

L'escritura i el defora. Experiència i testimoniatge de l'impossible en l'obra de Maurice Blanchot

Juan Cabó Rodríguez

<http://hdl.handle.net/10803/586215>

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.

TESI DOCTORAL

Títol	L'escriptura i el defora. Experiència i testimoniatge de l'impossible en l'obra de Maurice Blanchot.
Realitzada per	Juan Cabó Rodríguez
en el Centre	Facultat de Filosofia de Catalunya
i en el Departament	Filosofia Pràctica i Humanitats
Dirigida per	Dr. Armando J. Pego Puigbó

A l'Oriol

♦ *Apprends à penser avec douleur.*

♦ La pensée semble immédiate (je pense, je suis), et pourtant elle est en rapport avec l'étude, il faut se lever tôt pour penser, il faut penser et n'être jamais sûr de penser ; nous ne sommes pas assez éveillés : veiller au-delà de la veille ; la vigilance est la nuit qui veille. Douleur, elle désunit, mais non pas d'une manière visible (par une dislocation ou une disjonction qui serait spectaculaire) : d'une manière silencieuse, faisant taire le bruit derrière les paroles. La douleur perpétuelle, perdue, oubliée. Elle ne rend pas la pensée douloureuse. Elle ne se laisse pas porter secours. Sourire pensif du visage non dévisageable que le ciel la terre disparus, le jour la nuit passés l'un dans l'autre, laissent à celui qui ne regarde plus et qui, voué au retour, ne partira jamais.

Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 219-220.

J'ajouterai (le dire ne console pas de ce qui reste à dire) que l'une des grandes leçons que nous donne Emmanuel Levinas, c'est que la philosophie – pour garder ce nom, si sottement décrié – demande plus d'étude, plus de patience et plus de recherche, en un mot une exigence plus sérieuse qu'aucune autre activité du savoir. Il faut se lever tôt pour cela, il faut veiller d'une vigilance qui surveille la nuit et même ne se laisse pas fasciner par l'autre nuit. Il faut enfin parler dangereusement et dangereusement garder le silence, tout en le rompant. C'est pourquoi la philosophie et le philosophe, sans s'imposer, sont ce qu'il y a de plus important, si nous savons rester auprès d'eux dans une proximité studieuse qui ignore la renommée.

Maurice Blanchot, *La condition critique. Articles 1945-1998*, 368.

Sumari

Agraïments	11
1. INTRODUCTION	13
2. MAURICE BLANCHOT: VIDA, OBRA I ESTAT DE LA RECEPCIÓ	19
2.1. CONSIDERACIONS METODOLÒGIQUES	19
2.2. ESTUDI BIOBIBLIOGRÀFIC	31
2.2.1. <i>Itinerari vital i intel·lectual</i>	33
2.2.2. <i>Algunes consideracions a partir de l'itinerari vital i intel·lectual</i>	45
2.3. ESTAT DE LA RECEPCIÓ I ELS ESTUDIS SOBRE MAURICE BLANCHOT	50
2.3.1. <i>Introducció a la recepció i als estudis sobre l'obra de Maurice Blanchot</i> ..	50
2.3.2. <i>Els estudis biobibliogràfics sobre Maurice Blanchot</i>	53
a) La recepció filosòfica del seu pensament.....	54
b) La recepció de la tradició judeocristiana en Blanchot	57
2.3.3. <i>La recepció i els estudis sobre Maurice Blanchot a Espanya</i>	60
a) Història de les traduccions	60
b) De les al·lusions als textos: articles, capítols de llibres, tesis doctorals i monografies	62
3. ESCRITURA I EXPERIÈNCIA	75
3.1. L'ACCÉS A L'EXPERIÈNCIA DE L'ESCRITURA COM A REALITZACIÓ EXCÈNTRICA DEL PROJECTE FENOMENOLÒGIC	75
3.2. LA TASCA I EL MÈTODE DE LA CRÍTICA LITERÀRIA	84
3.3. EL MODE PROPÍ DE DONAR-SE DE L'ESCRITURA LITERÀRIA.....	98
3.3.1. <i>El caràcter intencional de l'escriptura, o l'escriptura com a experiència extàtica</i>	99
3.3.2. <i>L'experiència de l'escriptura com a reducció radical. De l'angoixa a l'Etern Retorn</i>	111
a) Blanchot i les modulacions de la reducció fenomenològica	111
b) L'angoixa com a reducció existencial.....	114
c) La <i>soledat essencial</i>	133
d) El <i>neutre</i> com a sobrepuja de l' <i>epojé</i>	136

e) L'etern retorn com un <i>posar entre parèntesis</i>	139
3.3.3. <i>La constitució impersonal de l'escriptura, o la descoberta de la veu narrativa</i>	143
a) De la constitució possible a la impossible constitució de l'impersonal	143
b) L'« <i>il</i> » impersonal de la veu narrativa	154
3.3.4. <i>La de-posició dels tres pols del procés creatiu, o l'abrogació de la seva autoritat metafísica: l'autor, l'obra, el lector</i>	169
a) L'esborrament de l'autor o la destitució de la subjectivitat	171
b) La desfeta de l'obra o la suspensió del Llibre.....	183
c) El « <i>Sí</i> » lleuger de la lectura.....	195
4. EXPERIÈNCIA (DE L') IMPOSSIBLE	209
4.1. L'ESCRITURA COM A EXPERIÈNCIA LÍMIT	209
4.1.1. <i>La literatura i la «nit» de l'experiència</i>	211
4.1.2. <i>La nit de Hegel: Kojève, Bataille i Blanchot</i>	216
a) El Hegel de Kojève	218
b) El hegelianisme de Bataille i la seva petjada en Blanchot.....	226
c) Negativitat, mort i sacrifici en l'escriptura.....	232
d) Hegelianisme i gnosticisme en la praxi literària	236
4.1.3. <i>L'experiència com a accés a la nit del coneixement</i>	241
a) L'experiència interior de Georges Bataille	242
b) Experiència interior i experiència mística: de Bataille a Blanchot	250
c) Experiència interior i fenomenologia.....	261
4.2. L'EXPERIÈNCIA (DE L') IMPOSSIBLE EN MAURICE BLANCHOT	263
4.2.1. <i>La literatura com a accés a l'incognoscible</i>	266
4.2.2. <i>Maurice Blanchot i l'experiència-límit</i>	271
4.2.3. <i>Experiència de l'inaparent, «hors phénomène, hors expérience»</i>	281
4.2.4. <i>L'experiència impossible en l'obra literària de Blanchot</i>	287
4.2.5. <i>Experiència i esdeveniment</i>	296
4.2.6. <i>L'experiència impossible i la fenomenologia</i>	316
4.3. LA MIRADA D'ORFEU.....	329
4.3.1. <i>Orfeu al centre de l'espai literari</i>	330
4.3.2. <i>El recurs al mite a la resta de l'obra</i>	335

4.3.3. <i>El mite d'Orfeu i el recurs a altres imatges per a remetre a l'experiència literària</i>	346
4.3.4. <i>Excurs: l'Orfeu de Blanchot i el Crist-Orfeu, la distància entre dues relectures del mite</i>	359
4.3.5. <i>La mirada d'Orfeu i la mirada fenomenològica</i>	366
5. TESTIMONIATGE I DEFORA.....	373
5.1. ESCRIPTURA I TESTIMONIATGE	373
5.1.1. <i>Escriptura i donació</i>	376
a) <i>El do en l'obra crítica, assagística i fragmentària de Blanchot</i>	377
b) <i>El do en l'obra de ficció de Blanchot</i>	390
c) <i>Fenomenologia del do i dinàmica de l'espai literari</i>	396
5.1.2. <i>Escriptura i sacrifici</i>	407
5.1.3. <i>Testimoniatge de l'impossible</i>	417
5.2. ESCRIPTURA I DIFERÈNCIA	446
5.2.1. <i>Blanchot, testimoni de la diferència</i>	446
5.2.2. <i>La diferència en el llenguatge: l'escriptura més enllà de la fotologia i del logocentrisme. Del llenguatge del logos a l'escriptura fragmentària</i>	456
5.2.3. <i>El neutre com a intercesió, més enllà de l'ésser</i>	472
5.2.4. <i>La diferència radical de l'altre: implicacions ètico-polítiques de l'escriptura</i>	478
5.3. EL DEFORA DE L'ESCRITURA	495
5.3.1. <i>L'error i la demora, més enllà de l'habitar heideggerià</i>	496
5.3.2. <i>L'ésser jueu com a 'topos' del pensament contemporani</i>	499
5.3.3. <i>La fascinació per allò jueu</i>	501
5.3.4. <i>L'escriptura, o el text com a pàtria</i>	504
5.3.5. <i>L'a-teisme jueu, o el Déu a-religiós</i>	508
5.3.6. <i>Narració, temps i horitzó escatològic</i>	513
5.3.7. <i>La teologia atea o el judaisme liberal</i>	520
5.3.8. <i>L'escriptura del defora i la tradició jueva</i>	525
6. CONCLUSIONS	537
7. BIBLIOGRAFIA CITADA.....	557

7.1. OBRES DE MAURICE BLANCHOT	557
7.1.1. <i>En francès</i>	557
7.1.2. <i>Obra inèdita consultada</i>	559
7.1.3. <i>Traduccions</i>	559
a) Traduccions al català.....	559
b) Traduccions al castellà.....	559
7.2. ESTUDIS I MONOGRAFIES SOBRE L'OBRA DE BLANCHOT	562
7.2.1. <i>Llibres i monografies</i>	562
7.2.2. <i>Obres col·lectives</i>	564
7.2.3. <i>Números monogràfics de revistes</i>	564
7.2.4. <i>Articles i capítols de llibres</i>	565
7.3. BIBLIOGRAFIA SECUNDÀRIA	571

Agraïments

Vull expressar el meu sincer agraïment a tots aquells que han fet possible aquest treball, amb el seu encoratjament, la seva ajuda i els seus consells. Molt especialment al Dr. Armando Pego Puigbó, que des dels inicis ha esperonat i dirigit aquesta recerca, pel seu rigor acadèmic i el seu vigor intel·lectual. Al Dr. Carles Llinàs i Puente, per la seva amabilitat i els seus bons consells. A la Facultat de Filosofia (URL), pel seu suport i ajuda. I a la Universitat Ramon Llull, pels seus ajuts a la recerca, que han contribuït al nostre manteniment econòmic en diversos períodes al llarg d'aquests cinc anys.

Vull expressar també el meu agraïment a la Fundació Joan Maragall, pel seu ajut a la formació durant el curs 2014-2015, sense el qual l'estada a França no hagués estat possible, i pel seu interès en l'edició i publicació d'un quadern sobre Blanchot. El meu agraïment sincer als membres del patronat de la Fundació, al seu personal, a l'Isidre Ferré i als companys del seminari IFE21, amb els quals hem compartit reflexions i inquietuds.

Agraïxo vivament també tots aquells que han fet possible l'estada a París durant el primer trimestre del curs 2015-2016. El meu agraïment més sincer i afectuós al Dr. Jérôme de Gramont, degà de la Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris, per la seva gran gentilesa, el seu acolliment i els seus consells. Al Dr. Jean-Luc Marion, per haver-me rebut i haver-me donat algunes orientacions per al treball. Al Dr. Camille Riquier, per la seva amabilitat. Al Dr. Eric Hoppenot, professor a l'ESPE-Université Paris-Sorbonne, pel seu cordial acolliment, els seus consells, i per haver-me facilitat l'accés a una part de la correspondència inèdita de Blanchot als fons de l'IMEC (Institut Mémoires de l'édition contemporaine). Vull expressar també el meu agraïment al Colegio de España a París, pel seu acolliment i l'amabilitat del personal. El meu afectuós agraïment també a tots els amics amb els quals he pogut compartir cursos, reflexions i amistat durant l'estada: especialment a Diego Rosales, Ángel Viñas, Agustín Moreno i Enrique Torres. I també al Pedro, l'Anne i els seus fills, pel seu acolliment i pels moments compartits en família durant aquests mesos a França.

El meu agraïment a tots els professors i amics amb els quals es continua traçant aquest camí misteriós del diàleg, l'escriptura i el pensament. Molt especialment a Ignacio Peyra, per la seva amistat, el seu encoratjament i la seva ajuda.

Vull mostrar el meu agraïment més profund a la meva família, i molt especialment als meus pares, que han recolzat en tot moment els meus estudis. Agraïment i gratitud infinites a l'Elisabet, que ha compartit amb mi aquest camí des dels inicis, per la seva paciència, la seva comprensió, el seu encoratjament i el seu gran amor. Un agraïment infinit finalment a l'Oriol, el do més preciós, nascut quan aquest treball tocava la seva fi: que els esforços acadèmics i personals d'aquests anys li siguin oferts, a ell que comença ara un camí de vida i d'encontres, obrint les nostres mirades a l'inesperat, fent-nos redescobrir a través dels seus ulls, amb l'admiració dels veritables filòsofs, un món que a cada instant ens és donat de nou.

