«La découverte incarnée». Dire poétique et inter-dit divin

Dorin ŞTEFĂNESCU

Die Interpretation sieht den poetische Weg von Dan Damaschin in einigen seiner Gedichte vor, eine Rede die – in einem claudelienischen Rhythmus des Atmens – der phänomenologische Durchgang von der umgekehrten Perspektive in Bezug auf ihre Manifestation in der Sprache konfiguriert. Diese Passage beginnt aus dem Horizont der weltlichen Erscheinung und wird wegen den Zeichen seiner inkonsistenten Komposition entlassen. Sie spießt die mehrfachen Valenzen der abgeschälten Äußerung auf, bis zum Erreichen des Ausgangpunktes wo das was zu sehen ist keinen Horizont mehr schafft. Aber dieses gewisse Etwass, ohne den Rest der weltliche oder cogitierende Unbestimmtheit, ist kein Nichts der verbotenen poetischen Aussage, es ist der obskure Punkt, von wo die Pilgerreise des Verständnisses zu der Aufstellung der Verständigung erst am Anfang ist. Bisher folgt die Sicht ihre horizontale Perspektive, eines Horizonts den sie selbst in das Fleisch des Sichtbarene öffnet, ein Horizont der von der nicht offentsichtlichen Arbeit des Unsichtbaren enteignet wurde. Von nun an – mit einer umgedrehten Perspektive, vertikal verdreht – verbraucht die Sicht ihr Horizont im Licht von dem sie aufgesaugt wird, ohne diesen zeigen zu können, erscheint es ihm wie eine überstrahlte poetische Aussage, die von der göttlichen „Durch-Sage" auf die Probe gestellt wird.

Stichwörter: Dan Damschin, das Ich, poetische Aussage, Offenbarung.

Le discours poétique de Dan Damaschin, tel qu'il se présente dans le recueil *Îndurările şi alte poeme*[1], trace la voie d'une graduelle expiation, celle du soi et de la parole, expérience de la vie éprouvée, mise en crise, où l'identité donnée de l'existence d'ici et de maintenant se fissure. Ce n'est pas l'état dédoublé de la perte de soi, l'errance entre les rives de l'être qui se fend. Si le moi ne se retrouve plus dans *son* monde, qui s'écroule, c'est parce qu'il ne se voit plus, disparaît dans l'apparition dérisoire du non sens. Le moi n'est plus pour lui, mais pour le non moi usurpateur, pour le monde qui se propose et qui le dépose de son sens. La gloire vaine du monde (« les éloges mondaines ») impose l'image d'une extériorité où voir est synonyme avec se perdre dans le spectacle évanescent pour lequel chaque apparition trace le contour du vide. Voir « les chemins de la perdition, détachés de l'astre errant, la terre, sur une carte imaginant une broussaille de lignes inscrites dans la paume d'un dieu » pousse l'horizon jusqu'aux limites du visible, mais jusqu'à sa

[1] Dan Damaschin, *Îndurările şi alte poeme*, Cluj-Napoca, Dacia, 2002. Toutes les citations tirées de ce volume, sans autre mention, sont traduites en français par l'auteur de cette étude: D. Ş.

BDD-A232 © 2013 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:00:37 UTC)

dernière ligne tout ce qui s'ouvre et vient à la vue est un entrecroisement de possibles, d'entre-vues aveugles ou de dits dédits, inscrits dans l'œil captivé, captif dans le filet de la manifestation. Si l'extérieur est plein des signes du vide de sens, l'intérieur est le vide lui-même, « le désert intérieur » où aucun possible n'accède à l'acte, désert fait pour être traversé, passé en vue. Si longtemps que la vue passe à travers le désert, désertée elle-même de sens, l'action des mains divines n'est pas vue[2] (« nous vivons et peinons / pour ruiner les actions de tes mains, Seigneur ») et la fausse « déification de la matière » - l'hybris de l'idole dévoratrice de la vue – remplace sa force spirituelle, iconique, signifiant seulement le fardeau et le péché de l'existence, dans un sens ascétique rigoureux. Mais si « la lave des entrailles de la terre languissant / de s'unir à l'éther, / Des métaux impurs aspirant à être éclaircis par le feu, pour pouvoir servir comme instruments / à l'imitation de l'harmonie des sphères » s'entrelacent dans la même perspective, en collaborant pour la réalisation de la connexion universellement divine comprise dans l'accolade de la Création et de l'Incarnation, alors tout est privilégié. Non pas parce que tout est vu, mais parce que tout se donne en tout, par-dessus la multiplicité, dans la lumière invisible de la nouvelle harmonie, dans une unité sans brisure[3]. Une mise en lumière – de l'action unitive – qui *donne* à voir puisqu'elle *met* en vue, lumière dans laquelle le désert intérieur devient « carrefour de la nuit qui a maîtrisé le monde ».[4] Le fait que la lumière dévoile – met en lumière – la nuit elle-même ne doit pas surprendre. Elle ne fait que montrer, au-delà de l'obscurcissement des sens mondains, le carrefour invisible, surgi du noyau même de l'effacement: « la voie vers une rune au sein d'une ambre incarcérée ».

