et « la pensée » sont les dérivées lointaines de la compréhension, et même « l'intuition des essences » de type phénoménologique a son fondement dans la compréhension existentielle (Heidegger 2003, 202).

¹⁷ Ce n'est que dans ce sens que l'intuition interne dont parle T. Vianu est un « acte » *appréhensif* et non *créatif*, intuition ou observation interne pour laquelle « l'acte ne *produit* pas l'objet de sa propre spontanéité, mais le *contient*, le trouvant déjà fait au terme de son effort » (Vianu 1982, 35). Le fait que l'intuition contient l'objet sans le créer lui confère une fonction compréhensive aurorale qui précède toute compréhension à fonction interprétative.

¹⁸ On parle dans cette situation de deux modes de la créativité, puisque l'acte d'interprétation coexiste avec l'acte créateur qui, à son tour, exige l'interprétation, de sorte que l'acte créateur-poétique inclut un acte créateur-interprétatif. « Interpréter, c'est bien, dans un certain sens, re-crée, mais cette re-création ne se règle pas dans un acte créateur antérieur mais par la figure de l'œuvre créée que l'interprète devra représenter selon le sens qu'il y trouve » (Gadamer 1976, 46). C'est d'ailleurs aussi le double cas de la philosophie et de la littérature, car elles sont « contact avec l'Être justement en tant que créations. L'Être est *ce qui exige de nous création* pour que nous en ayons l'expérience. Faire analyse de la littérature dans ce sens : comme *inscription de l'Être* » (Merleau-Ponty 1964, 250-251).

¹⁹ Or on a vu que ce premier moment de l'appréhension intuitive ne se suffit pas par lui-même. Il ne représente qu'une étape initiale pré-réflexive, l'eidétique d'une herméneutique phénoménologique ; par conséquent il est et doit être continué par l'acte d'une réflexion interprétative qui s'y substitue immédiatement. « Sans l'existence de ce moment intuitif qui déclenche tout le processus herméneutique, tous les circuits qui forment le tissu de l'interprétation seraient dépourvus d'impulsion initiale, d'énergie coagulante. Mais sans ces circuits, de plus en plus compliqués et exigeants, l'intuition s'évanouirait sans aucune trace » (Marino 1974, 261).

²⁰ Par le fait de projeter l'être (« vers la significativité en tant que mondanité du monde » ou monde du texte), ce n'est pas seulement la pré-compréhension, mais aussi la compréhension qui « a en soi-même la structure existentielle que nous appelons *projet* » (Heidegger 2003, 199).

²¹ Concernant la distinction entre *le Dire* et *le Dit*, cf. Lévinas (1974, 58-59, 192-193, 206-207 ; 1993, 183, 222 ; 1988, 166-167).

²² Cf. Hatem (2008, 37) : « J'appelle Chair du poème son inépuisable interprétation par les lecteurs ». « Quant à la chair du poème, elle est irriguée par toutes les lectures, les analyses, les façons de s'en souvenir et même de l'oublier. Vivante est la chair et peut donc mourir, ce qu'elle ne se prive pas d'ailleurs de faire. En revanche, l'être du poème possède la nature du cristal. Il se suffit à lui-même [...] » (Hatem 2008, 40). Bien que J. Hatem appelle *poétale* « l'interprétation qui prend en compte le centre du poème, c'est-à-dire,

l'acte poétique et les poèmes », la distinguant de « l'Intuition transcendante » (35), il accorde toutefois à celle-ci le pouvoir d'ouvrir « l'œil du lecteur » et de rendre possibles les affinités électives où « affleurent à la chair du poème les intuitions conjuguées » (41).

RÉFÉRENCES

- Bergson, Henri. 1969. *La pensée et le mouvant*. Paris : PUF.
- Bлага, Lucian. 1990. *Zări și etape. Fenomenul originar*. București: Minerva.
- Eliade, Mircea. 1990. *Profetism românesc*. București: Roza vânturilor.
- Gadamer, Hans-Georg. 1976. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Traduction [partielle] par Étienne Sacre. Paris : Seuil.
- Hatem, Jad. 2008. *Phénoménologie de la création poétique*. Paris : L'Harmattan.
- Heidegger, Martin. 2003. *Ființă și timp*. Traduction de Gabriel Liiceanu et Cătălin Cioabă. București: Humanitas
- Henry, Michel. 2000. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil.
- Husserl, Edmund. 1950. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Paris : Gallimard.
- Husserl, Edmund. 1989. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*. Traduction par Gérard Granel. Paris : Gallimard.
- Jauss, Hans Robert. 1983. *Experiență estetică și hermeneutică literară*. Traduction par Andrei Corbea. București: Univers.
- Kant, Immanuel. 1969. *Critica rațiunii pure*. Traduction par Nicoleta Bagdasar et Elena Moisiuc. București: Ed. Științifică.
- Kant, Immanuel. 1981. *Critica facultății de judecare*. Traduction par Constantin Noica, Vasile Dem. Zamfirescu et Alexandru Surdu. București: Ed. Științifică și Enciclopedică.
- Lévinas, Emmanuel. 1949. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris : Vrin.

