

DIALECTICA POEZIEI

Dorin ȘTEFĂNESCU¹

Abstract

The interpretative approach features a double comprehensive dimension regarding both Nichita Stănescu's *11 Elegies* and Ion Pop's critical discourse. It positions itself as a third view, attempting to understand both poetry and its criticism through a perspective according to which Stănescu's *Elegies* offer certain hypostases of the creative subject, while exploring poetic scenes up to a climax which opens the horizon of a possible revelation.

Keywords: poetic discourse, phenomenological distance, initiation, crisis, revelation

Spațiul poetic configurat de cele 11 *elegii* stănesciene, marcând un moment de răscruce, aflat în permanentă metamorfoză, se oferă interpretării întreprinse de Ion Pop¹ drept încercare de acces la „cu totul și cu totul altceva”. Ceea ce era în culegerile poetice anterioare intimă *reflexie*, oglindire lipsită de tensiune, se prezintă acum ca *reflexivitate*, filtru al unei meditații încordate. Întrucât această raportare constantă la lume comportă relaționarea cu un *cu totul altceva*, alteritatea implicată presupune atât lumea *dată* ca atare, în diferența ei funciar ambiguă, cât și lumea *care se dă* sieși, a sinelui emergent și perpetuu creator. Contact așadar cu exterioritatea (cu non-eul în manifestarea multiplelor sale semnificații) și cu interioritatea (cu el însuși în medierea propriei sale priviri). Or – atunci când se exprimă ca discurs poetic – acest dublu raport este unul al cuvântării; „lăuntrică sau exterioară, lumea cade în dependența cuvântului”. Rostirea poetică nu e doar atestatoare și constatatoare; ea nu se mărginește – precum orice altă rostire – să ia act de datele realității. Realitatea dată se redă sieși în cuvântul poetic, apare drept „realitatea ultimă, singura *adevărată* și perenă, capabilă să cuprindă în același timp nesfârșitele înfățișări ale celeilalte « realități » aflate în perpetuu mișcare a metamorfozelor și « legea » ce le însumează și unifică sub semnul totalității și al duratei infinite”. Rostire esențială ce realizează „o metamorfozare *în adevăr*”, o „reîntoarcere la adevărata ființă” ca „ridicare în adevăr”.² *Logosul*, „cuvântul întemeietor și esențial”, aduce la expresie deconcertanta manifestare a realității (a semnificațiilor sale multiple), ca exterioritate dinamică dată vederii, dar în înțelesul ei adevărat ce subîntinde ca esență infinită tot ceea ce apare în finit. Atunci când N. Stănescu, citat de Ion Pop, spune în *Cartea de recitare* că „orice cuvânt este cât tot ceea ce este, dar este și înlăuntru a tot ceea ce este”, el conferă cuvântului poetic capacitatea de a cuprinde și de a aduce la sine realitatea totală, pe care o plăsmuiește din interior, așezându-se în perspectiva esenței. Metamorfozele realităților exterioare,

¹ Conf.univ.dr., Universitatea „Petru Maior”, Târgu-Mureș

apariționale, se subordonează astfel unei mari și unice metamorfoze interioare, transmutație care este chiar plăsmuirea poetică. Cuvântul poetic nu e „niciodată în afara lui, pentru că ceea ce este nu are în-afară. Totdeauna numai înlăuntrul lui, pentru că ceea ce este are numai înlăuntru” (*Deus puerilis. Cârlova*).³ Adevărul său durabil este un *incomparabil*. Și întrucât posibilitățile de expresie ale Cuvântului sunt *date* spiritului creator, dar și instauratoare ale distanței mereu refăcute cu universul, cele *11 elegii* se constituie din afirmații și negații succesive, ipostaze necesar contradictorii ale expresiei care semnifică tocmai această perpetuă alternanță. Este și motivul pentru care, spune Ion Pop, „universul elegiilor se va înfățișa ca spațiu prin excelență dinamic, câmp al multiplelor disponibilități de manevrare a cuvântului și discursului liric, întru circumscrierea simbolică a unei *dialectici a poeziei*”. Deși N. Stănescu e văzut drept „poet al unui timp ce nu mai poate imagina și gândi realul decât sub semnul contradicțiilor”, trebuie adăugat că această dialectică va pune mereu față în față virtualul și manifestarea, datul și actul, metamorfozele fenomenale și increatul numenal; pe scurt: sentimentul precarității și ordinea contemplativă. Ceea ce nu vrea să spună că în viziunea poetică realul *rămâne* în sine contradictoriu; orice manifestare contrapunctică e absorbită și depășită întru echilibru, în permanenta căutare a unui punct absolut spre care duc „treptele mereu suitoare ale spiritului”.⁴ Dacă absolutul absolvă de diversitatea schimbării, aducând totul la Unu, înseamnă că – așa cum am văzut – lucrarea sa are loc *înlăuntru* poemului, în centrul unei plăsmuiri care își refuză exterioritatea. Tot așa cum perspectiva poetică se originează în chiar esența sau în absolutul „a tot ceea ce este”, interpretarea urmează și ea dinamica acestei paradoxale ascensiuni, până la starea de vârf care deschide orizontul unei posibile revelații.