Le carrefour, topos électif de l'imaginaire, n'est visible que dans le film de la pérégrination développé dans la nuit, dévoilé en négatif (« aux heures de l'obscurcissement, des ténèbres et du carrefour »). Ce qui apparaît – des profondeurs écorcées de ce palimpseste – s'impose à la vue vagante comme signe des significations entrecroisées, nouées en croix vers les quatre horizons. Carrefour qui reflète le tableau du monde, en le tournant à l'envers ; les sens faibles deviennent les traces effacées de la traversée du désert intérieur. En effet, « quand la nuit a maîtrisé

[2] Incarnations des passivités de croissance, les mains divines œuvrent la création dans un sens complémentaire: « Dans la régulation et la modulation initiale de ma force vitale, dans le jeu favorablement continu des causes secondes, je touche, d'aussi près que possible, les deux faces de votre action créatrice ; je rencontre et je baise vos deux merveilleuses mains: celle qui saisit si profondément qu'elle se confond, en nous, avec les sources de la Vie, et celle qui embrasse si largement que, sous la moindre de ses pressions, tous les ressorts de l'Univers se plient harmonieusement à la fois » (Teilhard de Chardin, *Le Milieu divin*, Paris, Seuil, 1957, p. 66).

[3] « En vertu de la Création et, plus encore, de l'Incarnation, rien n'est profane, ici-bas, à qui sait voir » (*ibidem*, p. 46).

[4] Lumière qui, selon Lévinas, en transgressant la perte d'unité, « conduit les significations vers l'unité de sens sans laquelle il n'y a pas de sens »: « L'absurdité consiste non pas dans le non-sens, mais dans l'isolement des significations innombrables, dans l'absence d'un sens qui les oriente. Ce qui manque, c'est le sens des sens, la Rome où mènent tous les chemins, la symphonie où tous les sens deviennent chantants, la cantique des cantiques » (Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 2000, p. 40-41).

BDD-A232 © 2013 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:00:37 UTC)

le monde, quand le dire du poète devient une interrogation adressée à la Nuit / les syllabes du poème, le murmure de la prière se confondent avec les forces des ténèbres ». Mais les signes signifient différemment. Quand ils ne sont pas soutenus par un signifié qui les rende parlants, ils n'ont rien à dire, s'effacent d'eux-mêmes, en n'offrant que la carence et la précarité, « les occasions de faux pas ». L'inconsistance de ces signes muets, leur manque de substance se proposent comme vacuité consacrée, de la disparition et de la perdition. Leur apparition ne vient pas montrer quelque chose en eux, à travers et par-delà eux, tels les signes où le sens vient habiter, advient au dire: « Je suis celui qui jamais ne se perdra assez dans la contemplation des signes du dieu qui reste à venir ». Cette fois-ci, ce sont des signes dans lesquels s'ouvre l'horizon de la signifiance, de ce qui reste et vient à la fois, en marquant le passage de la puissance à l'acte, qui vient depuis toujours comme s'il restait toujours dans la lumière de la venue. Se perdre dans cette venue de l'Autre, dans les hauts signes qui sursignifient l'existence, représente « la preuve de l'amour des dieux: la cime de l'exil », du reniement de soi. Mais « les marches du dépaysement se laissent difficilement saisir » ; elles montent (ou descendent) la voie de l'expiation, en traversant « la nuit de cette vie », jusqu'au « point mort » d'où – selon Heidegger – ce n'est qu'un dieu qui puisse nous sauver. Mais jusque là, jusqu'au « Midi de la Nuit », les marches mentionnées sont autant d'étapes de la dé-signifiance mondaine, de la dé-subjectivisation ou de la déréalisation, enseignes (désignifiées) de la nature (trop) humaine (« c'est comme si je voulais déserter la nature humaine »).

