

Poétique de l'image. Structure diaphane et phénoménologie de l'inapparent

Dorin Ștefănescu
Université Petru Maior de Târgu-Mureș

Abstract

Poetics of the image. Diaphanous structure and phenomenology of the unapparent

The study focuses on a dimension concerning the status of the image as a *diaphanous structure*. It involves both a hermeneutical and a phenomenological approach which aims to set the guidelines to a *poetics of the image* by inquiring the function of the image in the foundation of the original significance. Does it open a horizon of the presence in the occurrence of an infra-textual phenomenon? In other words: that what pre-signifies, as absolute origin, does it give itself for comprehension in “the flesh” of an image, in a speaking configuration? How could we intercept, beyond the poetical body, but through its signifying language, the *unimaginable* image of the poetical flesh, in the uncertain place where something appears in the perspective opened by a new point of view? In this case, the white comprehension implies an *apophatic experience* or a *phenomenology of the unapparent*. It should retrieve the way between what affirms and what covers, the body of an intermediate image between what is proposed for the speaking and the apparition of the significance itself: an oblique itinerary which intercepts the eternal (re-)initiation of the poetical saying.

Keywords: poetics, image, diaphanous structure, phenomenology, unapparent.

L'étude qui suit vise à tracer les lignes directrices d'une *poétique de l'image*, en interrogeant le statut de l'image poétique concernant sa fonction dans la constitution du signifiable originel. Ouvre-t-elle un horizon de la présence dans le manifeste d'un phénomène infra-textuel ? Autrement dit : ce

qui pré-signifie originellement se donne-t-il à la compréhension dans la « chair » d'une image, dans une configuration parlante ? Comment peut-on surprendre, par delà le corps poétique, mais à travers son langage signifiant, la face *inimaginable* de la chair poétale, dans le lieu incertain – hésitant entre *realia* et *fictia* – où quelque chose apparaît dans la perspective ouverte par un nouveau point de vue ?¹

Ici, plus qu'ailleurs, la philosophie et la poésie ne s'accomplissent pas l'une sans l'autre, mais l'une l'autre, en retrouvant leur racine commune dans un dire originel. « Car l'art et la philosophie *ensemble* sont justement, non pas fabrications arbitraires dans l'univers du 'spirituel' (de la 'culture'), mais contact avec l'Être justement en tant que créations » (Merleau-Ponty 1964, 251). Un dialogue entre la pensée et la création poétique n'est pas seulement possible mais nécessaire puisque « le propre de tous les deux est une relation privilégiée, même si différente, avec la langue » (Heidegger 1995, 310). Cependant, la carence du concept consiste dans le fait qu'il reste toujours en deçà de ce qu'il conceptualise. Par contre, la parole poétique, dans la résonance de la pensée vide, fait place à la célébration, à l'adhésion : « Ici ma pensée se fond avec les choses, passe par ce qu'elles signifient absolument » (Munier 1961, 3). Mais au-delà d'une fusion ou d'une absorption, il serait plus juste de parler d'une *orientation* de l'appel du signifiable, d'une interpellation qui est l'essence même de l'exigence de l'écriture et aussi de la réponse destinée à la lecture. Orientation qui déplace le centre de gravité, de la circularité de la relation entre question et réponse, dans la voie même, de réciproque effleurement, qui lie l'appel à la réponse. La compréhension se trouve sous le signe de l'appel ; elle est appelée, convoquée par ce qui apparaît et commence à signifier comme jamais auparavant. C'est ce que Munier appelle « la dimension d'inconnu », celle d'une « apparition oubliée » (Munier 1998, 35), le visage invisible des choses, le lieu prescriptible du dire où s'inscrira la parole du poème. Le sujet de la compréhension perd presque sa subjectivité, n'étant plus le sujet d'un sens et ni même celui d'un langage. Celui qui comprend écoute, reste à l'écoute, est le témoin muet de la survenance du signifiable. « Le lieu où le langage s'échappe à