1. INTRODUCTION

Maurice Blanchot n'est pas précisément un écrivain ou un penseur classique au sens conventionnel du terme, ni par la place particulière qu'il occupe dans la critique littéraire ou dans la philosophie française du vingtième siècle, ni par une renommée singulière qui conférerait à ses textes un certain privilège dans les bibliographies des facultés de lettres. Au contraire, bien que ses œuvres soient de plus en plus lues en Espagne, Blanchot continue à être assez méconnu dans nos universités, et reste encore plus cachée la portée de sa pensée dans le domaine de la philosophie. C'est n'est donc pas à travers des voies droites que nous avons été amenés à réaliser une thèse de philosophie sur Maurice Blanchot, mais plutôt en parcourant des sentiers tortueux, des sentiers qui nous ont conduit à des endroits imprévus.

Nous avons fait nos toutes premières lectures de Blanchot après la licence en philosophie, intéressés surtout à la question herméneutique et à la philosophie du langage, alors que nous connaissions assez mal les enjeux propres à la critique littéraire. Ces lectures nous furent proposées par celui qui deviendrait plus tard le directeur de notre recherche. Elles avaient abouti à une introduction dans l'œuvre critique de Blanchot qui allait se matérialiser quelque temps après dans le mémoire de master, lequel abordait de façon embryonnaire, après une introduction biographique, trois sujets capitaux de son œuvre : le *neutre*, le *mythe d'Orphée* et l'*exode* comme vocation « juive » de la pensée. Quelques travaux ultérieurs approfondiraient l'étude biographique aussi bien que ces trois questions clés déjà ouvertes.

Plusieurs projets de thèse préliminaires furent proposés, en cherchant à exposer une étude approfondie de la réception de Blanchot en Espagne, ainsi que de son influence littéraire et philosophique, mais ces projets furent peu à peu dépassés par la recherche d'une lecture plus substantive du sens philosophique de son œuvre. Le tournant décisif dans le chemin qui a conduit au travail que nous allons présenter fut la découverte de deux ouvrages qui ouvraient la voie d'une lecture originale de l'écriture de Blanchot, à partir de ses liens explicites ou implicites avec le mouvement phénoménologique : nous nous référons spécialement aux études réalisées par Jérôme de Gramont et par Marlène Zarader. C'est cette perspective-là qui nous a permis finalement de formuler une hypothèse suffisamment riche pour essayer d'articuler philosophiquement, et avec une certaine cohérence, notre travail sur la portée philosophique de l'œuvre de Blanchot. Cette perspective phénoménologique, unie à un approfondissement de la question de

l'expérience, du témoignage et du judaïsme comme image du *dehors* et comme radicalisation éthique de la *différence*, nous ont permis donc d'énoncer l'hypothèse qui allait guider notre étude: *l'œuvre de Maurice Blanchot indiquerait que l'écriture, tel qu'elle se montre dans l'expérience originaire de l'espace littéraire, suspend les limites de l'expérience possible et témoigne d'une différence qui convoque un dehors inscrit dans l'écriture même, et en particulier dans l'écriture en tant qu'élément essentiel de la tradition juive.*

De cette manière-là, nous prenions en considération les apports d'une telle perspective phénoménologique, en essayant de comprendre l'œuvre de Blanchot –surtout l'œuvre critique, mais aussi l'œuvre à caractère proprement littéraire, à cause de la recherche que celle-ci contient implicitement- comme un accès *aux choses littéraires mêmes*. Un accès qui n'est pas explicitement phénoménologique, mais qui ne demeure pas pour cela moins fidèle au mode de manifestation propre à l'espace littéraire. Cet accès devient excentriquement phénoménologique, c'est à dire, dépasse toute phénoménologie possible, car l'espace littéraire se montre justement comme une mise en question de la notion même d'expérience et comme une ouverture de celle-ci à l'impossible. Au-delà de toute description, l'écriture de Blanchot se constituait en témoin d'une expérience indescriptible. Tel que l'écrivain l'a exprimé à plusieurs reprises, il fallait, au-delà de la nomination du possible, *répondre à l'impossible*. Nous avons reconnu finalement cet impossible dans la formulation blanchotienne du *dehors*, et le dehors comme un approfondissement de la question épocale de la *différence*, tel qu'il est dessiné avec force dans l'œuvre de Blanchot en vertu d'une relecture toute particulière de la tradition juive.

Ceci était le plan de travail qui allait permettre d'articuler philosophiquement la pensée de Blanchot et qui a donné forme à cette étude. Après une entrée méthodologique, une étude biobibliographique et un état de la réception de l'œuvre de Blanchot (chapitre 2), nous avons structuré le travail en trois grandes parties, concernant respectivement l'expérience de l'écriture dans l'espace littéraire (chapitre 3), le dépassement des conditions de toute expérience possible dans cette expérience *à l'impossible* (chapitre 4), et le témoignage du *dehors* comme radicalisation de la question épocale de la différence, en étroite relation avec la lecture blanchotienne de la tradition juive (chapitre 5). Voyons un peu de plus près les enjeux de chacune de ces parties, ainsi que l'articulation entre elles et la façon dont elles nous ont finalement permis l'approfondissement que nous souhaitons dans la portée philosophique de l'œuvre de Blanchot.

La première grande partie nous a permis d'envisager d'une façon approfondie cette proposition déjà formulée par De Gramont : l'œuvre de Blanchot est un accès *aux choses littéraires mêmes*. Dans celle-ci, nous avons essayé de repenser quelques thèmes centraux dans l'œuvre de Blanchot en établissant sa relation excentrique avec la phénoménologie. Tout d'abord, la tâche et la méthode même de la critique littéraire de Blanchot, en tant que fidélité au mode propre de manifestation de l'espace littéraire. Ensuite, la remise en question, à partir de la considération blanchotienne de l'espace littéraire, de quatre noyaux classiques de la phénoménologie : l'intentionnalité, la réduction, la constitution et le rapport sujet-objet. L'intentionnalité a été replacée dans l'écriture, qui s'est montrée comme une expérience extatique, une sortie hors-de-soi. Une réduction radicale, infinie peut-être, a pu être repensée après sa variation dans quatre motifs de l'œuvre de Blanchot : l'angoisse, la solitude, le neutre et l'éternel retour. La constitution, pour sa part, a pu être remise en question jusqu'au point d'être inversée par la découverte de l'impersonnalité propre à la voix narrative. Le rapport sujet-objet, finalement, a été mis entre parenthèses tout en découvrant l'espace littéraire, lequel se trouve au-delà des positions métaphysiques de l'auteur, de l'œuvre et du lecteur, des positions pour ainsi dire déconstruites par les recherches littéraires de Blanchot.

Un tel envisagement renouvelé -à partir de l'accès à l'espace littéraire- de ces noyaux de la phénoménologie, et de la philosophie en un sens plus large, exigeait forcément une reconsidération des limites propres à toute expérience possible. Blanchot lui-même, en effet, avait déjà pensé ce dépassement des limites de l'expérience dans les notions d'expérience-limite et d'impossible. Ainsi donc, dans la deuxième grande partie, tout en partant de l'influence de la formulation de l'expérience intérieure menée à terme par Bataille, et des connexions que celle-ci a, d'un côté, avec le hégélianisme de Kojève et, de l'autre côté, avec l'expérience mystique, nous avons pu aborder l'expérience impossible telle qu'elle est référée par Blanchot lui-même, et faire le lien -tout en étant conscients des difficultés que ces rapprochements posent- entre une telle expérience et certaines propositions de la phénoménologie actuelle, en tant que phénoménologie de l'*inapparent*, du *phénomène saturé* ou de l'*événement*. Ensuite, un excursus sur l'image blanchotienne par excellence, la descente d'Orphée aux enfers, nous a permis de récapituler ces considérations autour de l'expérience, ainsi qu'envisager un autre point clé de la tradition phénoménologique : la question du regard. Le regard d'Orphée s'est montré, tel qu'on pourrait déjà le prévoir, comme un regard impossible, visant une

Eurydice irregardable, ne permettant aucune appréhension possible de ce qui ne se montre que paradoxalement et n'apparaît qu'en tant que disparition ou évanouissement.

L'événement de cette disparition, en tant que pur manque, en tant qu'acte incessant de différer par rapport à l'appréhension possible, ne pouvait pas être décrit, mais pouvait, par contre, être témoigné. C'est précisément cela que nous avons essayé de montrer au début de la troisième grande partie de notre travail. En outre, au-delà d'être une simple image du dépassement de la description et du domaine de l'expérience possible, le témoignage s'est montré lui-même dans l'œuvre de Blanchot comme une condition essentielle de l'écriture. L'écriture apparaît dans l'espace littéraire comme un don impersonnel, une pure perte qui implique aussi un caractère sacrificiel du propre texte, ainsi que de l'écrivain ; ce mouvement de l'écriture comme un mourir, comme un abandon absolu, rejoint en fait les conditions de tout témoignage dans ses racines martyrielles. Le témoignage est donc en même temps une condition épistémologique exigée par la fidélité à l'expérience impossible, et une condition existentielle pour tout celui qui entame un chemin authentique d'écriture. Les rapports du témoignage au sacrifice en tant qu'*abandon* permettaient aussi un rapprochement de l'espace littéraire et de la phénoménologie du don, telle que l'ont pensée Marion ou Derrida. La suite de la troisième grande partie de notre travail conduirait finalement au but du témoignage. Ce dont l'écriture témoigne est la *différence*, question d'époque que Blanchot approfondira comme *dehors*, tout en relisant d'une manière très particulière l'écriture et la pensée juives.

Pour planifier la dernière étape de notre parcours philosophique à travers l'œuvre de Blanchot, nous avons pris d'une manière très libre une image de Marion qui nous a suggéré une manière possible de structurer l'abordage de la question de la *différence*. Cette image nous suggérait une triple dimension de la de celle-ci: en longueur, en largeur et en hauteur ; finalement, un dépassement en profondeur de la *différence* en *distance*. Profitant à peu près ce schéma, nous avons considéré d'abord une possible lecture blanchotienne de la *différence* en longueur –linguistiquement, comme différer du référent- en dialogue avec Derrida ; un dépassement de la *différence* en largeur – différence ontologique- à partir de la considération du neutre au-delà de l'être, en dialogue avec Heidegger ; et une affinité étroite de la pensée de Blanchot avec la *différence* en hauteur –la dimension éthique de celle-ci, exigée par l'*autre*-, en dialogue avec Levinas. Après avoir considéré ces trois dimensions, on pouvait bien sûr envisager une quatrième : la profondeur, qui en Marion adoptait un caractère explicitement théologique

en la figure de la distance. Pourtant, Blanchot est loin des domaines propres à la théologie, même si la relecture du judaïsme peut avoir impliqué en lui précisément une radicalisation de la différence en hauteur, une exigence éthique où résonnent au moins quelques figures d'allure théologique, tout en rendant possible un approfondissement radical de la différence en tant que telle, au-delà des périls de l'indifférence que sa pensée de l'impersonnalité et du neutre pourrait avoir insinués.

Tels ont été les enjeux principaux de notre travail, qui en ont déterminé la structure, tout en essayant d'articuler les noyaux de l'œuvre de Blanchot et leur portée philosophique. Le résultat final aura pu montrer au moins la fécondité de l'hypothèse énoncée et de la lecture phénoménologique –improprement phénoménologique- de la pensée de Blanchot. Le risque d'une telle étude n'est peut-être pas moins évident : en rigueur, on ne devrait jamais essayer de « systématiser » une écriture qui se montre, d'emblée, asystématique et fragmentaire. Le propos de ce travail, néanmoins, n'a jamais été de penser l'œuvre de Blanchot strictement comme un système, ou un « tout » synthétique et clôturé sur lui-même, mais plutôt de réfléchir philosophiquement sur une œuvre qui est « unitaire » parce qu'elle essaye dans son ensemble de rester fidèle au phénomène littéraire et de *répondre* –toujours d'une manière nouvelle, toujours fragmentairement, toujours dans l'attente d'une parole encore à venir- à *l'impossible*.

Voici ce que Blanchot nous montre : on *nomme le possible*, mais tout langage, toute structure, toute constitution d'un monde et d'un horizon de sens proviennent d'un abîme dans lequel ceux-ci doivent se plonger de nouveau sans cesse, *répondant à l'impossible*. Tout schème de pensée –même ce travail-ci- doit se fragmenter, indiquer la différence qui fait impossible n'importe quelle constitution définitive, mais qui dans cette attente nous préserve des œuvres de rédemption humaines, des prétendues fins de l'histoire, du culte idolâtrique de la raison, de la violence que les systèmes totaux –et ses expressions politiques totalitaires- exercent sur les manifestations de la différence et de l'altérité, irréductibles à n'importe quelle forme d'unité possible. L'espace littéraire nous rappelle donc la fragilité des mondes constitués, nous ouvre à l'impossible de cet abîme, de ce point inatteignable qui est à l'origine de toute œuvre et où toute œuvre doit s'abîmer toujours de nouveau.

Le chemin de pensée que notre travail a œuvré n'est donc pas le seul que l'espace de lecture de l'œuvre blanchotienne aurait pu susciter, mais plutôt un des sentiers possibles. Il y en aura d'autres, bien sûr, nous menant à des endroits imprévus. Nous serons satisfaits si, en ayant introduit l'œuvre de Blanchot pour la première fois en langue

catalane, et en apportant une perspective nouvelle par rapport aux travaux sur l'écrivain déjà connus en Espagne, cette étude peut en susciter de nouvelles, ou au moins nous faire revenir aux textes mêmes de Blanchot, en rendant justice à la hauteur intellectuelle de cet écrivain discret, distancié des images projetées par les médias, insouciant de la renommée, mais *complètement voué à la littérature et au silence qui lui est propre* afin de répondre à l'impossible, de témoigner du dehors impensable. Son magistère impossible, l'autorité sans autorité de son écriture, nous a appris, dans le parcours d'apprentissage propre à une thèse, l'exigence douloureuse de la pensée qui se sait dépassée par des limites inatteignables, qui reconnaît tout d'abord qu'il faut revenir une fois et une autre, non pas à l'encore inconnu, mais à l'abîme inconnaissable qui est condition paradoxale de possibilité de n'importe quel chemin de pensée.