Tout d'abord l'épuisement, la sécheresse du temps non coulé, sans traces et suites (« l'agonie d'un éon, l'épuisement du dernier torrent d'une cascade »), de la volonté de salut qui se voit « tout épuisée » ; « jusqu'à l'épuisement total de la raison » dans son épreuve d'abaisser le divin à sa propre mesure[5]. Ensuite, le retrait des signes de la manifestation dans l'insignifiance de l'apparence, effacement des traces de l'errance afin d'offrir une place pure (inhabitée par la vue) à celui qui vient et traverse – transperce – la (sur)face effacée du monde: « Peu à peu, ma volonté s'efface comme si elle n'avait pas été, afin de faire place au Seigneur d'agir, sans entrave, en moi ». Comme si cela ne suffisait pas (car la perdition n'arrive jamais jusqu'au bout de la contemplation du divin), tout ce qui est encore marqué par le discours de l'identité mondaine est soumis à une combustion purificatrice, celle du monde (« les marques empourprées » annonçant « l'incendie qui gouvernera les mondes, pour les consumer ») et celle du moi (« Je suis un tronc de cire consumé par la flamme d'une incessante question solitaire »). Enfin, l'abandon, la double solitude, la dépossession complémentaire de l'humain (« abandonné même de ton ombre ») et

[5] N'entrevoit-on ici, déjà, les conditions de possibilité de la *rupture de l'immanence* et de la dissolution de l'unité de la réflexion, sur la voie qui mène de la mesure syn-chronique, immanente à toute expérience de la présence, à la *non mesure* dia-chronique, transcendante, de l'imprésentable ? Car « l'idée de Dieu, c'est Dieu en moi, mais déjà Dieu rompant la conscience qui vise des idées, différant de tout contenu ». Une « mise de l'Infini dans la pensée, mais tout autre que celle qui se structure comme compréhension du cogitatum par une cogitation » (Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1998, p. 105).

BDD-A232 © 2013 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:00:37 UTC)

du divin (« la nuit des nuits où Dieu a été tout-à-fait abandonné »)[6]. D'un côté, c'est une séparation réciproque, une disparition dans l'horizon crépusculaire de ce qui apparaît au monde ; de l'autre côté, une rencontre dans le fait même d'apparaître, dans l'essence trans-mondaine, au cœur de l'appel qui déjoue le jeu des causes: « C'est comme une plainte qui semble avoir oublié sa source, sa cause, quand l'abîme de la divinité appelle mon abîme ». Monté jusqu'au sommet de l'exil ou descendu en soi jusqu'aux « catacombes de l'être », le Moi n'est plus, il n'existe que dans l'absence de tout horizon (y compris celui ouvert par la signification), dans l'absolu abandon de soi, absence interrogative où la réponse possible, imprévisible, apporte « quelque chose d'invisible, non accédant à l'éclaircie de la Présence ». C'est le point mort du Moi devenu moi,[7] la nuit dans la nuit ou le minuit où le moi est mort au monde, vêtu dans la pénitence comme dans un corps noirci tissé de l'intérieur: « mon âme tisse de fibres d'ortie rouge le tissu du vêtement qui le préserve contre toute tentation ». Point mort – de la mort – et pourtant point de vue, car dans l'abîme de la nuit absolue qui appelle, dans « la nuit translumineuse » (J. Maritain), dans l'absolu même de la non manifestation et de la nuit de la vie, s'ouvre « l'œil de l'abîme », la vue invue qui l'enferme en soi: « un appel au nom d'une action ».

Le Moi emphatique, avec nom et adresse, plein des traces de la présence, devient *moi* anonyme, pro-nom innommable, imprésentable. Ce n'est pas le moi que M. Buber et G. Marcel pensent en tant que subjectivité affectée par rapport à un toi présent[8], ni le moi thématisé en concept, inséré comme objet dans la généralité signifiée par le *cogito*. Contrairement aux apparences – et justement revers de l'apparent – ce moi est inapparent, rayé du registre du monde. Celui qui dit *moi* n'est pas la subjectivité d'un sujet qui expose son individualité, ni même l'ipséité ; dans « je suis un tronc de cire consumé par la flamme » la conscience de soi et l'identité du moi avec soi-même se fissure. Celui qui dit « je suis » en fait n'est pas, à un tel point que le « suis » ne tient plus qu'au sujet inopérant, désactivé, d'un transfert. Consumé par la flamme de la question, le moi peut à peine dire moi, en subissant la combustion de soi comme une expiation, saturé jusqu'à la disparition par ce qui l'emplit tout en le supprimant: « Afflige-moi assez, Seigneur, / Pour que de moi-même je sois las ». Il va de soi que, réduit à ce qu'il n'est pas, déchu de la phénoménalité de l'apparition mondaine, le moi « déchoit dans ses propres yeux

[6] « Jésus est dans un jardin, non de délices comme le premier Adam (…), mais dans un de supplices », « au milieu de ce délaissement universel » ; « Il souffre cette peine et cet abandon dans l'horreur de la nuit » (Blaise Pascal, *Pensées*, t. II, fr. 717, édition de Michel Le Guern, Paris, Gallimard, 1989, p. 221).