lui-même et nous échappe, c'est aussi le lieu où le langage vient à lui-même, c'est le lieu où le langage est *dire* (...). C'est chaque fois comme puissance qui *découvre*, qui manifeste, qui porte au jour, que le langage opère et devient lui-même ; alors il se *tait* devant ce qu'il *dit* » (Ricœur 1969, 68). Situation où « il n'y a de sujet (...) que résonnant, répondant à une lancée, à un appel, à une convocation de sens » (Nancy 2002, 58). Par conséquent une compréhension qui ne donne pas de sens, mais le reçoit chez soi. Sans doute le reçoit-elle sans concept, mais aussi *sans image* ? L'image – simple répétition ou reproduction de ce qui est – donne à voir le monde sous le visage du même ; elle ne fait que dire l'être à travers ses manifestations. Dans cette acception, l'image nous offre le visage « objectif » d'une présence impersonnelle, indifférente, la fascination d'un discours aliénant.² Or la compréhension *est* dans les choses – là où elles commencent à (se) signifier – et non pas dans l'image proposée par une représentation des choses. « Il faudrait revenir à cette idée de la proximité par distance, de l'intuition comme auscultation ou palpitation en épaisseur » (Merleau-Ponty 1964, 170). La compréhension se trouve *dans* les choses, sans confisquer leur signifiable, dans une paradoxale distance de l'écoute, lieu indéterminé de la vacuité de la pensée, de l'image, de la représentation. Aussi le signifiable est-il un non-manifestant réel, sans horizon de présence : célébration pure, originelle, dépourvue de l'apport d'une expérience, d'un « vécu » où elle s'exposerait.

Ne serait-ce justement l'exigence de l'interrogation philosophique originelle, d'un dire d'avant le dit ? Car « le dire n'a pas lieu dans son résultat, au seul niveau de ce qui est dit. Il se produit ailleurs. Cet ailleurs qui fonde la parole, autant la déborde » (Munier 1998, 28), n'étant – dans sa texture incarnée poétalement – que le témoignage d'un simple élan du pur dire, une « épiphanie du manque ». La compréhension blanche (de l'intuition eidétique) suppose donc *une pratique apophatique* ou *une phénoménologie de l'inapparent* : « une phénoménologie de l'inapparent et, par suite, une description encore extérieure » qui ne consiste pas dans un retour « aux choses mêmes », mais « à leurs 'négatifs' liminaires. Une phénoménologie de la limite (ou de la frontière) en tant que vide – *kenos* –, supposant donc

la ‘kénose’ propre à toute réduction » (Ciomoş 2008, 47). Elle devrait retrouver le chemin entre ce qui s’affirme et ce qui masque, la chair d’une image intermédiaire – de passage – entre ce qui se propose au dire et l’apparition du signifiable lui-même : un parcours oblique qui surprend l’éternel (re)commencement du dire poétal. Or le commencement est un transcendant, un au-delà de la compréhension purement interprétative. C’est pourquoi, tout acte de compréhension intuitive refait la distance d’un recommencement toujours nouveau, distance fondatrice où « les choses (...) sont dites, non poétiquement, à partir du commencement qui les irradie dans la parole du poème, mais *en lui* » (Munier 1979, 13), dans le surgissement vierge, instantané, continu de leur pré-venue originelle au temps du dire. Aucune pensée ne saurait thématiser ce commencement signifiable qui « fait » signe à travers le tissu des mots. Car « la pensée scrute », tandis que la poésie dévoile cette venue dans ce qu’elle nomme, ouvre la distance traversée par ce qui advient et se montre avant d’être nommé et d’être comme tel. Elle appelle les choses au nom de leur nouvelle apparition, dans la pré-manifestation de leur présence évoquée, indicible, qui ne fait pas encore *figure* d’être avec nom et adresse, mais est à peine appelée à être. « En quoi la poésie serait (...), comme la pensée est attention à l’être, une oblique approche du temps » (Munier 1979, 20). « Approche refusée comme telle à la pensée dans le registre qui est sien. Serait-ce ici le point crucial de partage entre poésie et pensée ? – À moins que le *commencement* que la poésie signale ne désigne un champ nouveau pour une pensée libre de l’être’, déprise au moins d’un certain regard, par essence immobile » (Munier 1979, 20). La compréhension blanche se laisse imprégner par le présent immémorial du commencement, tâche qui recommence avec chaque poème, intransitivement, faute d’objet sur lequel fixer son regard. « Ici se noue le paradoxe de la poésie, dans sa différence de la pensée. Elle ne nomme pas l’inconnaissable : elle lui donne *lieu* dans le poème » (Munier 1979, 22). L’apophatisme de cette démarche souligne justement *le lieu* de l’inapparent, la figure (imprésentable et non représentative) du signifiable, c’est-à-dire *l’image* d’une trace. « Le lieu d’une rencontre *possible* [c’est nous qui soulignons, D.