Labirintul virtual

De altfel despre *înlăuntru* *desăvârșit*, / *care începe cu sine* / și se *sfârșește cu sine* tratează *Elegia întâia*, închinată lui Dedal, arhitectul mitic constructor al labirintului cretan. E de la sine înțeles că demersul critic al exegetului fenomenolog începe calea de acces spre text de aici (cale – ori metodă – pe care Ion Pop a urmat-o cu o înțelegere afină în numeroase alte cazuri), din spațiul precreator al eului poetic: „Centralității misteriosului *eu* îi corespunde un spațiu de pură disponibilitate, de dinaintea afirmării eului ca forță cosmicizantă; dar un spațiu în dependență de subiectul central care urmează să-l întemeieze”. Virtualitățile opuse, neajunse încă la manifestare, configurează un fel de *definiție în negativ*, aproximare apofatică a unui conținut monadic: *El începe cu sine și se sfârșește cu sine*. Logosul întemeietor este o forță activă creatoare sau principiu armonic – în sine desăvârșit – al lumii existente. Ceea ce există în modul desăvârșirii, dincolo de orice calificare manifestantă (*deși fără margini, e profund limitat*) este o „totalitate de virtualități” echivalentă haosului originar germinativ. Limitarea nu e aici mărginire, ci încă nedeterminare, potențialitate neajunsă la act, „doar posibilitatea unui sistem de semne”. De aceea *din el nu străbate-n afară / nimic* și *de văzut nu se vede*; sferă al cărei trup e răsfrânt lăuntric (*n-are nimic dăruit în afară*), neoferit vederii exterioare. Unitate perfectă în care „afirmație și negație, tot și nimic, ființă și neființă coexistă”: *Spune Nu doar acela / care-l știe pe Da. / Însă el, care știe totul, / la Nu și la*

*Da are foile rupte.*⁵ Referința lui Ion Pop, de altfel justificată, la implicațiile hegeliene, credem că s-ar cuveni nuanțată (dacă nu contrabalansată) de cea schellingiană. Iar aceasta în măsura în care acest Ceva ca unitate a Ființei nu e unitate de neant și existență, ci *potentia pura* ce trece în pura ființare, infinită, pe care nicio putere nu o mărginește. Este o trecere a *potentia ad actum*, originată în ceea ce este *înaintea* ființei (ceea ce va fi), adică în ceea ce nu mai poate să *nu* fie. De aceea „puterea-de-a-fi, tocmai pentru că e astfel, nu e nimic, ci ființarea non *actu* (...), ființarea *doar* în sine, pur originară (*urständlich*), nonobiectivă (*gegenständlich*)”.⁶ Astfel încât sfera acestei potențe pure năzuind spre actul creator *este* deja ființare nemanifestată, în pragul obiectivării în ființa de limbaj (sau somn al eului în miezul purei puteri-de-a-fi, în care se naște deja disponibilitatea spre zbor: *Aici dorm eu, înconjurat de el; Bat din aripi și dorm*). Dacă, așa cum observă Ion Pop, „Unu se va voi multiplu”, înseamnă că indicibilul, acel ceva încă nerostibil căci e Cuvântul care doar își visează zborul, tinde spre în-ființarea liberei sale rostiri a unui altceva, „o treptată ocupare cu sens” sau „ipostaziere existențială a indicibilului”. În-ființarea de sine în altceva e o ieșire din desăvârșitul limitat al lui în-sine, transcendere de sine a semnelui pur spre semnificare. Nedesăvârșirea acestei treziri va presupune însă sciziunea și implicit crearea unei distanțe, în și prin care cuvântul ajuns la ființă se desprinde de propria ființare pur originară.⁷

Distanța fenomenologică

Elegia a doua, precizează Ion Pop, „construiește imaginea unei despicări a unității originare a existenței printr-un element presupunând distanțarea contemplativă față de propria substanță regăsită eventual într-un *alt-ceva*, sub înfățișarea chipului propriu”. Faptul că acest altceva trasează chipul propriu al unui eu obiectivat, care încearcă să depășească subiectivitatea subiectului, conferă zeului pus în locul gol sau în rană statutul de idol ce *va sta acolo, împietrit*. „Idolul – precizează J.-L. Marion – trebuie să fixeze divinul distant și difuz și să ne asigure de prezența, de puterea, de disponibilitatea lui”; pregătind divinului un chip, îl fixează în el, adorându-l după chipul și asemănarea adoratorului: un chip idolatru. De aceea, „în idol, divinul ia fără îndoială chipul efectiv al unui zeu. Dar acest zeu își primește forma de la trăsăturile pe care i le-am modelat conform cu ceea ce resimțim cu adevărat ca divin”.⁸ Este și motivul pentru care ruptura de unitatea subiectului neobiectivat e resimțită drept destituire într-un altceva nelegitim. Ion Pop observă pe bună dreptate că aici „zeul este, considerat mai atent, un semn al falsei reunificări, un agent de fortificare a limitei”. Zeul-idol umple un gol care, pentru a fi cu adevărat distanța care unește vizibilul cu invizibilul, ar trebui să rămână semn al distanțării. Or el „se străduiește să abolească această distanță prin disponibilitatea unui zeu făcut să locuiască în imobilitatea unui chip”.⁹ *Elegia a doua*, dacă este una a unității pierdute a ființei, propune totodată – prin semnificare indirectă – și o teofanie negativă: distanța nu poate fi „ocupată”, abolită de un zeu care *apără tot ceea ce se desparte de sine*; ea trebuie să rămână distanță instaurată de un inegalabil ineputabil care e chiar raportul de transcendență.¹⁰