2. MAURICE BLANCHOT: VIDA, OBRA I ESTAT DE LA RECEPCIÓ

2.1. CONSIDERACIONS METODOLÒGIQUES

Abans d'endinsar-nos en la trajectòria intel·lectual i l'estat de la recepció de l'obra de l'autor que serà objecte del nostre estudi, ens proposem, en aquestes pàgines inicials, definir els mètodes, els objectius i les finalitats del conjunt d'aquest treball, és a dir, delimitar amb precisió la tesi que aquest estudi pretén defensar, establir les fites particulars que caldrà atènyer en el camí vers l'assoliment d'aquest fi últim, exposar les hipòtesis de què partim i justificar les opcions intel·lectuals que prendrem i els instruments de què ens servirem per a traçar aquest itinerari.

La intenció darrera de la nostra recerca és aprofundir, en l'obra de Maurice Blanchot, l'estudi de les nocions de l'*escriptura* i el *defora*, que analitzarem tractant de dilucidar la seva naturalesa i la relació que s'estableix entre elles. L'*escriptura* és el nucli de la reflexió de Blanchot i la font d'on brollen les diverses implicacions filosòfiques del seu pensament. Veurem més endavant en quin sentit l'entén i com hi accedeix. El terme de la seva reflexió, per la seva banda, és un *defora* obert pel propi espai literari, un *defora* que es concep com un mode particular de transcendència –que tot i això no funda cap més-enllà, cap supramón ni cap inframón, sinó que, més aviat, profunditzant la immanència de la pròpia escriptura, soscava els fonaments de la metafísica.

La paradoxa que dibuixa aquesta empresa intel·lectual la trobem, no obstant això, en els vincles que, a partir de la pròpia obra de l'escriptor francès, es poden establir entre aquesta *escriptura* i aquest *defora* i l'*Escriptura* de la tradició bíblica i el *Defora* que ja havia inscrit en la cultura occidental l'experiència jueva de l'experiència de la transcendència. És la presència mateixa –en tant que intertext, citats, rellegits, evocats– del textos bíblics en la seva escriptura la que suscitarà finalment la pregunta per les relacions del seu pensament amb les arrels teològiques de la tradició jueva.

El nostre propòsit darrer és, doncs, establir els vincles que es donen entre l'*escriptura* i el *defora*, entre la reflexió blanchotiana entorn de l'*escriptura* i el *defora* dibuixats per la seva reflexió, però també entre la noció blanchotiana d'*escriptura* i l'*Escriptura* que ha heretat de la tradició occidental, entre el *defora* de l'espai literari i la transcendència del *Defora* bíblic. Voldríem plantejar en darrer terme la qüestió de si aquesta *Escriptura* i aquest *Defora* bíblics segueixen operatius en el pensament de Blanchot determinant les seves posicions últimes; si, en el fons, l'*escriptura* que

descobreix Blanchot en l'espai literari es realitza només en tant que re-escriptura de la tradició, i per tant, el defora que aquesta convoca estava inscrit en les arrels teològiques de la cultura. O bé si, més aviat, l'*Escriptura* obre inevitablement la diferència d'un *defora* perquè ja era essencialment *escriptura* literària i, en tant que tal, portava ja inscrit un *defora* immanent que n'és llei i condició de possibilitat.

Plantejant-ho encara d'una altra manera: el que voldríem considerar és si les petjades teològiques de la tradició jueva són determinants per a la conformació d'aquest nou horitzó del pensament contemporani. O bé si l'*Escriptura* bíblica –tot i formar part de la tradició i el bagatge cultural de l'escriptor pel seu propi context cultural i històric– és present en el seu pensament només en tant que una mostra més d'*escriptura* literària, com ho són també els altres textos clàssics o contemporanis de la tradició que Blanchot llegeix, reescriu i comenta en la seva obra.

Traçarem el camí per atènyer aital fi formulant sintèticament la tesi del nostre treball de la següent manera:

L'obra de Maurice Blanchot (capítol 2) indica que l'escriptura, tal com es mostra en l'experiència genuïna de l'espai literari (cap. 3), suspèn els límits de l'experiència possible (cap. 4) i dóna testimoni d'una diferència que convoca un defora ja inscrit en l'escriptura mateixa, i en particular en l'escriptura en tant que element essencial de la tradició jueva (cap. 5).

Establerta així aquesta definició sintètica, podem formular tot seguit més llargament cadascun dels seus aspectes, explicitant les hipòtesis de què parteix, formulant els diversos objectius específics del treball, clarificant els mètodes que seguirem i esbossant les seves implicacions en el conjunt del nostre estudi.

Quan parlem, en primer lloc, de l'*obra* de Maurice Blanchot, ens referim a tot el conjunt de les seves obres perquè partim de la hipòtesi que tot allò que Blanchot ha escrit es manté fidel a una mateixa vocació originària, que modula amb les circumstàncies pròpies de la seva trajectòria vital i del seu context social, històric, polític i intel·lectual, expressant-se de forma polifacètica en gèneres diversos, des de la crítica literària fins a l'assaig o l'escriptura fragmentària¹, passant pel relat, la novel·la, els escrits i manifestos de caràcter polític o les seves relacions epistolars. El seu amic íntim Levinas parlava de Blanchot ens uns termes propers a aquests: «Tout ce qu'a écrit Maurice Blanchot

¹ Per «escriptura fragmentària» cal entendre un gènere d'escriptura que Blanchot practica i concep d'una forma particular. Els exemples principals d'aital gènere els trobem en els fragments recollits a *Le pas au-delà* (1973) i *L'écriture du désastre* (1980). En parlarem més endavant.

témoigne de la Hauteur».² Podem prendre aquesta afirmació com una clau hermenèutica que recolza en certa manera el pressupòsit que intentarem aclarir: que tot allò que Blanchot ha escrit, malgrat els modes diversos en què s'expressa, apunta en certa manera cap a una mateixa direcció, respon a una mateixa vocació que està en l'origen de la seva reflexió. La vocació darrera de la seva obra –com exposarem en breus instants- serà testimoniar la diferència establerta per un *defora* que excedeix el món del sentit, a nivell literari, metafísic, ètic o polític. Si la seva escriptura modula a diferents formes literàries és, en tot cas, segons el nostre parer, per donar resposta a aquesta mateixa exigència.

Aquest serà, doncs, el nostre primer objectiu: mostrar que les diverses formes d'expressió de l'obra de Blanchot responen a una mateixa vocació intel·lectual. Ho farem tot seguit en el present capítol 2, per mitjà d'un estudi bio-bibliogràfic, que intentarà posar de relleu com es gestà aquesta exigència intel·lectual i com l'escriptor hi restà fidel modulant i fent evolucionar les seves formes literàries en funció de les circumstàncies personals, socials, històriques, polítiques i intel·lectuals. Aquesta empresa també intentarà aclarir de forma suficient el sentit que hom pot donar a la conversió que visqué l'escriptor cap als anys '40, com ell mateix ha reconegut, i si d'ella se'n segueix necessàriament un trencament o si podem establir encara, malgrat la divergència en els posicionaments polítics concrets, una certa continuïtat de l'escriptura de joventut amb la seva obra posterior.

Cal notar, però, que el nostre propòsit no serà en cap cas traçar un estudi biogràfic exhaustiu, com ja ha estat fet notablement per Christophe Bident³, sinó valer-nos de les fites crucials del seu itinerari vital i intel·lectual per mostrar el fil conductor de la seva escriptura, i per introduir-nos, alhora, al context en què foren escrites i publicades les seves obres més importants; amb la finalitat de poder aprofundir, més endavant, en les influències i les relacions que traça el seu pensament, dibuixarem les línies mestres de la conjuntura pròpia del seu temps i esbossarem el diàleg que mantingué, en cada moment, amb altres escriptors o filòsofs.

² Ho recull d'aquesta manera Éric Hoppenot a *Maurice Blanchot et la tradition juive*, París: Kimé 2015, 297. El propi Levinas parla en uns termes propers a aquests, referint-se sobretot a l'elevació i a l'altesa intel·lectual de Blanchot a François Poirié, *Emmanuel Levinas, essai et entretiens*, Arles : Actes Sud 1996 (Babel 213), 73-74. Prenem, no obstant, de l'expressió particular que recull Hoppenot aquest èmfasi de la primera part de la frase: «tot allò que ha escrit Maurice Blanchot», com una clau possible per a veure en tota l'obra de Blanchot una mateixa direcció, una mateixa finalitat intel·lectual.

³ Cf. Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible. Essai biographique*, Seyssel: Champ Vallon 1998.

Cal notar, també, que el fet que considerem que en tot el que ha escrit Blanchot hi ha una certa coherència profunda amb una mateixa vocació no vol pas dir ni que l'àmbit fonamental de la nostra tesi sigui la totalitat de la seva obra publicada ni que pretenguem llegir-la des de tots els seus aspectes i en totes les seves implicacions. Pel que fa al substrat primari de la reflexió posterior de la tesi, estarà cenyit específicament al corpus del que podríem anomenar els textos crítics de Blanchot, als quals associarem també els textos de caràcter fragmentari,⁴ que poden representar en certa manera una evolució literària d'aquesta forma més crítica i assagística de l'escriptor francès.⁵ Aquests textos són els que propicien d'una forma més directa i explícita la reflexió que endeguem amb un caràcter pròpiament filosòfic per a intentar defensar la tesi que hem exposat. No fixarem, doncs, la nostra atenció en la significació literària que pugui tenir l'obra de Blanchot, ni en la seva reflexió política pròpiament dita o en l'anàlisi de les seves opcions polítiques concretes –tot i que sí ens puguem referir tangencialment al relleu filosòfic d'algunes nocions genuïnament polítiques, com la de *comunitat*, en relació amb la qüestió de la relació amb l'*altre*, d'abast més aviat eticopolític- ni tampoc, de forma directa, en les implicacions de la seva obra en el context de la crítica literària contemporània. Per altra banda, establir aquest corpus no ens privarà tampoc de fer esment quan sigui oportú d'algun passatge de les obres literàries de l'escriptor, dels seus textos polítics o de la seva correspondència, expressions de la seva escriptura que tampoc no hem volgut menysprear ni relegar a un segon pla en el nostre estudi. Hem exclòs metodològicament aquesta part del corpus de Blanchot perquè no representarà el substrat substancial de la nostra reflexió, però l'accés a ell està més que justificat, quan calgui, des del moment en què s'hagi mostrat suficientment que tota l'obra de l'escriptor francès –també l'obra literària o política- respon, en el fons, a una mateixa vocació intel·lectual.⁶

En segon lloc, quan ens referim a l'*escriptura*, estem parlant del centre d'atenció, de l'*objecte* d'estudi primer –si el podem anomenar així- de tota l'obra de Blanchot.

⁴ Per «textos de caràcter fragmentari» ens referim específicament als escrits que responen a la forma literària «fragmentària» particular que hem esmentat fa uns instants.

⁵ Aquest corpus primari crític i assagístic estaria format, doncs, pels llibres i reculls d'articles següents *Faux pas* (1943, ren. 1971), *La part du feu* (1949), *Lautréamont et Sade* (1949), *L'espace littéraire* (1955), *Le livre à venir* (1959), *L'entretien infini* (1969), *L'amitié* (1971), *De Kafka à Kafka* (1981), *La communauté invouable* (1983), *Henri Michaux ou le refus de l'enfermement* (1999), *Une voix venue d'ailleurs* (2002) i els reculls pòstums *Chroniques littéraires du Journal des débats. Avril 1941 - août 1944* (2007) i *La condition critique. Articles 1945-1998* (2010), als quals afegim els dos llibres pròpiament fragmentaris *Le pas au-delà* (1973) i *L'écriture du désastre* (1980).

⁶ En la secció bio-bibliogràfica mirarem també de donar raó del sentit de les possibles referències ulteriors a altres parts del corpus de les obres de Blanchot –tant novel·les i relats com escrits polítics i, especialment, algunes mostres de la seva correspondència.