Ș.] entre l'acte premier (*voir*) et le sens donné à l'être par le pouvoir du logos (l'acte de *signifier*) » (Vasiliu 2008, 28). Et le milieu propre à l'apparition de l'image est une distance qui ne sépare mais unifie, lie les choses entre elles dans le contenu ouvert du poème. Lieu privilégié du *diaphane* situé au double carrefour de la vue et du visible, de l'apparition et de la constitution de l'image.³

La phénoménologie de l'inapparent a une vocation « archéologique » ; elle recherche des phénomènes originels qui ne se montrent pas, sont « pas-encore-visibles ». Cette phénoménologie fait signe vers ce qui, étant présent, reste invisible, inconnu. Elle montre quelque chose qui ne se montre pas à notre perception ordinaire. Quelque chose qui, pour être reçu, nécessite une reconnaissance : « Car l'*inapparent*' apparaît ici ne devoir être que le mode extrême du '*phénomène*' par excellence : à savoir cela même '*qui dans son inapparaître rend possible à ce qui apparaît d'y paraître*', « le '*fait*' extrême et singulier, et de prime abord '*inapparaissant*' » (Guest 2002, 112, 125). Il s'agit en essence d'une phénoménologie de l'invisible pour laquelle le phénomène ne se donne pas dans le spectacle de l'extériorité, dans le fait d'apparaître du monde visible. Mode extrême du phénomène, l'inapparent est le *fond de possibilité* de l'apparaître, ce qui reste en latence, en se montrant en lui-même, dans sa non-manifestation qui rend possible à ce qui apparaît d'y paraître. Ce serait plutôt une « aphanologie » (Courtine 1990, 278, 396), c'est-à-dire une phénoménologie par delà tout phénomène visible, qui a en tant qu'objet les figures de l'absence, les images invisibles, insaisissables par la perception sensible. Dans le *Séminaire de Zähringen* (1973), le dernier Heidegger, posant le thème d'une possible phénoménologie de l'inapparent, interroge le fondement même de la perception sensible : « Mais quel est le fondement de la perception sensible ? Sur quoi l'objet est-il fondé en tant qu'il est sensible ? Le fondement du sensible est ce que Husserl nomme la *Hylè*, c'est-à-dire ce qui affecte sensiblement, bref les données sensorielles (le bleu, le noir, l'extension spatiale, etc.). Qu'est-ce qui est perçu sensiblement ? Ce sont les données sensorielles elles-mêmes. Or, avec ces données sensorielles a lieu, dans la perception, l'apparition d'un

objet. L'objectivité de l'objet ne peut pas être perçue sensiblement. En résumé, le fait que l'objet soit objet ne ressortit pas d'une intuition sensible » (Heidegger 1996, 462-463). Il est *ek-statique*, « l'immanence est brisée de part en part » (Heidegger 1996, 471), elle devient un rapport invisible avec le réel.

Heidegger explique ce processus de la façon suivante : « Je vois un papier blanc. Mais il y a voir et voir ; deux visions : la vision sensible et la vision catégoriale. (...) Répétons encore : quand je vois un livre, je vois bien une chose substantielle, sans pour autant voir la substantialité comme je vois le livre. Or c'est pourtant la substantialité qui, dans son inapparence, permet à ce qui apparaît d'apparaître. En ce sens on peut même dire qu'elle est plus apparente que l'apparent lui-même » (Heidegger 1996, 462). La vue in-sensible retourne sur sa propre intention, presque en s'en dédiant, une vue non-intentionnelle, « aphanologique », qui efface le sensible et ignore le représenté, car maintenant son « objet » est un non-représentable. En ce *positum* de toute perception, le possible imperceptible rend possible la perception même, et tout ce qui apparaît est couvert dans la profondeur du caché, inapparent à la perception sensible, invisible puisqu'il ne donne encore rien à voir, tel « l'être sans abri retourné dans l'entier de l'étant » (Heidegger 1996, 368). Il s'ouvre pourtant à l'intuition eidétique dans les formes diaphanes du passage et de la transparence, dans les images de l'absence et de la lumière à travers laquelle on voit. Ce qui n'apparaît pas à la perception rend perceptible, ne se donne pas à voir mais rend la vue possible, étant lui-même le possible de la vue. Aspect qui pose un rapport invisible, inapparent, avec l'être du réel, déréalisé, dé-créé, fluidisé jusqu'à la forme pure de l'étantité, là où l'inapparence est trans-apparence. L'inapparent n'a pas de relation avec l'être et la présence, mais avec l'absence ou même avec le rien révélé apophatiquement et dont l'épiphanie a lieu dans la chair poétale de l'image. C'est pourquoi, « l'absence, dans la perspective d'une 'phénoménologie de l'inapparent', n'est pas une figure : elle est un fond, un support et un enveloppement, même si elle se réalise, se recompose ou s'analyse en autant de figures dont s'empare notre capacité analytique. Les 'figures de l'absence' obéissent au mouvement d'une absence sans figure »

(Martinez 2010, 70).⁴ Autant d'inapparence que d'absence d'être, mais aussi de donation du possible.