Contemplarea și criza de timp

Odată cu falsa ruptură de ceea-ce-este ca tot sau întreg al conștiinței de sine care încearcă prin distanțare o primă obiectivare sinonimă cu de-subiectivarea, eul resimte prezența zeului drept ecranare. „Între *sine* și *sine* se interpune ecranul unui zeu: subiectul își apare sieși ca obiect”. Criză temporală totodată, întrucât – în *A treia elegie* – eul se confruntă acum nu doar cu lipsa distanței, a duratei care să refacă raportul dintre virtualitate și manifestare, dintre potența creatoare și actul de creație (dinamica firii), ci și cu starea opusă a *beșugului de timp*, cu starea contemplării (statica firii). „Ipostaza contemplativă a subiectului – constată Ion Pop – ar presupune un proces de concentrare spirituală spre exterior sau interior – având drept scop transcenderea momentelor temporale spre un timp total și etern, nefragmentat în existențe limitate, ca și depășirea experienței senzoriale (...) spre o totalizare a existentului în Idee”. Criza de timp presupune, dimpotrivă, pierderea echilibrului cu sine și cu universul, căci dinamica transcenderii implică metamorfozarea și alternanța: ceea ce este static contemplativ ca timp suspendat, în abstractul viziunii, e mereu pierdut în chiar mișcarea care întoarce subiectul spre concretul vederii: „alternativa niciodată rezolvată a înălțării și căderii *către* și *dinspre* fragilul moment al revelației”. Dialectică necesară, întrucât ea e de aceeași natură cu cea care convoacă sensul literal și sensul spiritual. Chiar dacă momentul viziunii contemplative excede pura și simpla vedere concretă, fără recursul periodic la concret sau la sensul literal am avea ceva de genul unei vieți fără trup ori al unei con-templări fără templul ce o adăpostește în sine.¹¹ Dacă criza de timp prezintă *un cu totul alt decor*, cel în vederea căruia subiectul se amestecă *cu obiectele până la sânge iar ochii din frunte, din tâmpile, din degete* se deschid, înseamnă că vizibilitatea mundană e o contemplare eșuată („voită” sau „obligată”, spune Ion Pop), căci vederea e aici intenționată: *Atârnăm / de capătul unei priviri / care ne sugerează*. Tot ce e văzut creează vederea; „în ochiul nostru se deschid ochii lumii. E punctul de maximă expansiune a lumii în spațiul subiectului (...). Moment de apogeu al experienței senzoriale, după care nu mai poate urma decât revelația sensului ultim al lumii”. Adică un efort al conștiinței treze de a ajunge dincolo de neajunsul vederii. Pentru aceasta *ochiul devine gol pe dinlăuntru*, însăși privirea *deodată devine goală, aidoma / unei feți de plumb prin care / numai albastrul călătorește*. Privirea nu mai e privită (*Copacii ne văd pe noi, / iar nu noi pe ei*), ci – golită de apariția mundană – investită cu darul viziunii, întoarsă spre lăuntru, spre ne(pre)văzutul – invizibilul și invizabilul neintenționat – din *albastrul treaz*. Din faptul că îi e dat să vadă *peisajele curgătoare ale somnului* nu decurge însă, credem, că „nivelul maximei încordări contemplative apare totodată, în mod paradoxal, ca un eșec al ei”. Albastrul este chiar apariția inaparentă a transcendentului contemplat; „albastrul este el însuși sacral”, spune Heidegger, dar pentru a hrăni vederea și a da de văzut, el se însoțește cu întunericul în care se învâluie: „luminozitatea adăpostită în întuneric este albastrul”.¹² „Albastrul este întunericul devenit vizibil”, adaugă Claudel, implicând o dinamică a intensificării, o valoare de trezire contemplativă în elementarul purității, al absolutului matutinal.¹³ Dezvăluire – în chiar învâluirea sau amurgirea vederii lumești – a unei lumi ce există, *deși văzul dinapoia frunzelor nici n-o vedea*. „Lume” trans-mundană,

înțeleasă fulgerător, revelație u-topică a unui Altunde întrevăzut preț de o clipă. Este momentul în care, într-adevăr, notează Ion Pop, „realul se transformă în viziune”, realul „ucis”, pus în parantezele învălurii, smuls laolaltă cu eul, transpus (și trans-spus) într-o existență încă netrăită. Subiectul nu se regăsește pe sine, nu reintră în propria quidditate; el intră în noua ființare ca sub legea unei alte gravitații, a inimii, *toate-nțelesurile rechemându-le / mereu înapoi*.

Eclipsa de ființă

În *A patra elegie (Lupta dintre visceral și real)* eclipsarea apariției mundane își atinge maxima intensitate. Este configurat, notează Ion Pop, „un spațiu al visceralității oarbe, apăsătoare, unde *sinele* spiritual e prizonierul unui trup care-l «urăște»”. Ce înseamnă totuși, în acest context, faptul că „ființa e redusă la dimensiunile sale «nocturne»”? În suspensia oricărei exteriorități manifestante (*învins în afară*), eul se retrage într-o zonă aparent absurdă, *noaptea, / când ochii lumii dorm*, într-o interioritate care nu mai dă nimic de văzut. Coborâre nu în trup, ci – dincolo de „imperfecțiunea inerentă făpturii întrupate” – într-o totală depozedare de sine. Ființă nu doar destrupată (*propriul meu trup nu / mă mai înțelege*), dar și desființată, prăbușită în somnul lumii, destituită de predicatelor sale existențiale. Reducerea la regimul nocturn al ființării, desprinderea de realul exteriorității obiective generează o *durere a ruperii-n două a lumii*, reducere radicală – aproape o amputare – încât puterea-de-a-fi nu mai întrezărește orizontul ființei, închis într-o ființare non *actu*. Retragerea aceasta e însă una care deschide din nou zarea posibilului; în dualitatea ce părea ireductibilă, în chiar înnoptarea sensurilor lumii distanța reinstaurează un raport înnoit cu lumea, se întrevede *așteptata / prevestita, salvatoarea, / aprindere-a rugurilor*. E vorba de răsăritul unei alte semnificații, „a purificării și eliberării spiritului prin depășirea nopții interioare și impactul regenerativ cu universul”, cum spune criticul. Alteritatea e transgresată, dar numai în virtutea prealabilei dualități încercate și a eclipsării necesare, a intrării în noaptea ființei, care înseamnă golire ori evacuare, retragere din apariția în și ca ființă a mundaneității. Altfel spus, retragere a ființei în ființarea (im)pură, nivel de la care e posibilă o *refacere-n interior*, redeschiderea înceată a unui altfel de orizont.¹⁴