[7] Comprise comme interruption de l'identité du sujet, l'unicité du moi acquiert un seul sens, où il ne s'agit plus de Moi, mais de moi, non pas de l'individualisation du concept de Moi, mais d'un désintéressement du sujet, semblable à une descente ou à une élévation du Moi au moi (cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1974, p. 16, 162). « Tout se passe comme si le Moi, identité par excellence, (…), faisait défaut à lui-même, n'arrivait pas à coïncider avec lui-même », responsabilité supplémentaire par laquelle « la subjectivité n'est pas Moi, mais moi » (idem, *Humanisme de l'autre homme*, l'édition citée, p. 97, 111).

[8] Cf. Martin Buber, *Je et Tu*, Paris, Aubier, 1969 ; Gabriel Marcel, *Essai de philosophie concrète*, Paris, Gallimard, 1967.

BDD-A232 © 2013 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:00:37 UTC)

jusqu'au / seuil où aucun autre regard ne l'atteint ». Il descend sous le niveau d'horizon de l'apparition du monde, sous la présence de la signification de soi, aveugle et invu. Substitution radicale, regard écrasé jusqu'au vide de l'œil séché, jusqu'à la nescience de soi, où « la pupille d'aigle, l'omnisciente, renonce ». « L'œil du noir » ouvert dans le noir, « l'œil aveugle » éclairé par « l'œil de l'abîme ». Mais c'est justement de la profondeur stérile de cet œil que surgit une vue nouvelle. Si « l'œil de Dieu me renferme en soi », cette fermeture inaperçue ouvre en vue d'une autre vue: « De mes yeux arrivés sous le pressoir de la nuit suinte l'huile capable de rallumer l'auréole des daïmons déclinés » ; « l'éclair sphérique qui a son nid dans les pupilles dont procède la vue au-dessus de la vue ». À partir de la vue arrivée *sous* la ligne d'horizon du monde s'ouvre la vue *par-dessus* le monde, qui survole tout horizon, car elle-même est l'horizon, la vue verticale ou « le regard de l'innocence ». Mais avant que le regard ne se perde « dans le point / au bout de sa voie terrestre », avant qu'il ne devienne vision, il lui est donné à pâtir – sous la limite de sa propre cécité – la vue de la souffrance, mais aussi l'entre-vue imprévue – chiasme éblouissant – avec la pitié par-dessus la vue: « sous ses paupières closes, transparaît comme une toile déployée / la souffrance exprimée dans toute son horreur ». Or celui qui comprend le sens de la miséricorde divine – de cette souffrance bienvenue – est celui qui peut le dire et en témoigner, en s'expiant dans sa propre création. « Celui qui entend pâtir jusqu'au bout, sur la voie de la Poésie » est le poète lui-même, « celui qui se confond avec l'expiateur ».

II

Fonder le poème dans la demeure de l'expiation de soi ne revient pas à une œuvre propre au poète ; le poème met les fondements d'une construction qui attend son dieu (« les fonds du poème: des fondements pour la demeure du dieu qui reste à venir / Insondable fond de l'expiation »), mais son expiation n'est vraiment créatrice, œuvrant dans la matière de la parole, que si « les fonds de chaque poème cherchent leur validité dans le fondement initial ». La validité représente la consécration d'une œuvre, sa vivification durable en partant du fondement donné d'une origine. Dans la demeure du poème, ce qui este œuvré est dit ; ici *dire* signifie en effet faire quelque chose. Et ce qu'on fait par le dire n'est autre chose qu'une refondation ou un éveil du fond initial qui pénètre – résonne – dans chaque parole: « la voix de la sainte sauvagerie destinée à éveiller d'obscurs fonds de son poème / la disharmonie vouée à le redonner au grand accord ». La création poétique se confirme comme un parcours initiatique, un long et ardu pèlerinage du disharmonique vers l'harmonie, un effort rédempteur de réapprendre « le naturel du dire: Une troupe de chevaux non ferrés, s'efforçant à traverser un plateau de glace, sont les paroles du poète ». La parole poétique a quelque chose de la nature première, vierge, d'un sens auroral indompté dans la culture, non serré dans la rigueur de la mécanique utilitaire. Sauvage, non ferrée, dis-topique (difficilement à saisir dans une demeure, non chevauché par la mesure et le rythme d'une topique), la parole est vouée à avouer sa propre expiation,

BDD-A232 © 2013 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:00:37 UTC)