Par conséquent, l'image poétale ne s'offre pas à première vue, elle ne s'impose pas en tant que présence évidente à la surface du texte, n'entre pas dans l'horizon de visibilité de l'être textuel. Son inapparence est un fond clair-obscur, l'intermède translucide du surgissement du signifiable originel. Ce qui est de prime abord et apparaît dans le texte d'un poème, c'est l'image déjà constituée, entrelacée dans le réseau des significations en tant qu'élément d'un monde imaginaire. C'est l'image poétique textuelle en tant qu'objet de la thématization interprétative, même si on comprend ce travail exégétique comme *inter-pretatio*, à savoir prestation intermédiaire, glissement parmi les lignes d'un texte (voir Gadamer 1995, 173). Par contre, l'image poétale, figure de l'absence, n'est interprétable qu'au moment où elle n'est déjà plus, ou – autrement dit – « figure » dans le sous-texte ou plutôt dans le prétexte où elle survient et signifie avant d'être. Le fait qu'elle est l'inapparent (*unscheinbar*) la montre en tant qu'une phénoménalité par excellence qui, puisqu'elle n'est pas immédiate, ne peut être réduite à une intention eidétique. C'est la raison pour laquelle « 'le phénoménologue de l'inapparent' n'est plus un spectateur idéal de la vérité du monde de ses essences : il apprend à habiter le monde à l'aune du retrait des choses » (Janicaud 1998, 100, 109; Janicaud 1997, 159). *Unscheinbar* doit être compris dans le sens de *unbemerzlich* (non-évident, non-remarqué)⁵, et pourtant *Ereignis*, événement de la révélation du propre, ce qu'on a sous les yeux : *Unscheinbarste des Unscheinbaren*. « Sur quoi repose le non apparaître de la chose comme chose ? L'homme ne peut négliger que ce qui lui a été assigné. L'homme, de quelque manière que ce soit, ne peut se représenter que des choses qui se sont d'abord d'elles-mêmes éclairées et qui se soient montrées à lui dans la lumière qu'elles ont ainsi apportée » (Heidegger 1958, 201-202, 218). C'est seulement ce qui survient du monde sans apparaître qui devient une chose, « sans apparaître » désignant ce qui, puisqu'il est simple, n'attire pas l'attention et pourtant n'est pas une simple illusion.

L'image inapparente est une telle « chose » qui survient dans le monde d'un poème sans apparaître, même sans signaler sa présence, qui montre cependant le lieu où surgit le signifiable. Si on peut parler dans ce cas d'une *structure diaphane*, c'est justement en vertu de la transparence de l'image à travers laquelle éclate une lumière qui ne peut pas être vue, mais qui brille de telle manière qu'elle rend visible ce qui à peine maintenant peut transparaître. C'est, dans le contexte similaire du complexe architectural (la paroi illuminée, sur un fond de lumière), la manifestation transparente du compartiment gothique, selon la description de Hans Jantzen : « Le rapport de la paroi, comme masse corporelle et plastique, aux éléments d'espace qui sont derrière elle parle comme rapport entre masse corporelle et fond. Cela veut dire : la paroi comme délimitation du corps de la nef dans son ensemble n'est pas concevable sans ce fond d'espace, et c'est de lui qu'elle reçoit son pouvoir de produire un effet, le fond d'espace lui-même comme zone optique qui est, pour ainsi dire, à l'arrière de la cloison. Dans l'expression 'être à l'arrière de', ce qui s'exprime, c'est la relation de la paroi matérielle au fond d'espace. Ce que veut dire, ainsi, le concept de structure diaphane, c'est que divers éléments d'espace qui se situent derrière la paroi murale (entendue comme délimitation de la nef) interviennent fonctionnellement comme pure manifestation optique dans la création stylistique que devient le cloisonnement de la nef. C'est seulement en direction de cette possibilité qu'il y a lieu d'utiliser les ouvertures » (dans Beaufret 1998, 20-21)⁶. L'image poétale ou inapparente joue le rôle du fond d'espace qui éclaire – met en lumière – la matière de l'image poétique proprement dite, et cet espace relationnel n'est pas l'illusion créée par un trompe-l'œil, mais le milieu réel de la perspective ouverte par le possible même de l'illumination, entre-espace de la manifestation, distance qui relie et brille. C'est plus que la structure de palimpseste, où l'image recouverte passe à travers les interstices de l'image superposée ; dans la structure diaphane l'image du fond d'espace reste inapparente, pendant que l'image poétique de surface est portée dans la zone optique d'une autre visibilité, mise en abîme et illuminée de l'intérieur. Ce n'est pas elle « l'objet » de l'intuition, mais la distance créée

par l'intervalle de cette entremise, la forme qui devient visible à travers la transparence de l'invisible.