Cedarea specificului

Următoarele trei elegii continuă pe o altă treaptă reducția subiectului, suspensia datelor obiective ale lumii fiind un proces tensionat, căci *tentația realului ori opțiunea la real* afectează *așteptata refacere-n interior*. „Relația dintre ipostaza statică a subiectului și afirmarea imposibilității alegerii între două obiecte de valoare egală”, constată Ion Pop, sugerează „captivitatea eului în universul fără ieșire” al înțelesurilor pur obiectuale, *o încordare a înțelesurilor în ele însele / până iau forma merelor, frunzelor, / umbrelor, / păsărilor*. Cu alte cuvinte, subiectul se confruntă cu o dublă ipostaziere: pe de o parte, așa cum s-a văzut în elegia anterioară, cu necesitatea desprinderii puterii-de-a-fi (a creativității) de o ființă care îi confiscă ființarea (de aici dorința de a destitui ființa, lipsind-o de suveranitatea abstractă a non-sensului); pe de altă parte, atracția constantă pe care o exercită individualul

concret al faptului-de-a-exista în și ca realitate posibilă, imposibil de ocolit. Astfel încât orice emancipare de real reprezintă refuzul predicatului realului, abolirea realității lui *este*, cum se exprimă B. Fundoianu, ceea ce duce – conform aceluiași – la criza de realitate.¹⁵ Prin urmare, cum se poate menține netrădat echilibrul între existența abstrasă din realitate și egalată – în virtutea principiului identității – de o gândire anonimă, cea a ființei dominante care atrage totul în propria orbită, și existența reală, non-obiectivă, înțeleasă în concretul viu al unei ființe întretesute cu în-ființarea sa în lucruri? „Unica soluție valabilă – răspunde Ion Pop – e cea a identificării cu *toate* obiectele, a includerii în dinamica ce le este specifică”. Ceea ce înseamnă „renunțarea totală la atributele eului” în favoarea investiției cu trăsăturile formelor concrete, „într-o mișcare de îmbrățișare și pipăire, menite să le ateste *prezența*”. Dezaproprierea, cedarea a ceea ce face specificul și propriul ipseității, preschimbă falsa identitate limitativă în identificare: *idem* nu mai e separat de un *alterum* alterator, impur, ci *este* numai împreună cu acesta. *Nu pot să descifrez / nimic*, acest neînțeles al concretului unui existent individual are totuși sens doar *în numele* realității recuperate, neobiectivate, în numele temeiului real de care se sprijină și din care ia ființă tot ce este: *Totul pentru zbor. / Totul, / pentru a rezema ceea ce se află / de ceea ce va fi.*

Modelul unui act de inițiere

Elegia a opta, hiperboreana este „o prelugire a acelei acceptări a realului palpabil” din elegia anterioară care se termina cu invocarea aripilor nevăzute, făcute pentru zborul spre *ceea ce va fi*. Or „pentru a măsura elevația *zborului*, pare necesară *coborârea în adânc*, părăsirea în voia haoticei mișcări germinative a materiei”, la fel cum, în *A patra elegie*, ființa se retrăgea în deposedarea de sine însăși, în noaptea interiorității absolute. Ascensiunea nu e posibilă decât ca urmare a unui „plonjon” în elementar; renașterea în noua viață ce părăsește *lucrurile fixe ale alcătuirii* presupune o destrupare ca o moarte care îngăduie iluminarea: *îmi voi dezbrăca trupul / și voi plonja în ape, cu sufletul neapărat, idealul de zbor s-a nedeplinit aici*.¹⁶ Ni se arată, din nou, calea ce duce spre adevărul spiritului și al cuvântului poetic; nu calea directă a parcursului „uscat”, străbătând deșertul sistemului și ariditatea purei rațiuni, ci calea indirectă ce trece prin suflet, diversiunea afectivă care nu e un ocol fără ieșire, ci o hermeneutică pulsatorie: o coborâre în fecunditatea mitului și o înălțare spre orizontul unei veșnice deschideri, luminat de zvonul infinitului. Exodul în spațiul auster al Hiperboreei, „lume a Ideilor neschimbătoare și eterne” (unde se credea că soarele nu apune niciodată; de aici oficierea cultului apollinic), corespunde cu un voiaj inițiativ spre iluminare (*Ea aprinse deodată-o lumină*), „într-un univers al purei contemplații și dinamizată de cea mai elevată dintre mișcări – *zborul*”. De adăugat doar că „fuga” și „nașterea” *pe gheața crăpată în iceberghi* este totodată drumul către poem, către *cristalul de suflet* invocat de Paul Celan, drum al cuvântului pelerin care duce spre înălțimile luminoase ale revelației poemului.¹⁷ De aceea, subliniază Ion Pop, „între momentul impulsului spre contemplare și realizarea demersului într-o « revelație » ultimă, se situează, obligatoriu, stadiul contactului cu elementarul”, reprezentând „modelul unui act de inițiere (...) cu privire la itinerarul ce duce, în interiorul lumii date, de la un mod de cunoaștere inferior la

unul de maximă altitudine spirituală”. Este, repetăm, condiția itinerantă a cuvântului poetic, încercat pe o cale sinuoasă (*revelație, nerevelație*), până în pragul nașterii sale în poem, acolo unde *o aură verzuie prevestește / un mult mai aprig ideal*.