à souffrir l'accablante naissance de l'expression. Mais ce qui cherche à s'exprimer c'est le rien lui-même, l'indescriptible, l'inexprimable impossible à approximer dans la proximité du dire: « Le poème qui depuis toujours aspire à s'exprimer, sans arriver jamais au dire ». Ce qui s'imprime dans la parole ne s'exprime pas dans le dit ; langage carrent, incapable de remplir dans l'expression le sens du vide qui s'expose. Un sens à peine traductible dans un discours hésitant (« on frappe à la porte d'une voix dans laquelle notre plainte semble pouvoir se traduire »), tâtonnant dans la nuit du dire, balbutiant un sens qui ne vient pas à la lumière: « Depuis toujours, mes lèvres s'apprêtent pour un grand chant, que je ne sais pas si j'entonnerai jamais ».

Mais ce qui semble être une impuissance, une pénurie du langage lui-même destitué du sens du dire, est en fait une tentation inutile, l'excédant intentionnel d'une communication déficitaire. La véritable force – la grâce authentique – n'est pas écriture, fixation dans le dit, mais dire fondateur[9] qui se donne sans dénommer, celui d'une voix sans nom: « On ne m'a pas donné la force ne n'écrire aucune ligne ; / (…) / On m'a laissé tâtonner dans l'approximation de l'expression ; / Une faiblesse, une impuissance est l'écriture (non pas une grâce, non pas une force) - / Tentation des tentations ». Ce qui se donne n'est pas la parole exécutrice d'un sens qui se meurt dans la pléthore des significations taries ou dans l'horizon d'une expression (« le Verbe où tu as mis / ton cou comme dans une corde de pendaison »), la parole forgée dans le triomphe du déjà-dit. C'est un dire qui ne prend pas la parole, ne la donne pas au poète, signifie sans affirmer quelque chose: « Prononce, Seigneur, la parole qui me rendra muet à jamais, le verbe destiné à figer mon jour dans un éternel midi ». La Parole divine est le Dire lui-même, le Dire sans Dit, et pour cela même l'inter-dit suprême[10] ; elle ne dit pas la création, mais l'institue, de même que ce qui fait que le poème soit destitue tout parler, donne la voix au silence où transparaît l'appel à l'être. « Celui qui 'appelle les choses qui ne sont point comme si elles étaient'[11] doit s'attester soi-même à chaque instant. La peine de l'Étranger de comprendre Celui dont il s'est éloigné, ma prière seule en germe ». Attestation du poète lui-même qui s'avère dans la vérité de la Vie, le poème en est la chair incandescente, illuminée. « La niche où naît le poème », demeure de la refondation et

[9] « Des paroles merveilleuses qu'il n'est pas permis à un homme d'exprimer » (*2 Cor.* 12, 4) ou « la parole que nous forgeons dans le cœur » avant qu'elle ne devienne son (Saint Augustin, *De doctrina christiana*, I, 26).

[10] Puisque le Dire est témoignage, Dire sans Dit, signe adressé à l'Autre, la poésie se met au service du Dire qu'elle doit atteindre avant le Dit. Ce que le Dire signifie avant de signifier un Dit, avant de se laisser absorber par l'expression du Dit, est mis à l'épreuve de l'inter-dit divin, interdiction à tout Dit qui s'articule déjà dans un texte, mais en même temps un don adressé au signifiable poétique de s'incarner – de manifester sa chair – dans le milieu privilégié par la Parole divine. Concernant la distinction entre *le Dire* et *le Dit*, cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être…*, l'édition citée, p. 58-59, 192, 206 ; *De Dieu qui vient à l'idée*, l'édition citée, p. 166-167 et « Dieu et l'onto-théo-logie », in idem, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993, p. 183, 222.

[11] Appel d'autant plus bouleversant que « Dieu a choisi les choses viles du monde et celles qu'on méprise, celles qui ne sont point, pour réduire à néant celles qui sont » (*1 Cor.* 1, 28). Il « appelle les choses qui ne sont point » (*Rom.* 4, 17), car ce-qui-est est *comme si* ce n'était pas, tandis que ce-qui-n'est-pas est *comme si* c'était déjà.

BDD-A232 © 2013 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:00:37 UTC)

de l'expiation (« le poème qui m'a choisi expiateur »), est une prière à peine murmurée, l'ouverture accueillante de l'invocation, dans laquelle le poème « flotte comme une prière vers la lumière incréée »: un « éden parlant ». Par contre, « auteur d'une seule œuvre, / un incessant requiem », celui-ci n'est pas le poète ; il est à peine le probant d'un ourdissage, le témoin d'une découverte muette qui ne s'incarne pas dans la lettre mais dans l'esprit du poème, « comme des fragments d'un poème inexprimé ».