Un autre exemple qui pourrait éclaircir cette structure paradoxale est celui de la goutte de baume qui, exposée dans le creux de la main face au soleil, illumine l'intériorité du caché. Ici, dans ce symbole que H. Corbin emprunte à Sohrevardî, « il s'agit de rentrer, de passer à l'intérieur, et en passant à l'intérieur, de se retrouver paradoxalement *au-dehors* » (Corbin 1983, 12). Le dedans sort du caché de l'invisible pour se retrouver au-dehors, en vue de l'extérieur ; le caché devient visible par le reflet de son invisible dans la visibilité de l'invisible. Il sort à la surface en montrant sa face invisible, de sorte que ce ne sont pas les apparences extérieures qui enveloppent, environnent et contiennent un contenu caché, mais ce contenu invisible sorti de l'invisibilité – ou plutôt : offrant son invisibilité – devient enveloppant et contenant. Ce sont des images subsistantes, préexistantes à leur manifestation sensible, « images en suspension », du possible d'une apparition, comme celles qui apparaissent dans un miroir. « Il s'agit d'un monde caché dans l'acte même de la perception sensible, et qu'il nous faut retrouver sous l'apparente certitude objective de celle-ci » (Corbin 1983, 26). Ce qui veut dire que les choses sensibles sont des formes apparitionnelles seulement parce qu'elles sont sous-tendues par des images de l'inapparent en tant que lieux épiphoniques de la lumière et de la survenue à la lumière. L'exemple proposé cette fois-ci, après celui de la goutte de baume qui transparaît à travers la matière de la main exposée à la lumière, est celui du morceau de fer porté par le feu à l'incandescence. Or le fer incandescent est justement la forme de manifestation de la chaleur dégagée par le feu. « Si le fer brûle, c'est par le feu qui brûle en lui » (Corbin 1983, 204), mais le fer brûlé brûle lui-même dans la combustion du feu ; il porte à la visibilité le feu dont la combustion *prend la forme* du fer rougi. Et dans cette forme imaginaire on ne voit pas le fer comme tel, mais le feu porté à la visibilité, l'image enflammée d'un au-delà invisible. Autrement dit, le fer porté au rouge est le lieu épiphonique du feu, et dans ce sens on ne saurait entrevoir une différence d'*essence* entre le feu et le fer qu'il enflamme, car la forme

apparitionnelle fond dans une seule image ce-qui-apparaît et l'acte de l'apparition comme telle. Mais en même temps, la flamme passe par le fer qu'elle rend transparent, de sorte que, d'un côté, le fer doit « supporter » le feu, car « sans le support du fer, le feu n'apparaîtrait pas » (Corbin 1983, 246), mais, de l'autre côté, celui qui supporte cette apparition doit être inapparent.⁷ Le fer porté au rouge dans le feu – pareil à la goutte de baume projetée sur l'écran de la main – devient transparent, illuminé dans l'image même qui « montre » son inapparent, étincelant et brûlé par la nostalgie de l'originel, dévoré par une flamme qui, en l'enveloppant, le dévoile. C'est justement l'incarnation poétale du signifiable originel, qui suppose une diaphanéisation, une transillumination jusqu'à la transparence. Processus qui réalise « une transmutation du sens naturel, de l'enveloppe devenant transparente, diaphane. Toute chose naturelle tend à sa *Geistlichkeit*, à cet état de 'corps spirituel' » (Corbin 1983, 72), de même que le fer porté au rouge dans le feu tend vers sa signification « enflammée », vers l'éclat de la lumière qu'il répand à son tour.

Pour conclure : ce qui n'apparaît pas et pourtant fait signe, qu'il est comme s'il n'était pas, montre-t-il une image imprésentable, le possible invisible d'un éclairage ? Un cryptophénomène, une image éclipsée qui, bien qu'absente, fonde le possible du visible, permet à la lumière de passer justement parce qu'elle est absente, une absence transparente, un milieu de traversée et de clarté. Milieu imaginal qui se constitue en tant que chair de lumière du signifiable originel : inimaginable, dans la perspective de la perception sensible ou d'une intention explicite, qui – dans le poème – prend la chair poétale d'une image, se figure dans la forme non-évidente mais irradiante de la transparence qui donne à voir, approfondit le visible en lui ouvrant une perspective insoupçonnée. Perspective inverse, puisque l'image ne se projette pas sur l'écran du monde (ou du monde d'un texte) mais, au contraire, dans le vide du monde écrané, mis entre les parenthèses de l'extériorité apparente. C'est *le-plus-qu'apparent* parce qu'il n'est pas encore dans l'apparaître, une pure possibilité du possible. Image vulnérable, muette même, car elle n'incarne pas et ne donne pas de visage au dit ; elle reste dans le dire inouï, dans la figure invue qui