(Im)posibila revelație

Acel *mult mai aprig ideal* se dovedește însă a fi – în *Elegia oului, a noua* – doar prevestit în *așteptarea zborului*, căci ceea ce pare să fi fost revelare a revelatului e redus la imanența reală a conștiinței, se închide în trăitul revelatului, „decî – cum spune J.-L. Marion – pentru a oculta revelatul care se revelează el însuși”.¹⁸ Chiar dacă „sinele” încearcă din „sine” să iasă, el rămâne *sinele lângă sine*, ieșind în proximitatea unui închis din ce în ce mai cuprinzător, al imanenței lipsite de un orizont transcendent: *Mai mare mă aflu și nezburat, / lipit de acel încotro, / cu o boltă de jur împrejur adăugat /.../ închis într-un ou mult mai mare*. Ieșirea nu e încă deschiderea; ea întâmpină un obstacol în calea revelației, aceasta anulându-se atunci când trăirea persistă în a o epuiza, ceea ce înseamnă o reducere a transcendenței revelatoare, o imposibilă eliberare a posibilității revelației (*Sentimentul unei aripi îmi curge-n spinare / senzația de ochi își caută o orbită*). Deși în alți termeni, Ion Pop vorbește în esență de același lucru, și anume despre „insuficiența acestei mișcări în circuit închis” ce „traversează un alt proiect, care e acela al depășirii condiției definite de un statut existențial dat”, „încât idealul de zbor pare doar împlinit, adevărindu-se în realitate neconținut decepționat de iminența limitei refăcute”. Într-adevăr, circumscrisă în imanența pură, fără posibilitatea de afirmare a transcendentului, revelația nu poate *da* nimic, decât, poate, ecoul unui încă îndepărtat de-nepătruns: *Pui de pasăre respins de zbor, / străbătând ou după ou, /.../ într-un ritmic, dilatat ecou*. „Cealaltă trezire, semnificând saltul într-un nou statut existențial, este imposibilă”, o *nezburată aripă*.

Perspectiva nelimitării

Prin construcția unei îndrăznețe imagini mitice, *Omul-fantă* e menit să fie „simbolul universalei cuprinderi, al totalei îmbrățișări a lumii, dintr-o perspectivă care o depășește, care e aceea a *ne-limitării*”. Dacă el *vine din afară, / el vine de dincolo și ia ființă venind*, această venire este de fapt pre-venirea în-ființării cuvântului în discurs poetic. De aceea e, credem, mai mult decât „principiul devenirii, hegeliانا Idee ce se întrupează în fețele istoriei”, cum spune criticul. Pe de o parte, puterea-de-a-fi creează distanța (fanta) fenomenologică între ceea ce nu este încă dar nu poate să nu fie și ființarea în act, în chiar cuvântarea care rostește lucrurile dându-le ființă. Pe de altă parte, unitatea logosului se multiplică, sinele unic egalând realul multiplu, identificându-se cu diversitatea formelor existente. Dar, la fel cum *Omul-fantă există numai cât să ia cunoștință / de existență*, definind astfel coalescența dintre actul de a exista și actul conștiinței intenționale, toate existentele nu *sunt* decât în acest act de conștiință care le ridică la puterea unui act de ființă. Prin urmare, o distanță parcursă – itinerar ontologic – în interiorul unei conștiințe care ia act de sine și, prin aceasta, de tot ce – dincolo de sine – e adus la sine. De aceea, Ion Pop vorbește de faptul că „între sinele devenit atoatecuprinzător și obiectele pe care le conține (fiind și conținut

de ele) e abolită orice distanță”. Abolită, dar nu și desemnificată. *Totul e lipit de tot; Nu se știe cine îl vede pe cine*, însă între ochiul care vede și *ochiul lucrurilor*, dacă există *vreun spațiu pentru vedere*, aceasta doar în măsura în care ceea ce apare ca vizibilitate se dă totodată în și ca ființă. Or faptul că ceva este afirmă ființa drept „conținut rezistent” (Maine de Biran), într-o ființare ce rezistă nu numai lui a-nu-fi, ci și oricărei alte ființări posibile.¹⁹ Posibila ieșire din infinitatea rea a însumării limitelor, spre o infinitate pozitivă, de care amintește exegetul, e chiar ieșirea dincolo de orice limitare, „într-o lume a lui *ca și cum*”, în care atât actul în-ființării de sine în nelimitatul în-finit cât și actul cuvântării în și prin cuvântul cuprinzător marchează sensul *posibil* al aceleiași perspective din care ochiul vede și e văzut.²⁰ Ființa nu iese dintr-un neant non-rezistent, ci vine la sine (pre-vine de dincolo de sine) din ceva-ul lui *a nu fi*, din ne-ființa care *va fi*, așa cum *pământul lui „a fi” / își trage aerul din pământul / lui „a nu fi”*.

Criza de inefabil

Dacă „Omul-fantă era un *el*, o prezență alta decât *eul* real”, aceasta pentru că, în pragul în-ființării poetice, subiectivitatea subiectului se obiectivează, deschide obiectul creației. Eul empiric („real”) devine eu creator de semne, eu poetic în perspectiva illeității.²¹ Pentru a fi eu poetic, eul real își obliterează ipseitatea, ștergându-i expresia mundană, nivelându-i reliefurile apariționale. De aceea, *Elegia a zecea (Sunt)* „reconsideră tocmai dimensiunile existenței individuale”, fiind totodată „elegia imperfecțiunii condiției umane în planul cunoașterii, dar și în cel al expresiei universului”. În acest context, *sunt bolnav* acuză, pe de-o parte, cum spune Ion Pop, incapacitatea „unei expresii totale, sinestezice”, dar, pe de altă parte, boala aceasta nu este însăși manifestarea eclipsării expresiei mundane? Căci, în așteptarea dureroasă a *invizibilului organ*, a nevăzului care deschide un alt văz, *nu există ochi pentru ce vine*. Or am văzut că *ce vine* vine de dincolo, venind în și ca nouă ființă. Ceva se dă în chiar invizibilul acestei învăluiri, dar – afirmă pe bună dreptate criticul – „ca exces de *sens*, față de capacitatea redusă de *semnificare*”. Ceea ce excede tulburător deficitul semnificării saturează intuitiv apariția fenomenală, intuiția depășind și descalificând prin donație orice intenție ori conceptualizare.²² Limitarea imaginarului ori criza de semne, „a impasului expresiei în fața unei lumi saturate de sensuri”, sunt un simptom al suferinței încercate de eul decretat, bolnav de inefabil: „presentiment și pândă a unei revelații”. *Organul ne-nveșmântat / în carne și nervi*, lăsat *la voia divină (organ ascuns în idei)* e pus în criză, în insuficiența viziunii pe care o oferă o singură perspectivă, sinonimă cu *încreierarea îngustă* a eului *pus la vederile lumii cei simple*. Este *limita trupească*, arbitrară, a trupului *obișnuit doar să moară*, care nu știe *de trupurile celelalte, și divine*. Dacă acest inexprimabil (*ineffabilis*) e resimțit drept criză, aceasta în virtutea unității bolnave a unui eu care nu suferă *ceea ce nu se vede*, dar – în chiar nevăzutul donației – (ad)vine deja în ființa poemului.