L'origen de la reflexió blanchotiana està marcada per l'experiència fonamental de l'escriptura –tot seguit explicitarem com abordarem la qüestió de l'*experiència*-, pel descobriment de les lleis pròpies d'un llenguatge literari que porten aquell qui escriu molt més enllà de la dimensió merament lingüística, significativa o instrumental del llenguatge, i l'obren a una dimensió més originària que posa en qüestió els fonaments i els límits del món de sentit fundat pel llenguatge lògic i significatiu. Més ençà de la dimensió purament lingüística, Blanchot descobrirà en el llenguatge la vocació de comunicar l'incomunicable, d'indicar l'impossible, de remetre a un espai original i anterior a la seva dimensió instrumental. L'escriptura és el llenguatge comprès en tota la seva profunditat, i esdevé l'*a priori* de tota literatura, de tot discurs de coneixement i de tot llenguatge possible. En un aprofundiment del gir lingüístic del segle XX, Blanchot, de la mà d'alguns contemporanis seus, pretén mostrar com el pensament, per assolir la seva autèntica naturalesa, s'ha de retornar vers el llenguatge, i com aquest en la seva expressió més radical es mostra en l'experiència de l'escriptura, les implicacions de la qual repercutiran no només sobre la reflexió lingüística i poeticoliterària, sinó també, evidentment, sobre el terreny metafísic i eticopolític. Així, el punt de partida de tota la reflexió de Blanchot serà l'experiència de l'escriptura, tal com la cospa en la seva tasca crítica en els escriptors i les obres que comenta, i també en la pròpia experiència d'escriptor –tant en la mateixa tasca crítica, com en la seva escriptura més genuïnament literària (novel·les i relats), fragmentària, o política. La qüestió de l'escriptura, i la literatura – que n'és l'expressió més autèntica i radical-, serà, doncs, l'eix de tota la reflexió de Blanchot. Pensar en profunditat serà pensar com la literatura és possible, quines són les seves condicions de possibilitat i les seves lleis pròpies, i què implica per al pensament el fet que quelcom com la literatura existeixi.

Per altra banda, en la formulació sintètica ens referim al fet que l'obra de Blanchot *mostra* quelcom de l'escriptura, i ho vol mostrar *tal com apareix en l'experiència genuïna de l'espai literari*. Remetem aquí a la qüestió del *mètode* de Maurice Blanchot. Nosaltres prendrem partit considerant l'aportació decisiva que en l'obra de l'escriptor hagi pogut tenir una interpretació i superació particular del mètode fenomenològic. És a dir, creiem que l'obra de Blanchot pot ser també llegida com una evolució molt singular, aplicada al fenomen literari, del mètode filosòfic iniciat per Husserl, heretat també *sui generis* per Heidegger, i més tard rellegit d'una forma ben particular tant per Emmanuel Levinas com per Jacques Derrida. L'obra dels dos primers filòsofs suscità l'interès de Blanchot des dels seus anys d'estudiant a Estrasburg, com veurem en l'apartat bio-bibliogràfic. La llegí,

l'estudià i, fins i tot, en alguns casos la traduï.⁷ Fou el mateix Levinas qui a Estrasburg l'introduí al pensament d'aquests autors, qui reconeix l'interès que ben aviat Blanchot mostrà pels assumptes fenomenològics, i com en ell les qüestions més abstractes plantejaven excursos inesperats i prenien nous destins.⁸ En el cas del mateix Levinas, i també, més tard, de Derrida, Blanchot hi compartí una íntima amistat i una reflexió profunda.

Fins a quin punt Blanchot comparteix la perspectiva fenomenològica? És aquest un altre dels punts que intentarem escatir. Abordar aquesta qüestió ens permet, d'una banda, reforçar el caràcter pròpiament filosòfic que volem donar a la nostra reflexió posterior i, de l'altra, proposar una lectura de l'obra de Blanchot diferent de les que s'han fet fins ara en llengua catalana o castellana –veurem també, per aquest motiu, quin és l'estat de la recepció de l'obra de Blanchot i quines han estat les tendències interpretatives principals dels estudis i la recepció de l'escriptor, centrant-nos sobretot en les lectures que se n'han fet a Espanya i Hispanoamèrica fins al dia d'avui. Posar en relleu el valor d'aquesta particular perspectiva fenomenològica a l'hora d'abordar l'obra de Blanchot ens permet endinsar-nos en un terreny que, per les mostres que en tenim, promet ser fecund però que encara ha estat poc aprofundit en el context dels estudis blanchotians –i especialment poc considerat en la recepció que se n'ha fet al nostre país. Considerar la possibilitat i els límits d'aquesta perspectiva serà, per tant, implícitament, un altre dels nostres objectius. Per assolir tal propòsit –que després ens permetrà endinsar-nos d'una manera determinada en els temes centrals del nostre treball- prendrem en consideració els estudis pioners en aquest àmbit.⁹ És per això que intentarem considerar, a partir de Blanchot, l'escriptura *tal com apareix en l'experiència genuïna de l'espai literari*, a fi de mostrar amb aquest to fenomenològic quin és el mode propi de manifestar-se del fet

⁷ En els seus arxius custodiats actualment a la Houghton Library de la Universitat de Harvard, s'hi conserven, per exemple, preses de notes i traduccions pròpies d'obres de Martin Heidegger. Cf. <https://blogs.harvard.edu/houghtonmodern/2015/10/01/maurice-blanchot-papers-acquired-by-harvard/> [Data de consulta: 19/1/2017].

⁸ Cf. François Poiré, *Emmanuel Levinas, essai et entretiens*, Arles: Actes Sud 1996 (Babel 213), 72-74.

⁹ Han estat pocs i controvertits els estudis que explícitament han posat en relleu una certa perspectiva fenomenològica de l'obra de Maurice Blanchot. El primer fou el llibre de Marlène Zarader, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Lagrasse: Verdier 2001, al qual seguí el de Jérôme de Gramont, *Blanchot et la phénoménologie. L'effacement, l'événement*, Mayenne: Corlevour 2011, que recull una sèrie de conferències pronunciades per l'autor primer a Beyrouth el 2002 i que foren repeses i refetes a Bogotà el 2010. A aquests dos treballs s'hi ha afegit més recentment el d'Etienne Pinat, *Les deux morts de Maurice Blanchot. Une phénoménologie*, Bucarest: Zeta Books 2014. Prendrem també en consideració l'article d'Arthur Cools, «Intentionnalité et singularité. Maurice Blanchot et la phénoménologie», a Éric Hoppenot i Alain Milon (dir.), *Maurice Blanchot et la philosophie : Suivi de trois articles de Maurice Blanchot*, Nanterre: Presses universitaires de Paris Nanterre 2010. Disponible en línia: <http://books.openedition.org/pupo/1112> [Data de consulta: 19/1/2017].

literari, com en tenim experiència, com en podem parlar i quines implicacions té aquest fenomen per a la filosofia i el pensament.

Com hem dit, aquesta lectura pot ser fecunda, i és certament raonable, però no per aquest motiu deixa de ser menys problemàtica i controvertida, perquè ni és indiscutible ni gaudeix d'una acceptació consensuada entre els diversos especialistes, els quals han adoptat perspectives molt diverses respecte de l'obra blanchotiana. És per això que intentarem legitimar aquesta proposta a partir dels propis textos de Blanchot i adoptar-la com a pròpia en el nostre estudi. No obstant, ho farem d'una forma ponderada i sense cap pretensió d'absolutitzar-la ni de restar importància a altres influències filosòfiques i literàries que també han estat decisives per a Blanchot. No hem d'oblidar tampoc que el mateix escriptor mai no es va considerar pròpiament filòsof, ni es va adscriure explícitament a cap escola o corrent de pensament.

Pel que fa a aquesta qüestió, haurem de mostrar, en darrer terme, com la seva idiosincràtica lleialtat a aquesta perspectiva fenomenològica porta l'escriptor francès a una superació del mètode i a un replantejament dels seus pilars: les nocions mateixes d'*experiència*, de *consciència* (de *jo*, d'*autor*), d'*objecte* (d'*obra*). Tant és així que, segons el nostre parer, Blanchot veu en la literatura, fent servir la terminologia husserliana, una inversió de la *intencionalitat* i del procés subjectiu de *constitució* de l'objecte (de l'obra). És en una radicalització de l'*epoché*, realitzada en l'*angoixa* –com ja intuï Heidegger a partir de Kierkegaard- de l'escriptor, que es descobrirà el fenomen particular de l'escriptura, que només mostra de forma paradoxal allò que absentant-se no es deixa sotmetre a la mirada i que precedeix tota experiència empírica.

Tenint en compte aquesta revocació dels pols –que podríem considerar posicions metafísiques- de l'experiència literària, considerarem tot seguit amb deteniment la comprensió de l'*experiència* on aquesta 'poètica' rau, i que posa entre parèntesis els límits de l'experiència possible. Tractarem, doncs, en el capítol 4, de l'*experiència-límit* o *experiència (de l') impossible* en Blanchot, atenent als seus precedents i influències filosòfiques més directes com el pensament de l'*experiència interior* de Georges Bataille o la lectura kojèviana de Hegel, però també a les seves possibles connexions amb algunes reflexions de la fenomenologia contemporània. El mite d'Orfeu, com a imatge de la mirada del poeta, ens serà un excurs que servirà de recapitulació dels lligams entre l'experiència de l'escriptura –i l'experiència de l'artista, en sentit més general-, l'experiència de l'impossible, i les possibles relacions d'ambdues qüestions amb algunes tendències de la fenomenologia contemporània.

En quart lloc, en el capítol 5, ens volem centrar en les nocions de *testimoniatge* i *defora*. El *defora* l'intentarem copsar com una formulació radical i personal de la qüestió epocal de la *diferència*. Però abans d'abordar aquesta darrera qüestió, calia plantejar el tema del *testimoniatge*, com remarcàvem en la formulació sintètica que hem proposat: l'escriptura *testimonia una diferència*. El terme, evidentment, no ha estat escollit a l'atzar. Aquest mot, en la seva condició polisèmica, té també un fonament en l'obra mateixa de Blanchot. D'una banda, aquesta qüestió se situa en el context de la Segona Guerra Mundial: en primer lloc, en la significació dels relats testimonials de l'Holocaust –el més proper en el cas de l'escriptor francès, el del seu amic Robert Antelme, *L'Espèce humaine* (1947)¹⁰-, però, en segon lloc, té també una significació particular en l'experiència autobiogràfica de l'autor durant la guerra, que relatà cinquanta anys més tard en *L'instant de ma mort* (1994), obra que ha donat lloc a una intensa reflexió entorn del *testimoni* en Jacques Derrida¹¹. Per altra banda, creiem que aquesta noció, en un sentit més ampli, i també amb un cert fonament en l'obra de Blanchot, realitza la comunicació d'aquella experiència-límit que s'esdevé en l'accés a l'espai literari i a la que ens acabem de referir. La suposada fidelitat de Blanchot al mode propi de manifestar-se de l'espai literari el porta a superar l'accés descriptiu a un objecte experimentat i, en la forma paradoxal de mostrar-se del fet literari, el llenguatge descriptiu i apofàntic és substituït per la condició profundament testimonial del propi llenguatge literari, que paradoxalment accedeix a comunicar l'experiència-límit, l'experiència d'allò que està més ençà de l'experimentació empírica i se n'absenta.

La qüestió del testimoniatge enllaça, per tant, el problema de la particular fidelitat de Blanchot a la perspectiva fenomenològica amb la seva realització i superació paradoxal en l'obertura d'un *defora* que només es mostra en una experiència que excedeix els límits de la mirada fenomenològica tradicional. A més a més, aquesta qüestió del testimoniatge expressarà de forma molt adequada la vocació mateixa de l'escriptor francès, i dibuixarà bé el fil conductor de tota la seva obra que no ha deixat d'expressar-se tampoc en el seu propi testimoni vital, com veurem també en l'apartat bio-bibliogràfic. Allò que es mostra en l'experiència de l'escriptura, es mostra paradoxalment, de tal forma que, no podent ser descrit, ha de ser testimoniad. I hom testimonia en darrer terme amb la mort – amb l'esborrament i la mort viscuts en el propi camí vital: el testimoni és el màrtir (μάρτυρος). El testimoniatge expressa, doncs, tant la coherència de les diverses formes

¹⁰ Robert Antelme, *L'espèce humaine* (éd. revue et corrigée), París: Gallimard 1957 (TEL, 26).

¹¹ Jacques Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot*, París: Galilée 1998.

d'expressió de l'obra blanchotiana com a resposta a una mateixa vocació original, viscuda també existencialment en el propi itinerari vital, com la nova forma paradoxal que pren el llenguatge –que està compel·lit a sacrificar-se ell mateix intentant dir allò que no es deixa dir, allò que apareix en absència de tota significació i referencialitat- per accedir a aquells fenòmens que el mateix espai literari ha obert i que excedeixen el marc que la perspectiva fenomenològica husserliana havia establert. Per tal d'aprofundir en el testimoniatge i d'establir possibles connexions en relació a aquest punt amb la reflexió fenomenològica mirarem d'entendre el tema del testimoniatge en tant que *sacrifici*, i el sacrifici com a *abandó*, cosa que ens permetrà establir lligams entre el pensament de l'escriptura testimonial i una fenomenologia de la *donació* –com l'han pensat, per exemple, en sentits diferents Jean-Luc Marion o Jacques Derrida.

Allò que l'obra de Blanchot testimonia, finalment, és, segons el nostre parer, el terme de la seva reflexió i l'objecte fonamental del nostre estudi: l'obertura d'un *defora* que efectua una *diferència*, les implicacions de la qual es podrien considerar en tres nivells: lingüístic, metafísic i eticopolític. Adoptarem metodològicament aquesta sistematització que en cap cas mai no ha estat explicitada pel mateix autor. Aquesta estructura ens permet abordar de forma ordenada la problemàtica filosòfica latent en les reflexions fonamentals de Blanchot, que, en ell, es troben necessàriament disperses i fragmentades. Amb això no pretenem en absolut aportar a la reflexió de Blanchot un ordre sistemàtic del qual aquesta estaria mancada, sinó simplement respondre a les exigències d'ordre i rigor que imposa un treball acadèmic.