l'éclaire et la fait éclairer, un halo d'invisible autour de tout phénomène, à mesure qu'il le rend visible. C'est une extension du concept de phénomène, selon la donation de l'absent d'un étant qui ne saurait se manifester visiblement. Ce n'est pas ce dont on ne se rend pas compte, par hasard ou par inattention, résultat d'une myopie qui manque de perspective, donc l'inaperçu tout simplement ; c'est l'imperceptible (*unbemerktbar*), le non-évident, ce qui ne se montre pas comme donnée immédiate de la conscience. La phénoménologie devrait savoir regarder aussi ce qui, à première vue, ne se manifeste pas, c'est-à-dire le non-phénomène de l'inapparent. Et c'est le mieux « par une herméneutique qui saura lire dans le visible l'intention de l'invisible » (Marion 2002, 34). Si l'absent de l'étantité se donne, il le fait dans l'absence du phénomène – une donation en absence –, dans la manifestation vide d'une image qui met en vue le non-manifeste même qu'elle indique et qui, à son tour, l'éclaire, en donnant à l'impossible la possibilité de sortir du caché. La pensée pourrait arriver ainsi – écrit Heidegger dans une lettre adressée à R. Munier – jusqu'à « la clairière de l'apparition de l'inapparent (*in die Lichtung des Scheinens des Unscheinbaren*) » (Heidegger 1984, 112), jusqu'au support – insupportable – de ce fond d'espace où les phénomènes sont dissimulés, encore invisibles. Or, la phénoménologie de l'inapparent (du pas encore visible) vise de tels phénomènes du type des images poétales (diaphanes ou transparentes) couvertes, cachées dans le corps poétique, mais trans-apparentes dans la lumière projetée qui les expose dans la perspective claire-obscur d'une médiation, dans l'intervalle d'une « chair » sur le fond de laquelle se profile leur visage évanescent. Par delà la *pro*-position ex-positionnelle du poème – mais à travers elle, grâce à elle –, la lumière du signifiable fondateur ne brille qu'à l'intérieur d'un milieu poétal, comme pure possibilité d'accès à la parole : la *pré*-position d'une chair translucide. Ce qui apparaît est la forme voilée de l'inapparent, l'image diaphane d'un signifiable non-manifesté, qui ne se donne qu'à la lumière de ce crypto-phénomène, en tant que « la chose la plus cachée », une réalité inconnue et non-réfléchie. C'est une image *in nuce*, le noyau irréductible d'une pré-image, ce que nous appelons un *imagème*. Dans la chair du poème

l'étant se pose ainsi comme ouverture d'une apparition invisible, camouflée dans la transparence même qui, sans être vue, donne à voir, montre à la façon de la lumière dont l'image reste inapparente dans la mesure même où elle illumine le possible qu'elle met en vue.

Le fait que le diaphane représente le lieu même de l'apparition de l'image démontre la qualité de la chair poétale de se rendre visible à une intuition compréhensive. Ce n'est pas seulement le signifiable qui apparaît et se donne lui-même dans l'absolu de son origine ; pour parler du possible d'un signifiable, il faut qu'il y ait la *distance* que suppose ce possible, entre un sens actuel, déjà constitué, articulé et « expressif », irradiant dans une constellation de significations, et la puissance sémantique d'une donation originelle, l'imprésentable d'un commencement absolu qui ne se résorbe pas en sens et ne se convertit pas en être. Si en effet ce signifiable apparaît et se donne à la compréhension, il se laisse voir, donne à voir et à comprendre. Ce qu'on voit dans l'intuition ce n'est que la traversée de cette distance, le passage à travers une intériorité ouverte. Manifestation *in potentia*, non-représentable et non-thématisable, car ici on ne saurait parler d'un représentable (faute de tout représenté), ni même d'un horizon de présence qui communique son sens. Ce qui illumine et *fait* image n'est que l'état de pureté d'un milieu translucide, l'intervalle d'une transparence à la fois réceptive et transmissive de la lumière, la trans-apparition d'un autre. « Puisque le visible ne se présente ici qu'en vue de l'invisible », il « ne cesse de renvoyer à un autre que lui-même » (Marion 2002, 29). Cet autre est un *autrement qu'être* : l'inenvisageable, l'inimaginable en tant qu'horizon d'un être. La chair poétale brille avant d'être corps poétique ; son image est la forme lumineuse du signifiable, épiphanie du dire qui se montre dans le palimpseste du texte dit. Il ne s'agit pas d'une « image incarnée » (Juhani Pallasmaa), mais d'un signifiable incarné *comme* image, donné à la vue et à la compréhension sous la forme de la chair poétale. « Forme ontologique du Dire », d'un « au-delà de l'être qui se montre dans le Dit », le sens du langage avant qu'il ne se disperse dans les mots, avant de se fixer dans le Dit, de signifier un déjà-dit, d'être absorbé dès que le Dit se formule (Lévinas 1974, 59, 167-