O poezie a poeziei

Subintitulată *Intrare-n muncile de primăvară, A unsprezecea elegie* este una „a reîntoarcerii și a regăsirii de sine în lume”. Ieșită din neființă, dincolo de limitarea puterii-de-a-fi, ființa e deja *posibilă*, intră în actul inaugural al facerii poemului (în *poiein*). O pre-facere creatoare a eului în-ființat în lumea poeziei, „aceea care face posibilă re-cunoașterea de sine ca lume și a lumii ca intim asimilabilă eului”. (Re)cunoaștere care presupune transgresarea limitei precarității trupești în favoarea nelimitelor inimii, metaforă ce conotează „mișcarea pulsatorie a unui nucleu energetic în expansiune și retragere alternativă”, dar și – adăugăm – actul prin care interiorul se exteriorizează cuprinzând în sine propria exterioritate: *Inimă mai mare decât trupul, /.../ tu, conținut mai mare decât forma, iată / cunoașterea de sine*. Este vorba de o intrare în interior, dublată de o complementară ieșire a interiorului în exterior. Interiorul iese din ascunsul nevăzutului pentru a se regăsi în afară, în *vederea* exteriorului; ascunsul devine vizibil prin răsfrângerea invizibilului său în vizibilitatea invizibilului (*nearătată, inima / se va prăbuși mai puternic spre propriul ei / centru, dar primăvara / își mișcă spațiul sferic asemenea inimii / din sine însăși spre margini*). El iese la supra-față arătându-și fața nevăzută, astfel că nu aparențele exterioare sunt cele cuprinzătoare ale unui cuprins ascuns, ci acest cuprins nevăzut ieșit din invizibilitate – sau mai exact: oferindu-și invizibilitatea – devine cuprinzător, miezul învăluit de coajă dezvăluindu-se dincolo de orice cuprins conținător (*Voi alerga până când înaintarea, goana / ea însăși mă va întrece / și se va îndepărta de mine / aidoma cojii fructului de sămânță*). Dintr-odată, totul iese la iveală printr-o ingenioasă răs-frângere, printr-o para-doxală răsturnare a câmpurilor. Aici, conștiința de ceva este tocmai conștiința aceluia ceva care se dă pentru conștiință, ca act conștient (non-intențional) al existenței de sine. Nu este atât o conștiință care se cunoaște pe sine, cât mai degrabă una care se re-cunoaște drept facultatea care actualizează cunoașterea însăși. Ion Pop notează cu pătrundere că poetul apelează „la însuși *semnificatul* pe care vrea să-l transmită, procedând la o schimbare a statutului său în *semnificant*”. Este chiar ieșirea cuvântului din limitele denotației și intrarea lui în simbol: *asemeni mercurului / înapoia geamului / oglinzii / mă voi privi în toate lucrurile, / voi îmbrățișa cu mine însumi / toate lucrurile deodată*. Dacă actul de a fi este totodată un act de cunoaștere a prezenței, prezența e cunoscută drept un mod de apariție, precum apariția imaginilor într-o oglindă. Imaginea din oglindă nu este imanentă substanței materiale a oglinzii. Substanța imaginii *apare* ca transcendentă substanței oglinzii *în care apare* și care nu e decât locul apariției. În același fel, oglinda lumii nu e decât locul epifanic în care se dă – ia loc – prezența *reală* a lumii, dar a unei lumi răsturnate – conform înțelegerii cardiace – în care semnificantul ia locul semnificatului.²³ Deodată toate lucrurile sunt cuprinse cu aceeași privire, răsfrângându-și imaginea în ochiul care le privește: *noi suntem / cei văzuți din toate părțile deodată, / ca și cum am locui de-a dreptul într-un ochi*. Inversiune simbolică sau răsucire ce reprezintă o întoarcere *ab extra ad intra*, întoarcere pe dos a stărilor spirituale lăuntrice care, exteriorizându-se, devin „viziuni-evenimente simbolizând cu aceste stări lăuntrice”.²⁴ Ne aflăm, prin urmare, „la nivelul trăirii totale a sensurilor existenței, ce nu mai apar la distanță”, dar se pun *în* distanță, căci distanța între sens și comprehensiune rămâne subzistentă, chiar dacă

inaparentă: *Totul e simplu, atât de simplu, încât / devine de neînțeles // Totul e atât de aproape, atât / de aproape, încât / se trage-nașoia ochilor / și nu se mai vede.* Ceea ce e neînțeles și nevăzut e tocmai ce survine în inima ființei: *primăvara care se ridică*, ridicând cu sine poemul.²⁵ Faptul că „subiectul se regăsește în deplină egalitate cu lucrurile” într-un discurs în care „cuvântul coincide cu obiectul” nu anulează distanța, ci o încearcă în chiar actul de transcendere la care ea invită, un act de smulgere din orice referință anterioară și exterioară²⁶: *Iată-mă / rămânând ceea ce sunt /.../ smulgându-mă de pretutindeni.* Că „ne aflăm de fapt în fața însuși discursului poetic” o dovedește revelația eului poetic în ființa poemului, jocul discursiv care marchează dialectica aparte a ivirii lumii-poezie.²⁷ Ivire ca o întrupare a inexprimabilului (a neînțelesului și a nevăzutului), ca în-cuvântare din interior a unui fenomen de *renovatio* (*A fi înlăuntrul fenomenelor*), *așteptând cu răbdare să-i crească luminii / un trup pe măsură.* Trup totuși necorporal, căci nu „crește”, nu se dă în proximitatea imanenței mundane; țâșnire pură, salt în acel cu-totul-altceva al rostirii întemeietoare²⁸: *Dar mai înainte de toate, / noi suntem semințele și ne pregătim / din noi înșine să ne așvârlim în altceva / cu mult mai înalt....*