Signifiance sans dit, le dire du poète est donc une parole inexpressive. Non pas parce qu'elle s'enferme dans le silence extasié d'une impossible expression, mais parce que dans cette voix du silence le sens n'ouvre pas d'horizon exprimable. Voix dans laquelle ne se déposent que les signes d'un absolu autrement non manifesté, « des signes, des symboles derrière lesquels transparaissent des bribes, des nœuds du projet originel, divin ». Des signes équivoques que la parole n'ex-prime pas ; par contre, elle s'y im-prime, comme dans les traces effacées, en se laissant marquer, accuser et blesser. La parole est l'accès à la voix, par laquelle les structures du monde créé sont « interprétées en Révélation » et « ce qui reste éternellement impensé, non arrivé dans la clairière de la Présence dans un écho bégayé, à l'imitation du démiurge, transparaît ». Que signifie que ce qui n'est pas pensé éternellement et ce qui n'apparaît pas comme présence transparaissent pourtant dans un dire imparfait, dans la voix où ils se posent comme dans une parole de résonance ? L'impensable et l'imprésentable apparaissent comme tels, en tant que non déterminations originelles, dans un contenu déterminé, celui du dire d'avant le dit. Apparition – trans-apparition – dans la chair du dire, dans la signifiance agissante de la parole de la vie. C'est justement cela que le poème fait, il appelle à l'être les choses qui ne sont pas (« il ranime le cadavre d'amadou dans un bouleau frémissant de sèves »), traduit dans le dit l'impensable révélé dans le dire même où il s'incarne, amène l'imprésentable à la lumière de la vue. Dans la voix du poème, l'invisible est présent ; il est en train de venir à la vue. Dans le nouvel horizon qui s'ouvre, « l'élévation du sens par la métaphore dans le *dit* est redevable de sa hauteur à la *transcendance* du *dire* »[12]. C'est une coprésence dans la chair du même dévoilement ; si « on a concédé à ma vue de rester un témoin », le témoignage déposé est le même que ce qui est en vue. Dans un contexte où aucune apparition mondaine n'ouvre plus d'horizon, il n'y a pas d'objet qui soit au monde (« le jour où les astres se seront totalement effacés, où le coucher du soleil ne sera suivi d'aucun lever » ; « quand les fleuves et les océans deviendront invisibles »), ce qui vient à la vue et donne à voir est une chair invue, éblouissante, un corps de lumière (« tu t'es dépouillé des paupières, rames trop inutiles, dans un déluge d'or »). Le fait de l'apparition inonde la vue avant que sur la rétine ne prenne contour l'apparition comme telle, remplit la voix avant qu'on n'y libère le dire (« la voix de l'existant se plaint à Dieu »). La plainte est justement la voix de l'expiation, de la désappropriation, qui accompagne le moi sur la voie de la transfiguration, « pétrifié

[12] Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, l'édition citée, p. 166.

BDD-A232 © 2013 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:00:37 UTC)

dans un éternel guet » ; « le sentiment de l'inutilité, qu'il éprouve (…) à la veille de l'apocalypse » ; « devant la Révélation agenouillé ». Voie illuminée, de la vue de ceux qui sont éclairés (« des éclairs secs scrutant le désert intérieur), des pèlerins sur un chemin au bout duquel / la Révélation s'invitera peut-être, / semblables aux disciples en chemin vers Emmaüs », quand « le dernier recoin du soi se sera dévoilé ». Dévoilement comme un rapt, comme une distanciation du soi à soi. Une distance que la compréhension ne peut saisir qu'en tant que différence qui s'ouvre en elle-même, altérité radicale, insupportable jusqu'au seuil de l'illumination, de la combustion de soi. Non pas un horizon qui pose un lointain, mais une perspective où tout s'ex-pose dans l'autre, est transpercé par le rayon d'une donation foudroyante: « Tu gis étranger à toi-même dans la révélation qui te consumera ». Or ce qui se consume ne se laisse pas voir, ne se donne plus dans l'horizon de la visibilité, dans un être phénoménal. Il avoue sa propre transfiguration, la dé-phénoménalisation eidétique, une irréversible réception de ce qui est donné, « la crainte, la stupeur extatique clouées par un ordre / d'au-delà ».