168). Un Dire sans se thématizer, sans l'apparoir et la présence qui en ferait un thème, mais qui se déclare et s'expose dans l'inapparent de son inépuisable donation : « Le Dire n'est donc pas communication d'un Dit. (...) Dès que le Dire n'a de signification que par le Dit, le Dire se recouvre et est absorbé par le Dit. Au Dire sans Dit, il faut une ouverture qui ne cesse de s'ouvrir et qui se déclare comme telle. Le Dire est cette déclaration » (Lévinas 1993, 223).⁸ Et cela parce que la perspective qu'il ouvre est ultérieure à son possible, la présence d'un sens déjà actif qui se donne à la pensée, possible puisqu'il procède de l'essence d'un signifiable dans l'absence du *cogito* : « le monde même de l'ouverture et l'infini des possibles qui en procède » (Burgos 1984, 33). Impossible à être saisie comme présence du présent, l'image diaphane ne saurait être thématisée (expliquée, interprétée) ; pourtant elle peut être comprise intuitivement. Si la thématization est inévitable pour que la signification se montre, il n'est pas moins vrai que le dire dissimulé dans le dit cherche toujours à contredire cette dissimulation. Ce qui signifie, c'est l'ambiguïté même de la distance ouverte, rendue possible, où le signifiable prend forme, s'in-forme et brille, s'en-visage, donne signe qu'il apparaît. Il vient de loin, non pas du passé, mais du tréfonds d'une *dynamis*, parcourt la distance qui le sépare de son être pour apparaître. Distance pleine de lumière, comme vide de la transparence, elle est la condition même de *possibilité* de la constitution de l'image, de la *visibilité* de l'inapparent. « Visibilité du visible, l'image introduit donc une distance ; plus précisément elle produit l'écart d'un dédoublement au cœur même de ce qui fait du visible la qualité commune de l'existant et en même temps la première porte d'accès à celui-ci » (Vasiliu 2012, 152). Image qui, d'un côté, n'est pas pour elle-même mais indique vers, montre dans l'intuition le signifiable incarné de l'origine poétale. Bien que ce ne soit pas encore un connaître, ce moment marque le commencement absolu de tout connaître qui a lieu à partir de l'intuition sensible, d'un sensible orienté vers ce qui, dans l'image, s'annonce comme d'au-delà de l'image. De l'autre côté, dans un second temps, l'intuition est la sensibilité qui devient idée, symbolisant de l'image symbolisée. Mais la vue ne s'épuise pas dans le connaître ; si l'ouverture du

diaphane comme distance est intuitionnée en tant qu'image qui apparaît à la compréhension, le fait que quelque chose donne signe d'apparaître se montre comme dire déjà possible, témoignage de ce qui transparaît en se donnant comme éternel recommencement.

NOTES

¹ En ce qui concerne des concepts comme corps poétique, chair poétale, compréhension blanche ou intuition eidétique, que nous allons employer, nous renvoyons à notre étude „La compréhension blanche. Herméneutique phénoménologique et révélation de la chair poétale” (Stefanescu 2013).

² Cf. Munier (1963). Mais ici – doit-on préciser – Munier met en évidence les carences des images cinématographiques et photographiques.

³ Concernant les significations du diaphane, voir les interprétations de Vasiliu (1997; 2004).

⁴ Voir aussi Grondin 1997.

⁵ Tel que Françoise Dastur l'a suggéré dans un séminaire du Centre de Recherches Phénoménologiques et Herméneutiques, Archives Husserl, en 1992. Voir Dastur (2011).

⁶ Le texte de Hans Jantzen, „Über den gotischen Kirchenraum” (1927), a été traduit en français par Julien Hervier et publié dans la revue *L'Information d'histoire de l'art*, année 17, no. 3, mai-juin 1972.

⁷ Selon Nicolas Cabasilas, dans *Explication de la divine liturgie*, « le fer porté au rouge dans le feu se montre réellement en tant que feu et non comme fer, parce que les attributs du fer sont entièrement absorbés par ceux du feu » (Cabasilas 1997, 89).

⁸ Voir aussi, concernant la relation du *dire* comme irréductible à l'intentionnalité, Lévinas (1998, 167).

RÉFÉRENCES

Beaufret, Jean. 1998. *Leçons de philosophie*, I. Paris: Seuil.

Burgos, Jean. 1984. « La notion de motif dans les recherches sur l'imaginaire ». Dans *Motifs in Art and Literature. Proceedings of the Symposium at the Vrije Universiteit Brussel*, edited by Michel Vanhellputte and Léon Somville. Leuven: Uitgeverij Peeters.

Cabasilas, Nicolas. 1997. *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*. Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B. O. R.