Elegiile lui N. Stănescu propun astfel tot atâtea ipostaze ale subiectului creator care – conchide Ion Pop, închizând un exercițiu hermeneutic magistral – ne pun în fața spectacolului discursului însuși, „o suită de ipoteze, de ipostaze exemplare în care se întrupează Poezia”, convocându-ne – în douăsprezece „întrupări” poetice – la *Cina cea de taină* (cum e subintitulat întregul ciclu) a nașterii, patimilor și învierii Cuvântului în lumina unei primăveri pascale.

Note și referințe bibliografice:

¹ „Douăsprezece ipostaze ale poetului și poeziei”, în Ion Pop, *Nichita Stănescu*, Ed. Albatros, București, 1980, pp. 34-81. Citatele din poezia stănesciană (transcrise în italice) aparțin ediției Nichita Stănescu, *Ordinea cuvintelor*, vol. I, Ed. Cartea Românească, București, 1985, pp. 175-203.

² Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, Paris, 1976, p. 39. Despre contribuția poeziei la căutarea adevărului, suprema împlinire în limba poetică a actului revelării și forța realizării (ceea ce N. Stănescu numește „forța de real a logosului poetic”), cf. Hans-Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, Ed. Polirom, Iași, 2000, pp. 31-50.

³ În acest sens vorbește și Gadamer despre detașarea de orice referință pe care o implică lumea „închisă”, monadică, a cuvântului poetic, lume care, fiind mărturie a veșnicului adevăr, „și-a aflat propria măsură în sine însăși și nu se mai compară cu nimic din ceea ce e în afara ei” (*Vérité et méthode*, ed. cit., p. 38).

⁴ În plus, această viziune a poeziei integratoare de antinomii – dincolo de tematizarea hegeliană – nu e chiar atât de nouă, ea fiind definitorie pentru spiritul marelui romantism: „Puterea poetică este capabilă de a gândi contradictoriul și de a-i opera sinteza” (F. W. J. Schelling); „Adevărata poezie, poezia completă, se află în armonia contrariilor” (V. Hugo). Sau la Heliade al nostru cu celebrul său „echilibru între antiteze”.

⁵ Aceeași circumscriere apofatică – a Dumnezeirii de data aceasta – întâlnim la Dionisie Ps. Areopagitul: „nu există pentru Ea nici afirmare nici negare; ci atunci când afirmăm sau negăm cele ce vin după Ea, noi nici n-o afirmăm, nici n-o negăm; pentru că e mai presus de orice afirmare, cauza desăvârșită și unică a tuturor și mai presus de orice negare, superioritatea Celui care în chip simplu este eliberat de toate și dincolo de toate” (*Teologia mistică*, cap. V).

⁶ F. W. J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, livre II, P.U.F., Paris, 1991, pp. 58-59.

⁷ Este, totodată, și un act de cunoaștere, căci recunoașterea eului poetic drept unitate diferențial-armonioasă reprezintă o cunoaștere a sa prin regăsirea adevăratei expresii. Spiritul se expune acum apariției materiei ca limbaj, un „limbaj plin de spirit, conștiința cea mai vie” – potrivit lui Hölderlin –, pentru că înregistrează trecerea de la simțirea ca efect al neexprimabilului (sau „poetizarea interioară”) la interpretarea unor semne care încep să semnifice. Ceea ce înseamnă că limbajul trebuie să fie pre-simțit în cunoașterea neexprimată, după cum el e nevoit în aceeași măsură să se mărturisească pe sine ca act de cunoaștere. Dacă orice cunoaștere reală „presimte limbajul”, aceasta pentru că ceea ce începe să se facă simțit este darul poeziei, cuvântul operei de artă (cf. Friedrich Hölderlin, *Pagini teoretice*, Ed. Paralela 45, Pitești, 2001, p. 69).

⁸ Jean-Luc Marion, *Idolul și distanța*, Ed. Humanitas, București, 2007, pp. 27, 28.

⁹ *Ibidem*, p. 31. „Idolului îi lipsește distanța care identifică și autentifică divinul ca atare – ca ceea ce nu ne aparține, ci ni se întâmplă”; idolul „face posibilă o prezență fără distanță a divinului, într-un zeu care ne înapoiază propria noastră experiență sau gândire” (*ibidem*, pp. 30, 32). În concepția lui Schelling, „replierea naturii ca mister a dat lumii moderne orientarea generală către tainele naturii”. Or „caracterul naturii îl constituie unitatea nescindată, existență chiar înaintea separării, dintre infinit și finit. (...) Acolo unde unitatea este scindată, finitul este instituit ca finit, așadar este posibilă numai orientarea de la finit către infinit” (*Filosofia artei*, Ed. Meridiane, București, 1992, pp. 149, 152). În arta modernă, care în esența ei este o poetică a devenirii, zeii trebuie să se întoarcă din istorie în natură, sau mai degrabă să regăsească în adâncul naturii absolutul unei frumuseți în care să se poată odihni fericiți.

¹⁰ „Surplusul exteriorității, inadecvate viziunii care încă o măsoară, constituie tocmai acea dimensiune a înălțimii sau divinitatea. Divinitatea păstrează distanța” (Emmanuel Lévinas, *Totalitate și Infinit. Eseu despre exterioritate*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 264).

¹¹ Cf. Henry Corbin, *Temple et contemplation*, Flammarion, Paris, 1981.

¹² *Limba în poem*, în Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 316.