És evident que en Blanchot la forma no és quelcom sense importància. No podríem pretendre extreure sistemàticament dels seus textos unes veritats que suposadament ell hauria exposat de forma més poètica i menys rigorosa. Això seria completament absurd; més encara tractant-se d'un escriptor l'obra del qual proposa precisament superar la dimensió merament lògica i significativa del llenguatge mostrant que l'autèntic *a priori* lingüístic i gnoseològic és l'escriptura. Que les exigències d'ordre, linealitat i rigor de la nostra argumentació puguin trair o traeixin inevitablement –per la seva pròpia idiosincràsia- el caràcter fragmentari del pensament de Maurice Blanchot és una dificultat amb la qual haurem d'intentar conviure –o superar-la potser només paradoxalment- en els límits formals del nostre treball. De la mateixa manera, en un treball sistemàtic existeix també el risc tractar les qüestions de forma atemporal, fent abstracció de l'evolució intrínseca del pensament de Blanchot. Per intentar minorar aquest risc, quan la problemàtica exposada ho requereixi, atendrem, en el pla més descriptiu, a

l'evolució d'algunes nocions o reflexions al llarg de l'obra de l'escriptor, tot cercant alhora, si s'escau, en el pla més analític, la seva relació de continuïtat, coherència o aprofundiment.

El cas és, doncs, que metodològicament distingirem tres àmbits interconnectats en què aital *diferència* s'efectua. En primer lloc, a nivell lingüístic, intentarem copsar com l'espai literari esquerda la dimensió referencial del llenguatge per trobar els fonaments de la seva naturalesa en l'experiència de l'escriptura, que mena més enllà dels límits de la significació i depassa la funció merament instrumental del llenguatge. El llenguatge no serà simplement una expressió dels objectes d'experiència, ni una mera expressió d'idees, sinó que serà en darrer terme *escriptura*, tal com mostra l'experiència de l'espai literari, i precedeix, fins i tot, a la mateixa percepció, essent-ne en certa manera condició de possibilitat. Així, doncs, la diferència s'accentua en primer lloc entre el significant i el seu referent, fent diferir profundament l'horitzó de sentit, perquè tot llenguatge té la seva arrel més profunda en l'experiència de l'escriptura. Caldrà veure com Blanchot ha intentat mostrar això en els seus textos, tant en l'accés a obres literàries com en les referències a alguns teòrics de llenguatge. Caldrà també aquí tenir present l'aprofundiment i les influències mútues que aquesta reflexió ha pogut establir amb la noció de «*différance*» del seu amic Jacques Derrida.

En un segon moment, intentarem mostrar les implicacions metafísiques d'aquesta concepció de l'escriptura, que portarà a Blanchot a accedir a una concepció de l'experiència *diferida*, que no donant-se mai en present, sempre com a oblit o com a espera (*attente*), sempre *à venir*, revoca la metafísica de la presència destituint-ne l'ordre i els fonaments. Aquesta qüestió ens situa al bell mig del debat filosòfic contemporani i ens pot permetre fer dialogar Blanchot amb alguns dels pensadors més significatius del nostre temps, que, també des de la perspectiva fenomenològica, podrien compartir amb ell algunes de les qüestions cabdals per abordar l'experiència d'allò que s'esdevé. Si en la consideració 'lingüística' de la diferència que acabem de proposar volíem establir un diàleg amb Derrida, aquí, el diàleg es podrà entaular amb Heidegger, i el seu pensament de la *diferència ontològica*. En aquest cas volem proposar com a contrapunt a la *diferència* heideggeriana, el pensament blanchotià del *neutre*.

Finalment, en un tercer moment, abordarem com es realitza aquesta diferència en el nivell eticopolític, que es mostra probablement com el punt més alt i eminent d'aquesta diferència, que absorbeix la reflexió de Maurice Blanchot en la seva maduresa i que realitza una exigència que estava en germen des dels inicis: testimoniar la diferència de

l'altre, fent-lo irreductible a tot sistema totalitari, amb tot el que això implica per al pensament polític. Pensar la diferència de *l'altre* portarà Blanchot a pensar també altrament l'amistat i la comunitat. Tractarem aquestes qüestions sense endinsar-nos en consideracions de praxis política pròpiament dita, sinó que entrarem tangencialment en els plantejaments fonamentals d'aquests temes en tant que estan estretament relacionats amb l'expressió d'aquesta *diferència* en el nivell de l'accés a *l'altre*, les implicacions de la qual remetent a un camp de reflexió *eticopolítica*. És en aquest nivell on Blanchot, tot distanciant-se definitivament de Heidegger, s'apropa més, a pesar de les divergències, al pensament fenomenològic del seu amic Emmanuel Levinas, amb qui dialogarà de forma incessant.

Si el nostre projecte era aquí copsar aquestes tres dimensions com a perspectives complementàries de la qüestió epocal de la *diferència*, intentarem estudiar tot seguit si el tema del *defora* en les relacions que esbossa amb les relectures blanchotianes de la tradició jueva, representa, en aquest context, una expressió radical o una tendència límit del pensament de la *diferència*. La qüestió serà doncs, finalment, valorar també quina influència ha tingut el judaisme en la conformació de l'obra de Blanchot. És per això que plantejarem el problema del sentit de les referències a la tradició jueva en l'obra de Blanchot en relació amb l'expressió del *defora* que havia obert l'espai literari. Aquest és l'últim dels objectius específics del nostre estudi, l'últim graó per atènyer el nostre fi, al qual només haurem pogut pujar després d'haver accedit al *defora* que marca l'originalitat i la potència intel·lectual del pensament de Maurice Blanchot. Només havent accedit abans a les qüestions de l'origen (l'experiència de l'escriptura), el "mètode" (les afinitats amb la perspectiva fenomenològica), el terme (el testimoni del *defora*) i les implicacions filosòfiques (l'efectuació radical de la *diferència* en el nivell lingüístic, metafísic i eticopolític) de la reflexió de Blanchot, podrem plantejar convenientment si aquest *defora* que la seva obra convoca, valent-se sovint d'imatges del llegat jueu, estava ja inscrit en aquesta tradició o bé suposa una novetat en el pensament que trenca amb la reflexió anterior.

La qüestió central que voldrem plantejar és, doncs, quin és el sentit de la presència insistent de traces de la tradició jueva en l'obra de Maurice Blanchot, i especialment de l'intertext bíblic reescrit tant freqüentment en els seus textos. És a dir, si en l'escriptura de Blanchot, que es reconeix reescriptura i retorn d'un flux incessant i sense origen que difereix del present entre l'oblit d'un passat perdut i l'espera (*attente*) d'un futur sempre per venir, el descobriment d'aquesta diferència radical que l'escriptura efectua es dona

també com a reescriptura de les traces teològiques inscrites en l'origen sense origen del flux que ha transmès la tradició judeocristiana.

Si l'escriptura –que no deixa de mostrar-se com un flux interminable sense origen que es reescriu de forma incessant- manifesta l'obertura d'un *defora*, ¿és perquè aquest hi estava ja inscrit d'alguna manera? És a dir, ¿és en el procés de reescriptura i de comentari de les obres de la tradició que Blanchot percep ja aquesta obertura i aquesta diferència? Hi juga algun paper determinant l'Esclusura bíblica? I, en aquest cas, allò decisiu és la seva tradició particular o bé la seva mateixa condició d'*esclusura*? És a dir, les traces de l'Esclusura bíblica en l'obra de Blanchot segueixen sent operatives obrint paradoxalment un nou horitzó al pensament després *de la mort de Déu?*, juga la tradició judeocristiana un paper determinant en la conformació de la reflexió de Blanchot? O bé, és en tant que *literatura* que l'Esclusura bíblica, com qualsevol altra *esclusura* mostra el *defora* que s'obre en l'espai literari, i per tant les ressonàncies judeo-cristianes són inevitables encara que no decisives?

Nosaltres no volem fer aquí un treball de recull i d'exegesi de les traces judeocristianes en l'obra de l'escriptor francès.¹² Ni volem fer exactament tampoc una valoració de la influència que la formació catòlica hagi pogut tenir en l'esclusura de la seva obra de maduresa, com alguns també han intentat assenyalar.¹³ El que voldríem intentar mostrar és quin paper ha jugat aquesta tradició teologicoliterària jueva –ens concentrarem en la jueva, més que en la cristiana, per la seva major presència patent en l'obra de Blanchot- en la conformació d'un nou horitzó de pensament que posa en qüestió la concepció lingüística lògica i la metafísica occidental per a obrir un *defora* impossible on es preserva la diferència irreductible de l'*altre*.

L'estructura del nostre treball respondrà, doncs, com ja hem avançat en la introducció, al propòsit d'atènyer progressivament aquests objectius. Després d'aquestes consideracions metodològiques, endegarem la nostra empresa amb una secció bibliogràfica, que presenti els nuclis fonamentals de la vida i l'obra de l'escriptor francès tot mostrant-ne la coherència i la resposta a una mateixa exigència intel·lectual que modula a formes i gèneres diversos d'esclusura per restar fidel a la seva vocació primera.

¹² En el cas de la tradició jueva, aquest estudi ha estat fet magistralment per Éric Hoppenot, *Maurice Blanchot et la tradition juive*, París: Kimé 2015. Un primer intent d'exposició sintètica i interpretació de les relacions entre Blanchot i el judaisme el vam fer nosaltres a Joan Cabó Rodríguez, «Maurice Blanchot y el judaísmo», *Comprendre* 17/2 (2015): 43-64.

¹³ Cf. per exemple, Michel Lisse i Idoia Quintana, «Maurice Blanchot: de «constitution catholique» ? À partir des lectures de Jean-Luc Nancy» a Éric Hoppenot i Dominique Rabaté (dir.), *Maurice Blanchot*, París: L'Herne 2014 (Les Cahiers de l'Herne, 107); 336-342.

Abans de cloure el capítol 2, exposarem també amb més precisió l'estat de la recepció i dels estudis sobre Maurice Blanchot. Ens centrarem després, en el capítol 3, en la qüestió de l'*escriptura*, mostrant com Blanchot l'aborda en una certa afinitat amb la perspectiva fenomenològica. El capítol 4 girarà entorn de la suspensió blanchotiana de les condicions de l'experiència *possible*, i de l'accés paradoxal a l'*experiència impossible*. En el capítol 5, finalment, ens proposarem tractar la qüestió del *testimoniatge* i referir-la després al testimoniatge de la *diferència*, que, considerada en els tres nivells interrelacionats en què s'expressa –lingüístic, metafísic i eticopolític– pot traçar el vincle entre *escriptura* i *defora*, per obrir-se al que tal volta constitueix una quarta dimensió: el *defora* i les seves possibles ressonàncies teològiques. Per cloure el nostre estudi, doncs, ens centrarem en la qüestió mateixa del *defora*, i en les ressonàncies teològiques de la tradició jueva que puguin intervenir en la seva formulació, per intentar abordar la problemàtica darrera que hem plantejat i poder, així, esbossar una resposta prou sòlida a la tesi que fonamenta la recerca del nostre treball. Només després d'aquest recorregut, podrem abordar les Conclusions –escrites en francès, tal com ho estava la Introducció, per adequar-nos als requisits exigits per a l'obtenció de la menció internacional al títol de doctor. En la Bibliografia final presentem de forma estructurada la relació de les referències bibliogràfiques citades; hem considerat oportú incloure-hi també les referències de les traduccions catalanes i castellanes publicades fins avui de les obres de Blanchot, malgrat que nosaltres ens hi haguem referit sempre en les seves versions originals.

2.2. ESTUDI BIOBIBLIOGRÀFIC

Emprendrem ara un estudi biobibliogràfic¹⁴ que té per objectiu recolzar la hipòtesi de què partim en considerar el conjunt de les obres de Maurice Blanchot com a resposta a una mateixa vocació originària, resposta que s'expressa de forma polifacètica perquè modula en funció de les seves circumstàncies vitals i de la conjuntura social, política, històrica i intel·lectual pròpia del seu temps. Prenem en consideració, doncs, aquella fórmula que ja hem esmentat: «Tout ce qu'a écrit Maurice Blanchot témoigne de la Hauteur»¹⁵. Podem considerar aquesta *alçada* [*Hauteur*], com l'*altesa* intel·lectual d'un

¹⁴ Una part essencial d'aquest estudi bio-bibliogràfic ha estat publicada en Joan Cabó Rodríguez, *Maurice Blanchot, testimoni de l'impossible. Una introducció*, Barcelona: Claret 2017 (Quaderns de la Fundació Joan Maragall, 116), 11-24.

¹⁵ Ho recull d'aquesta manera Éric Hoppenot a *Maurice Blanchot et la tradition juive*, París: Kimé 2015, 297. Cf. supra.

pensament que resta sempre obert a l'*alçària* d'un *defora*. Aquest *defora* que s'expressarà a diferents nivells, com hem suggerit des del principi, i en darrer terme conduirà Blanchot –proper a Levinas i amarat de la tradició jueva- a l'exigència ètica de preservar intacta –*inessencial, impossible* en termes d'experiència- l'*alçària* de l'*altre*.