Dans ce non temps de l'évacuation du corps du monde, « pour lequel il n'y a ni tôt ni trop tard » – « saison non mondaine » qui est « une saison de la grâce » – ce qui se donne à la vue, en donnant à comprendre, n'est plus écrané par des objets du monde, par les corps des phénomènes objectivables. Un lieu sans lieu, plutôt a-topique qu'utopique (car ici *on topos* n'est plus le lieu inexistant mais l'existence sans lieu)[13], dimension virginale dans laquelle « pour la rencontre avec la Révélation fort enviée, on doit garder le cœur et l'être / auréolés de la pureté et la fraîcheur de l'âge d'or ». Un état d'apparition johannique, celui de l'entrée dans l'invisible et de la sortie à la lumière, là où il n'y a « aucun sentier assez caché, pour pouvoir détourner mes pas de Celui qui est Incontournable, de la lumière par-dessus la lumière ». Le subtil passage du caché au non caché va de pair avec la compréhension de cette lumière par-dessus toute lumière du monde. Car, d'une part, c'est une lumière de la distance même, de la différence inégalable de l'*Interdit* transcendant[14], où tout ce qui se reflète est reflété, l'absolu de l'inter-rompu, fraction et réfraction, réduction radicale (« Son Être est un miroir dont, depuis toujours, je me cache, (…) effrayé par une lumière imprévue »)[15], la mise en crise ou l'irruption d'un Tout-Autre dans la lumière de l'identité. « L'idée de révélation – dit P. Ricœur – est une idée à double face. Le Dieu qui se montre est un Dieu caché »[16]. C'est la lumière d'un Absconditum divin, dans laquelle celui-ci se montre comme Mysterium

[13] « Aucun chemin n'y conduit, il n'y a pas de carte de la contrée » (Paul Claudel, *Corona benignitatis anni Dei*, IV, Paris, Gallimard, 1913).

[14] « Il y a dans la précompréhension de l'homme par lui-même une richesse de sens qui ne peut être égalée par la réflexion » (Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité*, t. I, Paris, Aubier, 1960, p. 26).

[15] Car « nulle part ne se saisit mieux la mesure de l'imperfection humaine qu'à la lumière de la face de Dieu dans le miroir de la vision divine » (Guillaume de Saint-Thierry, *Epistola ad Fratres de Monte Dei*, c. 3 ; éd. M.-M. Davy, p. 148).

[16] 'Herméneutique de l'idée de révélation', in Paul Ricœur, *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010, p. 230.

BDD-A232 © 2013 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:00:37 UTC)

tremendum, dans sa haute gloire écrasante[17]. D'autre part, c'est « la lumière inaccessible »[18], qui touche sans être touchée, la diaphane entre-vue dans l'*inter-dit* de laquelle (distance révélatrice, de Deus revelatus) la lumière transparaît à travers le corps qui s'y inter-pose. L'inter-diction est une béné-diction: transparence d'un intervalle infini (visible et invisible à la fois), lieu de passage, entremise lumineuse ou apparition translucide de la divinité[19]. C'est la face de lumière – la face de l'absolu, d'une quiddité agissante au cœur même de l'être – qui forme de l'intérieur la personne (*prosôpon*), personne à laquelle Dieu *fait* face. Il se présente, autrement dit, non pas sous l'image du Moi d'ombre (du caché), de la propre quiddité par laquelle le Moi se connaît soi-même et se pose dans la lumière de l'identité, mais sous la face du moi par lequel Dieu se fait connaître comme face de lumière. Et le lieu théophanique où celle-ci se montre est l'intériorité de l'âme, dans et pour laquelle a lieu la rencontre entre la vue et la Face invisible qui nous regarde, regardant, à son tour, par notre propre vue[20]. Ici, en effet, la distance semble abolie, car la forme théophanique se trouve dans une continuelle trans-formation, à la mesure de l'élargissement et de l'approfondissement de l'horizon de « réception » de Celui qui s'en-visage. Dans cette distance qui n'exige pas à être dépassée mais traversée, l'âme n'est plus que respiration, inspiration du souffle qui unifie toutes les choses en les ramenant à l'Un, en effaçant tout relief rien que par son passage rayonnant[21]: « Tu laisses au souffle divin de boucher les abîmes du cœur, les ravins de l'esprit, à celui qui réconcilie le désaccord du soi et la discorde apaise. La limpidité de notre raison, corolle d'un matin d'été, chancelle abattue sur une tige

[17] « Si j'ai un système – avoue Karl Barth – , il consiste en ce que je tiens mon regard fixé aussi opiniâtrement que possible sur ce que Kierkegaard a nommé la 'différence qualitative infinie' du temps et de l'éternité, et cela dans sa signification négative et positive », de « crise de toutes les forces, le Tout-Autre, mesuré à quoi elles sont une chose et rien, (…), les abolissant toutes, et leur but, donnant à toutes leur fondement » (*L'Épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1967, p. 17 ; apud Bruno Forte, *À l'écoute de l'autre. Philosophie et révélation*, Paris, Cerf, 2003, p. 42-43).