¹³ „Orice albastru este ceva elementar și general – notează Claudel –, fraged și pur, anterior cuvântului (...). Este veșmânt al unei Purissima” (*apud* Gaston Bachelard, *L’Air et les Songes*, José Corti, Paris, 1987, pp. 196-197).

¹⁴ La fel cum „noaptea întunecată a sufletului” intrat în starea de purificare pasivă este, la Sf. Ioan al Crucii, o perioadă ce pregătește (pre-vestește) „unirea” activă, trecerea „prin acest mormânt al morții obscure” fiind necesară. În același sens se oferă înțelegerii *sfera lumii-n asfințire* de care vorbește Mircea Ciobanu: *pune-mă cu orbii la-ncercare - / și dacă ochiul meu va cere suma / staturilor cu pulberea, și dacă / voi zice încă: Vie-n lucruri soare! - / așează-mă din nou în lungi amurguri (Spun apei: la-ncăput a fost amurgul, în vol. Etica).*

¹⁵ „Numai poeții au repus în drepturi acest real, numai ei l-au tratat fără dispreț (...). Realitatea « privilegiată » a poetului nu e deci decât manifestarea unei realități universale”, înțelegă „nu ca un acord cu ceea ce gândim, ci ca un acord cu ceea ce este. Realism înseamnă: *priză asupra realului*” (*Fals tratat de estetică*, în B. Fundoianu, *Imagini și cărți*, Ed. Minerva, București, 1980, p. 651).

¹⁶ Imagine platoniciană, conform căreia dezbrăcarea sufletului de trup corespunde cu trezirea lui (cf. *Gorgias* 524 d), cu desfacerea aripilor și accesul la „câmpia adevărului”. Este adevărul *real* care izbăvește de boala nevederii, înălțând privirea spre idealitatea semnificației sale, laolaltă cu „firea aripii, prin care sufletul se înalță” (*Phaidon* 248 c).

¹⁷ *Drumul străbate prin zăpada / cu forme omeneste, / zăpada a penitenților, către / mesele și odăile primitoare / ale ghețarilor* (Paul Celan, *Weggebeizt*, în vol. *Atemkristall*). „Calea acestei drumetei – comentează Gadamer – este în ultimă instanță calea purificării cuvântului” (Hans-Georg Gadamer, *Qui suis-je et qui es-tu?* Commentaire de *Cristaux de souffle* de Paul Celan, Actes du Sud, 1987, p. 115).

¹⁸ Jean-Luc Marion, *Vizibilul și Revelatul*, Ed. Deisis, Sibiu, 2007, p. 25.

¹⁹ „Faptul că ceva este, deci *ființa* unui lucru oarecare, îl recunosc numai în faptul că el se afirmă, exclude pe celălalt din sine, opune o rezistență oricărui altul care încearcă să-l pătrundă ori să-l disloce. Ceea ce nu oferă absolut nicio rezistență îl numim *neant*. Ceea ce este *ceva* trebuie să reziste” (F. W. J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, livre II, ed. cit., p. 53).

²⁰ Perspectivă a inter-afectării: „Este *ca și cum* (s.n.) în acei oameni rari care sunt mai mult decât alții artiști în cel mai înalt sens al cuvântului, acel identic imuabil, pe care se conturează întreaga existență, s-ar lepăda de învelișul cu care se înconjoară în alții și ar reacționa asupra tuturor lucrurilor la fel de nemijlocit cum este afectat de ele” (F. W. J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendențial*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 297).

²¹ „Ceea ce din Eul poetal este reflectat în ființa poemului este moartea omului empiric”; „este omul care nu mai e nimic sau mai degrabă cel care se anulează ca ființă empirică prin actul poetic în care poetul advine în poem” (Jad Hatem, *Phénoménologie de la création poétique*, L’Harmattan, Paris, 2008, pp. 26, 37).

²² Cf. Jean-Luc Marion, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 182-183; *Füind dat. O fenomenologie a donației*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 353-361.

²³ *Din ce cuvinte rațe și tăcere / înmiresmând ultimul val al lumii / ce nu se mai întoarce în durere // numim / lumină / odihnind lumină / când în afară-ncepe ce nu-i iertat a spune / ca-ntr-o oglindă gândul se-ntoarce către sine / fără durere* (Daniel Turcea, *Logos, izvorul*, în vol. *Epifania*).

²⁴ Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l’homme. Herméneutique et soufisme*, Flammarion, Paris, 1983, p. 22. În același sens afirmă Novalis în *Brouillon-ul general* că „în afara este înăuntrul înălțat la rang de taină (Poate și invers)”, în *Între veghe și vis*, Ed. Univers, București, 1995, p. 191.

²⁵ Reoriginare în care – așa cum spune R. M. Rilke în *Elegia a noua – Viața, nemăsurat, / îmi irumpe în inimă*, acolo unde lucrurile, prefăcute în inima nevăzută, să renască nevăzute în vremea rostirii (în *Elegiile duineze. Sonetele către Orfeu*, Ed. Univers, București, 1978, p. 77).

²⁶ Cf. Henry Corbin, *op. cit.*, p. 174. Sau chiar un act de convertire, care e „o operație violentă și dureroasă, o smulgere”, „detașare și distanțare radicală” (Simone Weil, *La source grecque*, Gallimard, Paris, 1953, pp. 98-104; *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris, 1950, p. 205).

²⁷ În poem „se afirmă ființa și se neagă lumea naturală, oricare ar fi tema poemului. Nimic din poezie nu e desprins de real, întrucât realul este subiectivitatea și puterea sa. Jocul nu este pentru joc, ci pentru revelație” (Jad Hatem, *op. cit.*, p. 11).

²⁸ Dacă „Revelația este gândită ca ceva ce presupune un *act* exterior conștiinței”, „scopul final al Revelației este o restituire a omului și, prin aceasta, a întregii creații” (F. W. J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, livre III, P. U. F., Paris, 1994, pp. 23, 31).