A totes aquestes qüestions –la dimensió filosoficoliterària del testimoniatge, els diferents nivells a què modula el pensament del *defora* o les particularitats del seu accés a l'*altre* [l'*autre*], què es pot entendre per aquest *altre*, o el relleu de la tradició judeocristiana en la seva escriptura- ens hi referirem llargament més endavant. El que ara volem mostrar succintament és més aviat la dimensió personal d'aquest testimoniatge: com, en les vicissituds del seu particular itinerari vital, es va forjant una obra polifacètica que mostra l'altesa intel·lectual de l'escriptor que l'ha concebuda, perquè respon a una vocació del tot interior –com dirà el seu amic Levinas- i com resta sotmès voluntàriament a la paradoxal dimensió testimonial –*martirial*- que descobrirà en la pròpia experiència de l'escriptura: l'obliteració de la mateixa condició d'autoria que la naturalesa singular de l'espai literari efectua. Ho podem copsar en la discreció única de Blanchot, que subratlla Derrida¹⁶, i en la seva dedicació pràcticament exclusiva a aquestes exigències de l'escriptura que van modulant al llarg dels anys.

Aquest apartat biobibliogràfic està justificat, d'entrada, com una mera presentació necessària de l'itinerari vital i intel·lectual de l'escriptor francès, per l'absència d'altres treballs d'índole similar en llengua catalana. L'estudi biobibliogràfic ens serà valuós, d'altra banda, per a comprendre mínimament el context personal, intel·lectual i històric de l'aparició de les obres principals de l'autor i per copsar-ne l'evolució, per tal d'evitar la temptació, injustificada més que mai en el cas de Blanchot, de comprendre el seu corpus bibliogràfic com un sistema estàtic, i poder valorar, al contrari, els canvis de matís d'una reflexió en evolució constant i marcada per la situació epocal pròpia del pensament, per les seves amistats, per la marca profunda que deixaren la Segona Guerra Mundial i l'Holocaust en l'imaginari col·lectiu d'occident, i per la força d'unes conviccions polítiques latents que modulen en ell com en un mirall de la història convulsa del segle XX, des del conservadorisme de dretes als anys trenta fins a una particular concepció del comunisme nascuda del maig del '68. Així mateix, mirarem d'aclarir de forma suficient el sentit que hom pot donar a la conversió que visqué l'escriptor cap als anys '40, i si

¹⁶ Cf. Jacques Derrida, « Un témoin de toujours », *Libération*, 25/02/03. Publicat també a *Lignes* 2003/2 (nº 11), 265-273. Disponible en línia a: <http://cairn.info/revue-lignes1-2003-2-page265.htm>.

podem establir encara, malgrat aquest canvi d'orientació extern, una certa continuïtat entre l'escriptura de joventut i la seva obra posterior.

Des del principi, podrem subratllar també el lligam de l'escriptor amb la filosofia i amb la problemàtica fenomenològica, cosa que recolza la nostra interpretació que, com hem dit, considerarà especialment tant la influència que aquesta perspectiva hagi pogut tenir en la conformació de la seva obra com la fecunditat d'una interpretació filosòfica del seu pensament que posi en relleu aquest enfocament. Podrem subratllar, alhora, els lligams particulars de l'escriptor amb la tradició judeocristiana, la seva gran relació amb pensadors jueus, o la seva «constitució catòlica» -com ha suggerit Nancy- patent en les conviccions de joventut i de la qual en resten potser encara empremtes en la maduresa.

2.2.1. *Itinerari vital i intel·lectual*

Maurice Blanchot, digué Jacques Derrida en l'al·locució que pronuncià en motiu de la seva mort, fou un home d'

[...] une discrétion unique en ce temps, et qui l'a toujours tenu loin, aussi loin que possible, et délibérément, par principe éthique et politique, de toutes les rumeurs et de toutes les images, de toutes les tentations et de tous les appétits de la culture, de tout ce qui presse et précipite vers l'immédiateté des médias, de la presse, de la photographie et des écrans.¹⁷

Així ho expressa també la concisa i sorprenent presentació biogràfica que l'editor Gallimard inclogué en molts del seus llibres: «Maurice Blanchot, romancier et critique, est né en 1907. Sa vie a été entièrement vouée à la littérature et au silence qui lui est propre.»¹⁸ Aquest silenci, aquesta reserva i aquesta dedicació íntegra a l'escriptura marcarien íntimament el seu itinerari vital.

Maurice Blanchot nasqué a Quain, un petit poble de Devrouze, al cantó de Saint-Germain-du-Bois (Saône-et-Loire), el diumenge 22 de setembre de 1907, en el si d'una família catòlica benestant, essent el petit de quatre germans. El pare vetllà perquè tots ells rebessin una sòlida educació clàssica. El 1922, amb quinze anys, Maurice Blanchot obtingué el batxillerat amb la intenció de marxar a estudiar el curs següent a la Universitat d'Estrasburg. Però aquell mateix any patí una intervenció quirúrgica al duodè i un error mèdic li deixà seqüeles per a tota la vida; la seva salut seria fràgil fins a la seva mort.

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ Cf. per exemple: Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, Paris: Gallimard 1959 (Folio essais 48), 5.

Hagué d'esperar quasi un any per recobrar-se de tal manera que no fou fins el 1923 que marxà a Estrasburg.

A la Universitat d'Estrasburg, cap al 1925, Blanchot conegué Emmanuel Levinas, amb qui establí una sòlida amistat per a la resta de la seva vida. Progressivament, Blanchot introduiria Levinas en la literatura francesa de Proust i Valéry, i Levinas iniciaria Blanchot en la literatura russa de Dostoievski i en la filosofia alemanya, en particular la fenomenologia de Husserl i Heidegger.¹⁹ Deixem la paraula al propi Levinas, que, ja a la seva vellesa, donava un magnífic testimoni d'aquell encontre, de la profunda relació que sempre mantingueren i de l'itinerari intel·lectual del seu amic:

Nous étions ensemble pendant presque tout mon séjour à Strasbourg ; peut-être est-il venu deux ou trois ans après moi ? je ne peux pas le décrire. J'ai eu d'emblée l'impression d'une extrême intelligence, d'une pensée se donnant comme une aristocratie, très éloigné politiquement de moi à cette époque-là, il était monarchiste, mais nous eûmes très vite accès l'un à l'autre.

Il me mentionne parfois dans ses livres et m'élève beaucoup dans tous les sens du terme. Je veux dire que je me trouve très élevé quand dans ses interventions il se rapproche de moi. Sur beaucoup de points nous pensons en accord. Il a traversé une évolution toute intérieure où il n'y eut jamais la moindre concession, même à l'égard de soi. Impression d'un homme sans opportunisme. Il a vécu d'une manière extrêmement aigüe et douloureuse l'Occupation ; il a notamment sauvé ma femme pendant la guerre où je me trouvais en captivité, et il a vécu d'une manière extraordinaire aussi Mai 68 ! Il choisissait toujours le chemin le plus inattendu et le plus noble, le plus dur. Cette élévation morale, cette aristocratie foncière de la pensée est ce qui compte le plus et élève.

[...] [*Les converses entre els dos estudiants*] C'étaient des choses de philosophie, c'étaient des choses littéraires. Très tôt, il m'a fait connaître Proust et Valéry ; on n'a pas, si j'ai bonne mémoire, beaucoup parlé de surréalisme. Nos conversations tenaient aussi à l'intérêt qu'il a eu très tôt pour ces choses phénoménologiques dont je me suis occupé. Dans des notions très abstraites se montraient avec lui des échappées inattendues et les choses prenaient chez lui de nouveaux destins. De santé toujours délicate, on se demandait toujours autour de lui comment avec ses cachets il s'en sort et il s'en tire.

Il fut pour moi comme l'expression même de l'excellence française ; pas tant à cause des idées qu'à cause d'une certaine possibilité de dire les choses, très difficile à imiter, et apparaissant comme une force très haute. Oui, c'est toujours en termes de hauteur que je parle de lui.²⁰

Amb el seu posat aristocràtic, el seu rigor intel·lectual i el seu desig d'un profund renaixement cultural i espiritual de França, Maurice Blanchot s'establí a París el 1929, i

¹⁹ Cf. Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible, essai biographique*, Seyssel: Champ Vallon 1998, pp. 38-39.

²⁰ Testimoni de Levinas en l'entrevista amb François Poiré, a François, Poiré, *Emmanuel Levinas, essai et entretiens*, 72-74. Citat també en part per Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, 38-39.

l'any següent defensà a la Sorbona un treball sobre els escèptics per a obtenir un diploma d'estudis superiors. Realitzà també, sense acabar-los, estudis de medicina, especialitzant-se en neurologia i psiquiatria.²¹ No obstant això, en aquesta època Blanchot es dedicà sobretot i de forma entusiasta al periodisme.

De 1931 a 1937 l'escriptor freqüentà els cercles intel·lectuals que hom ha anomenat «anticonformistes dels anys 30». Sota aquest paraigües hi trobem diversos moviments de la dreta rural, catòlica i nacionalista, influenciats pel tradicionalisme de Charles Maurras²², dissidents en major o menor mesura d'*Action Française*, o bé partidaris del grup *Ordre Nouveau*, o dels personalistes d'*Esprit*. Amb les seves diferències, tots ells desitjaven una revolució espiritual i cultural que fes possible la restauració de França, davant la greu crisi dels sistemes democràtics després de la Primera Guerra Mundial. Blanchot col·laborà molt intensament amb diversos diaris i revistes d'aquest entorn –entre els quals *Combat*, *L'Insurgé*, *Le Rempart* o *Le Journal des Débats*–, ocupant-hi diversos càrrecs i redactant nombrosos articles polítics i de crítica literària.²³

Blanchot apostà decididament per la revolució espiritual per la que optaven aquests cercles intel·lectuals, i escrigué dures crítiques al conformisme de la República Francesa, al sistema capitalista, al comunisme i també al nazisme i a Hitler, mostrant una gran lucidesa en moltes de les seves reflexions. D'aquests anys, però, daten també els articles en què alguns estudiosos s'emparen per emetre una acusació d'antisemitisme

²¹ En aquest context hauria pogut trobar-se amb Jacques Lacan, encara que no en tenim certesa. (Cf. Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, 49, i Éric Hoppenot et Dominique Rabaté, *Maurice Blanchot* (Les cahiers de l'Herne, n. 107), Paris: L'Herne 2014, 390.

²² Un estudi més detallat de la influència que tingué sobre Blanchot una certa interpretació de les idees de Charles Maurras el trobem a l'article de David Uhrig, *Blanchot et le prestige maurrassien*, a Éric Hoppenot et Dominique Rabaté (eds.), *Maurice Blanchot* (Les Cahiers de L'Herne, n. 107), Paris : L'Herne 2014, 71-76.

²³ Bona part d'aquests textos no han estat recollits ni editats posteriorment, i molts d'ells són completament inaccessibles –d'alguns números on col·laborà Blanchot no se'n conserven exemplars ni tan sols a la Biblioteca Nacional de França. Tanmateix, en podem llegir una petita però significativa mostra. Recentment, al Cahier de L'Herne dedicat a Blanchot han estat publicats deu articles polítics (pp. 59-70) i vuit articles literaris (pp. 227-244) d'aquesta època. L'any 1976, la revista *Gramma* (nº 5), havia publicat, amb el consentiment de l'autor, quatre textos –més polèmics– dels anys trenta. Més recentment encara, ha aparegut un volum que representa una aportació essencial en aquest àmbit dels estudis sobre Blanchot: Maurice Blanchot, *Chroniques politiques des années trente, 1931-1940*, Paris: Gallimard 2017.

contra Blanchot.²⁴ No obstant això, segons el nostre criteri, i tot i la «conversió»²⁵ posterior de què parlarà el mateix escriptor, aquests textos de joventut mostren alguns trets del seu compromís com a escriptor que es mantindran al llarg de tota la seva vida: una recerca honesta, que no cedeix a cap oportunisme –com remarcava Levinas-, més enllà de tota ideologia, més enllà de tota bona consciència política de dretes o d'esquerres. Cap al 1937, decebut, suspengué progressivament la seva col·laboració amb alguns d'aquests mitjans i inicià una certa conversió ideològica, que el portà a retirar-se cada cop més en la soledat per a dedicar-se a una altra mena d'escriptura, a «una aventura essencialment nocturna» que havia estat sempre la seva «véritable vida», i que havia compaginat també durant aquests anys amb l'escriptura periodística:

J'ai laissé de côté ce qui durant ce temps (sans doute depuis 1930) avait été ma vraie vie, c'est-à-dire l'écriture, le mouvement de l'écriture, son obscure recherche, son aventure essentiellement nocturne (d'autant plus que, comme Kafka, il ne me restait que la nuit pour écrire). En ce sens, j'ai été exposé à une véritable dichotomie : l'écriture du jour au service de tel ou tel (ne pas oublier que j'écrivais alors aussi pour un archéologue renommé qui avait besoin de l'aide d'un écrivain) et l'écriture de la nuit qui me rendait étranger à toute autre exigence