[18] Cf. *1 Tim.* 6, 16.

[19] Cf. Platon, *Phaidon*, 140 d ; *Phaidros*, 229 b ; *La République*, 548 c ; *Timée*, 67 d. Pour Jean Scot Erigène (dans *Expositiones Super Ierarchiam Caelestem S. Dionysii*), dans la descendance de la cosmologie dionysienne fondée sur la problématique de l'intermédiaire, « toute pierre est lumière », entendant par lumière, selon son sens anagogique, l'icône (l'image) ou l'*eidos* de la pierre. Sur les significations complexes du diaphane, voir les interprétations d'Anca Vasiliu, parmi lesquelles *Du diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Paris, Vrin, 1997.

[20] « Certains abîmes de notre nature ne s'entrouvrent qu'au choc de la Révélation. Alors, dans une clarté nouvelle, *abyssus qbyssum invocat*. En se révélant à nous, disait Bérulle, Dieu 'nous a révélés nous-mêmes à nous-mêmes'. Toute lumière sur Dieu est en même temps, par un choc de retour, lumière sur l'homme » (Henri de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Paris, Cerf, 2000, p. 265).

[21] C'est « ce rayon de lumière et de vie qui communique son être et attire à son être la création entière » (Maurice Blondel, *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Paris, PUF, 1963, p. 291). C'est justement le milieu mystique où l'homme et Dieu se confondent, fondent l'un dans l'autre, cohabitent dans la même flamme: « Le Feu est descendu comme un holocauste. Maintenant le mystique a cessé d'être *seulement lui-même*. Corps et âme, il est devenu une parcelle divine. Et par-dessus lui, désormais, come par un jour sacré ouvert sur l'Univers, Dieu passe et rayonne » (Teilhard de Chardin, *Le Milieu mystique*, 1950, p. 3-25 ; apud Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1963, p. 489).

BDD-A232 © 2013 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:00:37 UTC)

invisible ». L'âme de l'homme est la *significatio passiva* élective du Nom divin, dans le réceptacle de laquelle la signification active révèle sa Face de lumière, « la découverte incarnée ». Refondation dans la chair invisible de la pureté (« l'ardeur ensanglantée de nous enraciner dans un humus incorrompu, ineffable ») par laquelle on voit ce qui transparaît. La parole incarnée « aide notre sens à s'incarner », à s'illuminer dans le dire, à se découvrir en tant que chair où « Dieu se révèle en se cachant ». Il se découvre dans son propre recouvrement, dans le double sens selon lequel il ne se donne pas entièrement, dans un acte révélateur qui le réduirait à la répétition de l'identité, mais il ne reste non plus absolument transcendant dans le triomphe de la différence, incommunicable et inaccessible. Il se donne justement dans le Dire de l'inter-dire, dans la Parole du don partagé. Dans le Dit poétique mis à l'épreuve de l'inter-Dire divin, il fait sa demeure vivante, lumineuse, dans une chair parlante: « Il existe une prière que la mort ne peut faire cesser / Il existe un état d'extase dont on ne peut être chassé, / Il existe un noyau de foi plus difficilement / à briser que tout diamant. / Il existe un nimbe de sainteté dont on ne peut plus / être dépossédé même si l'on est rendu / pareil au seuil / le plus bas ».

Bibliographie

Barthélemy-Madaule, Madeleine, 1963, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil

Blondel, Maurice, 1963, *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Paris, PUF

Buber, Martin, 1969, *Je et Tu*, Paris, Aubier

Claudel, Paul, 1913, *Corona benignitatis anni Dei*, Paris, Gallimard

Damaschin, Dan, 2002, *Îndurările şi alte poeme*, Cluj-Napoca, Dacia

Forte, Bruno, 2003, *À l'écoute de l'autre. Philosophie et révélation*, Paris, Cerf

Lévinas, Emmanuel, 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, 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

Lévinas, Emmanuel, 2000, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana

Lubac, Henri de, 2000, *Le mystère du surnaturel*, Paris, Cerf

Marcel, Gabriel, 1967, *Essai de philosophie concrète*, Paris, Gallimard

Pascal, Blaise, 1989, *Pensées*, Paris, Gallimard

Ricœur, Paul, 1960, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier

Ricœur, Paul, 2010, *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Seuil

Teilhard de Chardin, Pierre, 1957, *Le Milieu divin*, Paris, Seuil

Vasiliu, Anca, 1997, *Du diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Paris, Vrin

BDD-A232 © 2013 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:00:37 UTC)