- Ciomoș, Virgil. 2008. *Être(s) de passage*. București: Zeta Books.
- Corbin, Henry. 1983. *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*. Paris: Flammarion.
- Courtine, Jean-François. 1990. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris : Vrin.
- Dastur, Françoise. 2011. *Heidegger et la pensée à venir*. Paris: Vrin.
- Gadamer, Hans-Georg. 1995. „Hermeneutik auf der Spur”. In *Hermeneutik im Rückblick, GW*, 10. Tübingen: Mohr.
- Grondin, Jean. 1997. « L'universalité de l'herméneutique et les limites du langage : Contribution à une phénoménologie de l'inapparent ». *Laval théologique et philosophique* 539(1): 181-194.
- Guest, Gérard. 2002. « Aux confins de l'inapparent (L'extrême phénoménologie de Heidegger) ». Dans *Phénoménologie: Un siècle de philosophie*, édité par Pascal Dupond et Laurent Cournarie. Paris: Ellipses.
- Heidegger, Martin. 1958. *Essais et Conférences*. Paris: Gallimard.
- Heidegger, Martin. 1984. « Lettre à Roger Munier, 22 février 1974 ». In *Cahiers de l'Herne* 45, édité par M. Haar, 107-116. Paris: Editions de l'Herne.
- Heidegger, Martin. 1995. *Originea operei de artă [L'origine de l'œuvre d'art]*. Traduction par Thomas Kleininger et Gabriel Liiceanu. București: Humanitas.
- Heidegger, Martin. 1996. *Questions III et IV*. Paris: Gallimard.
- Janicaud, Dominique. 1997. *Chronos. Pour l'intelligence du partage temporel*. Paris : Grasset.
- Janicaud, Dominique. 1998. *Phénoménologie éclatée*. Paris : Éditions de l'Éclat.
- Lévinas, Emmanuel. 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye : M. Nijhoff.
- Lévinas, Emmanuel. 1993. *Dieu, la mort et le temps*. Paris : Grasset.

- Lévinas, Emmanuel. 1998. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris : Vrin.
- Marion, Jean-Luc. 2002. *Dieu sans l'être*. Paris: Quadrige / PUF.
- Martinez, Victor. 2010. « La phénoménologie de l'inapparent dans les œuvres de Heidegger et Du Bouchet ». In *Figuren des Absenz. Figures de l'absence*, Anke Grutschus und Peter Krilles (Hg.). Berlin: Frank & Timme.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard.
- Munier, Roger. 1961. *La Pensée totale*. Courrier du Centre International d'études poétiques, Bruxelles, no. 31.
- Munier, Roger. 1963. *Contre l'image*. Paris: Gallimard.
- Munier, Roger. 1979. *Le Parcours oblique*. Paris: Éditions de la Différence.
- Munier, Roger. 1998. *La Dimension d'inconnu*. Paris: José Corti.
- Nancy, Jean-Luc. 2002. *À l'écoute*. Paris: Galilée.
- Ricœur, Paul. 1969. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil.
- Stefanescu, Dorin. 2013. „La compréhension blanche. Herméneutique phénoménologique et révélation de la chair poétale”. *Meta : Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* V(1): 179-200.
- Vasiliu, Anca. 1997. *Du Diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*. Paris: Vrin.
- Vasiliu, Anca. 2004. « Diaphane ». Dans *Vocabulaire européen des –philosophies*, sous la direction de Barbara Cassin. Paris: Seuil.
- Vasiliu, Anca. 2008. *Dire et voir. La parole visible du Sophiste*. Paris: Vrin.
- Vasiliu, Anca. 2012. *Images de soi dans l'Antiquité tardive*. Paris: Vrin.

Dorin Ștefănescu est docteur, professeur à l'Université « Petru Maior » de Târgu-Mureș. Intérêts de recherche : herméneutique phénoménologique, phénoménologie de la religion, philosophie française. Parmi ses derniers ouvrages: *La compréhension blanche. Herméneutique phénoménologique et révélation de la chair poétale* (Meta : Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy, vol. V, no. 1, 2013); *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). Éditeur du volume collectif *Benjamin Fondane ou l'épreuve du paradoxe. Pour une herméneutique existentielle* (2010). Derniers livres publiés : *Crossing Paths: Philosophy, Theology, Poetry. Studies in Phenomenological Hermeneutics*, Lap Lambert Academic Publishing, Saarbrücken (2014); *Înțelegerea albă. Cinci studii de hermeneutică fenomenologică* (2012); *Spiritul de finețe. Cincisprezece meditații* (2009). Traductions en roumain du *Journal métaphysique* de Gabriel Marcel (1995) et du *Milieu divin* de Pierre Teilhard de Chardin (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