²⁴ Blanchot mateix dona testimoni de la seva activitat en aquesta època, explica en què consistiren aquestes col·laboracions i respon a les acusacions d'antisemitisme en una carta adreçada a Roger Laporte (*Lettre de Maurice Blanchot à Roger Laporte du 22 décembre 1984*) que havia de ser publicada en un primer Cahier de l'Herne dedicat a l'escriptor i que finalment ha estat recollida a Jean-Luc Nancy, *Maurice Blanchot. Passion politique. Lettre-récit*, Paris: Galilée 2011, 45-62. Blanchot també ha explicat algunes de les seves conviccions i dels seus compromisos en aquesta època a *Les intellectuels en question* (a Maurice Blanchot, *La condition critique*, 390-416) i a *Pour l'amitié* (a *ibid.*, 467-478). Pel que fa a les veus crítiques, una de les primeres acusacions d'antisemitisme contra Blanchot fou la de Tzvetan Todorov, en un article de 1979 (cf. Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, 529). Recentment, Michel Surya ha publicat un volum (*L'autre Blanchot. L'écriture de jour, l'écriture de nuit*, Paris: Gallimard 2015) que pretendria ser el correlat per a Blanchot d'allò que va significar per a Heidegger el treball de Víctor Farías (*Heidegger y el nazismo*, 1987). S'ha abordat també aquesta qüestió en els articles de François Brémond, «Enquête historiques et réflexions critiques sur l'itinéraire politique de Maurice Blanchot» i David Uhrig, «Blanchot, du "non-conformisme" au maréchalisme», ambdós publicats en el monogràfic «Les politiques de Maurice Blanchot» de la revista *Lignes*, nº 43, mars 2014. Segons Christophe Bident, no obstant això, les expressions antisemites que formalment es podrien imputar a Blanchot es redueixen a dues, en la seva col·laboració amb la revista *L'Insurgé*, el 1937, i es podrien considerar expressions desafortunades de l'autor abans de desvincular-se definitivament dels nuclis d'extrema dreta (Cf. Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, 96). Les reaccions en aquesta polèmica han estat i seguiran sent diverses. Ara bé, més enllà del debat delicat i complex sobre el sentit d'aquestes expressions del jove Blanchot, que cal entendre sense desvincular-les del seu propi context i a partir del que en diu el propi autor, segons el nostre criteri, cal atènyer-nos al conjunt de l'obra de l'escriptor per descobrir-hi justament el contrari: un patent filosemitisme, una escriptura impregnada dels textos bíblics, de la cultura semítica i del diàleg amb el pensament jueu, com ha mostrat Éric Hoppenot en el seu treball recentment publicat (*Maurice Blanchot et la tradition juive*, Paris: Kimé 2015). No oblidem tampoc la gran amistat que mantenia l'escriptor, també en aquells anys, amb Emmanuel Levinas i a la que no hem deixat de referir-nos. El mateix Blanchot, el 1941, després de l'arrest de Levinas, salvà la seva dona i la seva filla, assegurant-ne la protecció; i mantingué també certs lligams discrets amb la Resistència (Cf. Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, 156).

²⁵ Blanchot es refereix a « une sorte de conversion » a Lettre de Maurice Blanchot à Roger Laporte du 22 décembre 1984, a Jean-Luc Nancy, *Maurice Blanchot. Passion politique*, 61.

qu'elle-même, tout en changeant mon identité ou en l'orientant vers un inconnu insaisissable et angoissant.²⁶

El primer gran fruit d'aquesta vocació literària fou *Thomas l'obscur*, que aparegué publicat la tardor de 1941, la redacció del qual s'havia dut a terme durant el llarg període de vuit anys, de 1932 a 1940. Aquesta és la primera de les tres novel·les de ficció que ens ha llegat Blanchot. A *Thomas l'obscur* seguirien *Aminadab* (1942) i *Le Très-Haut* (1948). Durant els anys '50, l'escriptor seguiria escrivint textos de ficció, però abandonaria la forma novel·lística en favor dels relats curts. Un moment paradigmàtic d'aquest punt d'inflexió el trobem en la *nova versió* de *Thomas l'obscur* que aparegué publicada el 1950, convertida en relat, reduïda pel mateix autor a pràcticament un quart de la seva extensió.

A finals de l'any 1940 o principis de 1941 Maurice Blanchot entaulà amistat amb un altre dels escriptors que marcà decisivament el seu pensament: Georges Bataille. Blanchot tenia trenta-tres anys. Bataille era deu anys més gran i, tot i que no havia escrit encara la major part de la seva obra, ja havia fet algunes publicacions importants. Es probable que el gir ideològic de Blanchot en aquests anys es degués en gran part a Bataille, que, per la seva edat i trajectòria, podria haver exercit una veritable autoritat sobre ell.²⁷ El cas és que ben aviat Blanchot passà a formar part dels dos grups de lectures-debat que Bataille organitzava en aquell temps i que es dedicaven principalment a comentar fragments de *L'expérience intérieure*, en procés d'escriptura.²⁸

En síntesi, podríem dir que la relació intel·lectual entre els dos escriptors girà entorn de tres nuclis: la qüestió de l'experiència interior, el pensament de Nietzsche –que articularà en ells, al seu torn, les qüestions de la mort de Déu, el comunisme i l'existencialisme sartreà, considerat enemic comú- i una concepció de la literatura com a experiència, que ocupa un lloc preeminent en les reflexions d'ambdós pensadors.²⁹

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cf. Michel Surya, *Georges Bataille, la muerte obra* (trad. Meritxell Martínez), Madrid: Arena Libros 2014; p. 368 i Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, 173. L'admiració, però, fou mútua. Cal esmentar, fins i tot el projecte que Bataille exposà en una carta el 1948 d'un llibre que hauria dut per títol *Maurice Blanchot et l'existencialisme* i que havia de ser publicat a Gallimard, tot i que finalment el projecte no arribà al seu terme (cf. Surya, 490).

²⁸ Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris: Gallimard 1943 (et 1954, texte revu et corrigé).

²⁹ Cf. Jean-François Louette, « Bataille-Blanchot: repérages pour un aller et retour », dins Éric Hoppenot – Dominique Rabaté (eds.), *Maurice Blanchot*, Paris: L'Herne 2014 (Les Cahiers de L'Herne, 107), 116-123. Vid. també el nostre article : Joan Cabó Rodríguez, «Amistat i pensament entre Georges Bataille i Maurice Blanchot. Fites de l'itinerari vital i intel·lectual de Bataille prèvies a l'encontre amb Blanchot.» *Ars Brevis* 23 (2017). *En premsa*.

Cal remarcar encara, però, una altra empremta que Georges Bataille degué deixar en el jove Blanchot: la lectura de l'obra Hegel a partir de la interpretació d'Alexandre Kojève. Aquest filòsof d'origen moscovita, als anys trenta, havia impartit a Paris una sèrie de seminaris sobre la *Fenomenologia de l'Esperit*. Bataille, que mantingué amb Kojève una llarga relació d'amistat, havia seguit alguns d'aquests cursos, que eren freqüentats també per figures com Jacques Lacan, Roger Caillois, Maurice Merleau-Ponty o André Breton, i que marcaren profundament la recepció francesa de Hegel.³⁰

El 16 d'abril de 1941, Blanchot inaugurà la seva *Crònica de la vida intel·lectual* al *Journal des débats*, diari que continuà apareixent durant el període de l'Ocupació i que desaparegué després de la guerra. Blanchot hi col·laborà fins l'agost de 1944 molt intensament, amb gairebé un article setmanal de crítica d'idees i d'obres literàries o filosòfiques diverses. Del total de cent setanta-tres articles que hi publicà, cinquanta quatre foren recollits en el volum *Faux Pas*, publicat per Gallimard el 1943, que constitueix el primer gran volum crític de l'escriptor.³¹

Al maig de 1944 Blanchot marxà a Quain, a la casa familiar, on passà l'estiu. Hi romangué, de fet, fins a finals de novembre del mateix any, un cop França fou alliberada. Allà hi succeïren uns fets que marcaren profundament l'escriptor, i que donarien lloc cinquanta anys més tard al breu relat testimonial i quasi-autobiogràfic *L'instant de ma mort*.³² Aquell juny de 1944 Maurice Blanchot estigué a punt de ser afusellat. Un oficial alemany, acompanyat d'una dotzena de soldats, es presentà a la casa familiar acusant Blanchot de col·laborar en diaris clandestins. Escorcollaren la casa i alinearen l'escriptor contra la paret, juntament amb els familiars que es trobaven amb ell. Tot i això, sobtadament i de forma totalment inesperada, l'oficial fou cridat al camp de batalla. Els soldats revelaren llavors la seva identitat: eren russos, de l'exèrcit de Vlassov. Aprofitant la distracció dels soldats, prou satisfets amb el botí d'objectes preciosos de la casa,

³⁰ Cf. Michel Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 225-226. La transcripció i edició d'aquests cursos de Kojève per part de Raymond Queneau donà lloc al cèlebre volum Alexandre Kojève, *Introduction à la lectura de Hegel*, Paris: Gallimard, 1947 (TEL, 45).

³¹ Cf. Bibliografia final. La resta d'articles del *Journal des débats* que no foren inclosos en aquesta obra han estat publicats recentment, sota la supervisió de Christophe Bident al volum Maurice Blanchot, *Chroniques littéraires du Journal des débats. Avril 1941-août 1944*, Paris: Gallimard 2007.

³² Publicat primer per Fata Morgana (1994) i després per Gallimard (2002). És un dels pocs textos de Blanchot que tenim traduïts al català (cf. la bibliografia final). Cf. també la carta a Roger Laporte on Blanchot explica també aquests fets l'any 1982, *Maurice Blanchot* (Les cahiers de l'Herne, 107), 104. Una altra carta a Jean Paulhan, de juliol de 1944, ben propera a aquell episodi, remet de forma diferent a aquests fets: Cahier de l'Herne, 157. Blanchot hi havia fet també al·lusió a *La folie du jour* Paris: Gallimard 2002, p. 11 (publicat anteriorment per Fata Morgana 1973): «Je fus mis au mur comme beaucoup d'autres.» Christophe Bident remet també a l'episodi de Quain en el seu estudi biogràfic : cf. Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, 228-232.

Maurice Blanchot aconseguí fugir endinsant-se en el bosc, que coneixia des de la infància. Aquesta experiència, aquell instant en la *imminència* de la mort, deixà una petjada profunda en l'escriptor.

La tardor de 1944 Blanchot tornà a Paris. Viu sol en un pis a Neuilly, molt modestament. Cap a finals d'any accepta col·laborar en un projecte de Bataille, la revista *Actualité*, de la qual només apareixerà un número, publicat el 1946, dedicat a *L'Espagne libre*, on, a més de les aportacions de Blanchot i Bataille, es publicaren textos d'autors com Camus, García Lorca o Hemingway. El 1945 Maurice Blanchot havia començat també a col·laborar a la revista *L'Arche*. Hi escriurà un total de setze cròniques literàries, en un format més extens que les anteriors, tretze de les quals conformaran gran part d'un nou llibre crític, *La Part du feu*, que apareixeria el 1949.

Entorn de l'any 1945 Blanchot inicià una relació amorosa amb Denise Rollin, a qui havia conegut uns anys abans en les trobades organitzades per Bataille, però tot i el gran afecte mutu la relació no arribarà mai a consolidar-se, per diversos motius –ella vivia amb el seu fill, fruit del seu primer matrimoni, i tots dos tenien un temperament molt solitari. I no obstant això, seguiren mantenint una relació epistolar la resta de la vida.³³

Maurice Blanchot decidí, doncs, lliurar-se per complet i en la solitud a la seva vocació d'escriptor, i és així com a finals de l'any 1946 s'instal·là a Èze, un poblet situat en un turó d'uns quatre-cents metres d'altitud que domina el mar a la Costa d'Atzur, al districte de Niça, poblet on hi ha un sender que encara avui hom anomena *camí de Nietzsche*, perquè es diu que allà hi escrigué una part del *Zaratustra*. A la casa d'Èze, la petita cambra de l'escriptor s'eixampla vers el mar en una doble perspectiva, amb vistes a Còrsega, d'una banda, i al Cap Ferrat, de l'altra, i d'una de les parets en penja una efígie de l'*inconnue de la Seine*.³⁴ Aquí, solitari, entre el mar, l'escriptura i la meditació de l'experiència-límit de la mort, Blanchot hi passarà deu anys de la seva vida de forma pràcticament ininterrompuda.

Durant aquest llarg recés del món –interromput només per petites estades a París, Chalon, Quain o Alemanya- Blanchot no trencà la relació amb les seves amistats: mantingué sempre un intercanvi epistolar amb Emmanuel Levinas, Georges Bataille, i

³³ Cf. Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, 272 ss. L'autor suggereix que Blanchot podria haver retrobat en les experiències amoroses de Kafka la forma tràgica i incerta de viure les seves. (Cf. *Ibid.*, 278, nota 2).

³⁴ L'*inconnue de la Seine* és una màscara mortuòria de finals de la dècada de 1880 d'una noia jove suposadament ofegada al Sena, que per la seva bellesa enigmàtica, que alguns comparen a la de *La Gioconda* ha inspirat literats i artistes. La descripció de la cambra d'Èze la fa el propi Blanchot en *Une Voix venue d'ailleurs*, Paris: Gallimard 2002 (Folio essais, n. 413), 15.

Denise Rollin, i amb altres amics i escriptors com Jean Paulhan o René Char, entre d'altres.

A la petita cambra d'Èze hi escrigué bona part dels seus relats: *Au moment voulu* (1951), *Celui qui ne m'accompagnait pas* (1953) i *Le Dernier Homme* (1957). A partir de 1953, Blanchot publicà també articles mensuals a *La Nouvelle Revue Française*. Gran part dels 128 articles que hi donà anaren conformant els seus quatre assajos crítics majors, en què aniria desenvolupant una crítica literària ben pròpia. La primera d'aquestes grans obres crítiques fou *L'espace littéraire* (1955), a la que seguí *Le Livre à venir* (1959).