- Lévinas, Emmanuel. 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye : Martinus Nijhoff.
- Lévinas, Emmanuel. 1993. *Dieu, la mort et le temps*. Paris : Grasset.
- Lévinas, Emmanuel. 1998. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris : Vrin.
- Lubac, Henri de. 2000. *Le mystère du surnaturel*. Paris : Cerf
- Marcel, Gabriel. 1935. *Journal métaphysique*. Paris : Gallimard.
- Marcel, Gabriel. 1967. *Essai de philosophie concrète*. Paris : Gallimard.
- Marino, Adrian. 1974. *Critica ideilor literare*. Cluj: Dacia.
- Marino, Adrian. 1980. *Hermeneutica lui Mircea Eliade*. Cluj: Dacia.
- Marion, Jean-Luc. 2002. *Dieu sans l'être*. Paris : Quadrige / PUF.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard.
- Poulet, Georges. 1971. *La conscience critique*. Paris : José Corti.
- Richard, Jean-Pierre. 1976. *Poésie et profondeur*. Paris : Seuil.
- Ricœur, Paul. 1969. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris : Seuil.
- Ricœur, Paul. 2007. *La școala fenomenologiei*. Traduction par Alina-Daniela Marinescu et Paul Marinescu. București: Humanitas.
- Ricœur, Paul. 2010. *Écrits et conférences 2. Herméneutique*. Paris : Seuil.
- Rogozinski, Jakob. 2006. *Le Moi et la Chair. Introduction à l'ego-analyse*. Paris: Cerf.
- Schelling, F. W. J. 1994. *Philosophie de la Révélation*. Livre III. Traduction du GDR *Schellingiana* (CNRS) sous la direction de Jean-François Marquet et Jean-François Courtine. Paris: PUF.
- Schelling, F. W. J. 1995. *Sistemul idealismului transcendent*. Traduction par Radu Gabriel Pârveu. București: Humanitas.

Scrima, André. 2005. *Biserica liturgică*. Traduction par Anca Manolescu. București: Humanitas.

Tilliette, Xavier. 1992. *Schelling. Une philosophie en devenir*. Volume I: „Le système vivant”. Paris: Vrin.

Vianu, Tudor. 1971. *Filosofie și poezie*. București: Ed. Enciclopedică română.

Vianu, Tudor. 1982. *Studii de filosofia culturii*. București: Eminescu.

Dorin Ștefănescu est docteur, maître de conférences à l'Université « Petru Maior » de Târgu-Mureș. Intérêts de recherche : herméneutique phénoménologique, phénoménologie de la religion, philosophie française. Parmi ses derniers ouvrages: „Nothing to Do or the Invisible Ethics” (*Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 9, nr. 26, 2010); „Liberté et don” (*Iris. Annales de philosophie*, vol. 31, Université Saint-Joseph, Beyrouth, 2010) ; „Asomatisme et identité culturelle. Phénoménologie d'une initiation” (Recherches « Culture et Histoire dans l'Espace Roman », nr. 4, Université Marc Bloch, Strasbourg, 2010). Communications présentées: *Questioning and Signifying. The Destruction of the Traditional Historiography of Philosophy on the Level of Historical Comprehension* (International Workshop on the Historiography of Philosophy, West University of Timișoara, 2012); *Philosopher « en proie au réel »*. *Gabriel Marcel et l'inépuisable concret* (Colloque international « Relire Gabriel Marcel. Retour critique sur une philosophie concrète », Université Catholique de Lyon, 2012). Derniers livres publiés : *Spiritul de finețe. Cincisprezece meditații* (Paideia, București, 2009); *Înțelegerea albă. Cinci studii de hermeneutică fenomenologică* (Paralela 45, Pitești, 2012). Traductions: Gabriel Marcel, *Jurnal metafizic* (Amarcord, Timișoara, 1995); Pierre Teilhard de Chardin, *Mediul divin* (Herald, București, 2007).

Address:

Dorin Ștefănescu

Université Petru Maior de Târgu Mureș

Faculté de Sciences et Lettres

1, N. Iorga

4300, Târgu Mureș, Roumanie

Email: dorin_stefanescu@yahoo.com