La mort de la seva mare, a finals de setembre de 1957, tornà a canviar el rumb de la seva vida. Maurice Blanchot interrompé el seu recés per traslladar-se a la casa familiar de Quain i acompanyar-la en els seus últims dies. L'hivern següent, Blanchot el passà a casa del seu germà René, a Paris. És llavors quan decidí quedar-se definitivament a la capital, i feu la mudança a un pis de la rue Madame. Començà llavors per a Blanchot un període d'uns quinze anys de més presència pública i de trobament personal amb els seus amics, entre els quals Marguerite Duras, Dionys Mascolo o Georges Bataille. Fou també en aquell moment, l'any 1958, quan conegué personalment Robert Antelme, amb qui entaulà una gran amistat. Antelme, segurament, revifà en ell allò que el judaisme havia pogut significar des de l'època d'Estrasburg.³⁵

Més immers en la vida pública, Blanchot donà un sentit polític més gran a la seva escriptura crítica.³⁶ Participà, per exemple, en la revista *Le 14 Juillet*, fundada per Dionys Mascolo i Jean Schuster, prenent partit contra la insurrecció dels generals francesos a Algèria, en el context de la guerra d'independència, i contra el govern de De Gaulle. El seu compromís amb aquesta publicació no passà desapercebut i a la premsa rebé rèpliques de François Mauriac i de Jean Paulhan.³⁷

El 1960, Blanchot fou, de fet, un dels principals redactors i impulsors de la *Declaració sobre el dret a la insubmissió en la guerra d'Algèria*. La versió final fou signada per cent-vint-i-un intel·lectuals i se l'acabà coneixent com a *Manifest dels 121*. El text considerava justificat i respectable el refús a prendre les armes contra el poble

³⁵ Cf. Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, 368-375. Robert Antelme fou l'autor de *L'Espèce humaine* (1947), (Paris: Gallimard 1957, TEL, n. 26), un testimoni de la seva estada al camp de concentració, aparegut l'any 1948. Havia estat també el primer marit de l'escriptora Marguerite Duras.

³⁶ Els escrits pròpiament polítics de Blanchot des d'aquesta època fins al final de la seva vida han estat recollits en el volum Maurice Blanchot, *Écrits politiques 1953-1993*, Paris: Gallimard 2008. La major part d'aquests textos es troben en la traducció castellana Maurice Blanchot, *Escritos políticos, Guerra de Algeria, Mayo del 68, etc. 1958-1993. Edición ampliada*. Madrid: Acuarela libros 2010.

³⁷ Cf. Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, 386. D'aquest últim, Jean Paulhan, que havia marcat alguns dels seus textos crítics durant els anys quaranta, es distancià llavors definitivament.

algerià, el recolzament d'alguns francesos a la causa algeriana i el dret a la independència del poble d'Algèria.³⁸ La repercussió del text fou notable, fins al punt que el govern obrí un procés contra els signataris i el propi Blanchot fou citat a declarar davant dels tribunals.³⁹

D'aquesta experiència de la *Declaració* i de la voluntat d'emprendre un projecte d'escriptura col·lectiva nasqué la idea de la *Revista internacional*, que Blanchot va posar en marxa la tardor de 1960 juntament amb Mascolo i Vittorini, i que consideraven una manera de realitzar el comunisme almenys en tant que «comunisme d'escriptura».⁴⁰ El projecte, però, estava cridat a fracassar: des d'un bon començament no comptaren amb el recolzament mediàtic de Jean-Paul Sartre⁴¹, i fou, finalment, la construcció del mur de Berlín, el 1961, la que frenà definitivament aquest projecte utòpic que poc a poc s'anà esvaint. A la decepció que aquest fracàs suposà per a Blanchot s'hi sumà la tristesa per la mort de Bataille, el 1962.

No obstant això, aquest fracàs de l'escriptura col·lectiva ens pot ajudar a entendre l'obra posterior de Blanchot, que evolucionà cap a una escriptura fragmentària i discontinua, que, marcada en certa manera per aquest projecte utòpic d'escriptura col·lectiva, es respon a ella mateixa i es posa en qüestió constantment.⁴² La primera expressió d'aquesta escriptura fragmentària fou el relat *L'Attente l'oubli* (1962). També n'hi ha empremtes a *L'Entretien infini* (1969) i a *L'Amitié* (1971), els dos grans volums que, d'alguna manera, tanquen un gran cicle d'escriptura crítica i que recullen articles escrits per Blanchot entre els anys 1959 i 1969. En aquests textos la pròpia escriptura crítica també s'anà transformant, donant pas a una forma més propera a la de l'assaig filosòfic, en què s'anaren consolidant alguns dels eixos del seu pensament, com la noció de «*Neutre*» a la que més endavant.

Els anys següents Blanchot abandonarà la producció regular d'articles per a revistes literàries. Els seus interessos esdevindrien més profundament polítics, reafirmant-se el seu interès pel marxisme. Fou també a finals dels anys cinquanta quan

³⁸ Cf. Maurice Blanchot, *Écrits politiques*, 49 ss. (Text complet amb els noms de tots els signataris).

³⁹ La redacció d'aquest interrogatori feta pel mateix Blanchot –que refusà de signar el procés verbal tal com havia estat establert pel secretari que, segons ell, no transcriví els mots exactes– el trobem a *Écrits politiques*, 83-87. En aquest volum trobem altres textos i entrevistes en què Blanchot mateix dóna raó de la seva adhesió a la declaració. Blanchot es refereix també a la Declaració i a l'interrogatori a *Pour l'amitié* (1993), a Maurice Blanchot, *La condition critique*, 467-478.

⁴⁰ Cf. Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, 416.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, 403-405.

⁴² Com diu Bident, «Le projet de la Revue, malgré son échec, se poursuit donc dans l'œuvre de Blanchot.» (*Ibid.*, 414).

l'escriptor entaulà amistat amb Roger Laporte. I fou també en aquesta època que l'obra de Maurice Blanchot començà a ser reconeguda en alguns ambients intel·lectuals. Michel Foucault, per exemple, en restà fascinat i dedicà a Blanchot diversos articles elogiosos a principis dels anys seixanta.⁴³ El 1966 la revista *Critique* reté homenatge a l'escriptor dedicant-li el primer número monogràfic, com ja hem dit en la nostra introducció a l'estudi de la recepció de l'obra de Blanchot. A principis de 1968, amb motiu de la preparació d'un volum col·lectiu d'homenatge a Jean Beaufret, es produí encara un altre esdeveniment important, el naixement d'una altra de les grans amistats de l'escriptor: el primer entre de Blanchot amb el jove Jacques Derrida.⁴⁴ Succeïa això poc abans que París visqués un dels episodis més intensos de la seva història recent: el maig del '68.

El dia nou de maig d'aquell any el diari *Le Monde* publicà un text signat per trenta-cinc escriptors i filòsofs que se solidaritzaven amb el moviment dels estudiants. El breu text havia estat redactat en secret per Maurice Blanchot.⁴⁵ L'escriptor, com molts altres intel·lectuals, prengué part activa en els esdeveniments. Tot i la seva feblesa física, participà en algunes manifestacions i es feu present en les reunions dels comitès. Fou ell qui, de fet, esbossà la revista *Comitè*, el butlletí del comitè d'acció estudiants-escriptors, del qual només aparegué el primer número, on es publicaren textos redactats no de forma col·lectiva però sí anònimament.⁴⁶

Els esdeveniments del maig del '68 marcaren profundament a Blanchot, i s'hi referiria de formes diverses en els textos posteriors. De fet, durant el període que seguí als esdeveniments de maig, no deixà d'interessar-se en aquest moviment, llegint i prenent notes de nombroses obres que hi feien referència –com *La Prise de parole* de Michel de Certeau, per posar només un exemple- i estudiant també el marxisme a través de nombroses lectures.⁴⁷ No obstant això, per a ell, aquesta fou una altra experiència de fracàs, com ho havia estat el projecte de la Revista Internacional. Des del febrer de 1969, l'escriptor es desvinculà completament del Comitè. L'apropament d'alguns dels intel·lectuals a la causa palestina i algunes expressions antisemites en seran el detonant.⁴⁸ El seu amic Levinas –que des d'un principi havia jutjat molt severament la revolta

⁴³ Cf. *Ibid.*, 453-454.

⁴⁴ Aquell mateix any i en el context de la preparació d'aquesta publicació es trobaren tots dos amb Levinas a casa d'aquest últim (Cf. *Ibid.*, 463-468). La preparació del volum d'homenatge a Beaufret fou polèmica i problemàtica perquè el pensador havia estat acusat d'antisemita.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 471.

⁴⁶ Els textos de *Comitè* atribuïts a Blanchot es poden consultar a Maurice Blanchot, *Écrits politiques*, 149ss.

⁴⁷ Cf. Comentari d'É. Hoppenot a M. Blanchot, *Écrits politiques*, 137.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, 138.

estudiantil- es referí així, a *Du sacré au saint*, a la vinculació de Maurice Blanchot al maig del '68:

Aux événements de Mai il a participé d'une façon totale, mais lucide. Il y fut associé dangereusement au-delà du mois de mai. Et voici qu'il se retire brusquement. Il a tenu, dans une lettre inattendue pour moi, à m'en donner les motifs. Il s'est séparé de ses amis révolutionnaires quand ils ont opté contre Israël.⁴⁹

A partir de 1970 Blanchot patí molt més intensament a causa de la seva salut. Marxà de París i feu algunes estades a Quain i a Èze. El 1971 s'instal·là a Le Mesnil-Saint Denis, poble situat a vint-i-vuit quilòmetres de París, on passà les últimes dècades de la seva vida. Allà, a casa del seu germà, que acabava de morir, hi visqué totalment retirat de l'escena pública. D'aquesta època daten les dues grans obres d'escriptura fragmentària: *Le Pas au-delà* (1973) i *L'écriture du désastre* (1980). Els textos que s'hi recullen, sovint molt breus, foren escrits a un ritme lentíssim de poc més d'un fragment per setmana.⁵⁰ Durant aquests anys deixà també de publicar articles amb regularitat, i n'escrirà tan sols alguns, adreçats sobretot a volums d'homenatge als seus amics. Si bé *L'écriture du désastre* podria ser considerat l'últim «llibre»,⁵¹ no podem deixar de fer referència a *La Communauté inavouable* (1983), que a partir de dues lectures de Jean-Luc Nancy i de Marguerite Duras, respectivament, forma un díptic de pensament sobre la «comunitat» que ha tingut una recepció molt notable fins al dia d'avui.⁵² Alguns altres petits textos escrits durant aquests anys foren publicats independentment, com *Pour l'amitié* (1993) o *Les Intellectuels en question* (1996)⁵³, o en forma de recull, com *Une voix venue d'ailleurs* (2002). No obstant això, si hi ha algun text que puguem considerar «darrer» en Blanchot, aquest és probablement *L'instant de la meva mort* (1994), per la

⁴⁹ Emmanuel Levinas, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Minuit 1977, 48. Levinas es refereix evidentment a Blanchot, tot i que deliberadament preserva la seva identitat; Levinas cita de fet en aquest text fragments d'una carta que aquest li adreçà explicant-li els motius de la seva desvinculació del Comitè. Levinas, interrogat a propòsit de Sartre, dona un testimoni més breu però similar d'aquesta separació de Blanchot a *Les imprévus de l'histoire*: « C'est ce qui est arrivée aussi à mon ami Maurice Blanchot qui s'est séparé de ceux dont il était le compagnon, depuis 1968, uniquement en raison d'Israël. » (Emmanuel Levinas, *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier: Fata Morgana 1994, 158.) De la vinculació particular i reflexiva de Blanchot al moviment de maig del '68 i de les reserves que podia suscitar per aquest motiu en dona un petit testimoni retrospectiu el mateix escriptor al text *Pour l'amitié* recollit a Maurice Blanchot, *La condition critique. Articles 1945-1998*, Paris: Gallimard 2010, 476-477.

⁵⁰ Cf. Christophe Bident, op. cit., p. 508.

⁵¹ Així ho suggereix Bident (Cf. *Ibid.*, 511).

⁵² Per a les referències bibliogràfiques d'aquestes obres de Blanchot vegeu la bibliografia final.

⁵³ Aquests i els altres articles i textos breus els trobem avui al recull pòstum Maurice Blanchot, *La condition critique. Articles 1945-1998. Textes choisis et établis par Christophe Bident*. Paris: Gallimard 2010.

seva forma testimonial i el seu to de testament, que relata cinquanta anys més tard aquells fets succeïts a Quain l'any 1944.

Maurice Blanchot, solitari, malgrat la seva salut fràgil i els seus problemes de visió, continuà llegint fins al final dels seus dies, en especial la Bíblia i les obres dels seus amics.⁵⁴ Morí el dia vint de febrer de l'any 2003, a l'edat de noranta-cinc anys, freqüentat ja només per alguns amics molt propers, entre els quals Jacques Derrida, a qui l'escriptor va llegir els drets morals de la seva obra,⁵⁵ i que pronuncià una al·locució en motiu de la seva incineració –a la que ja hem fet referència tot just al començament d'aquest itinerari biogràfic. Com digué Derrida en aquell dia, el nom de Blanchot havia esdevingut

un nom sans âge, celui d'un témoin de toujours, d'un témoin sans complaisance, d'un témoin veillant en nous-mêmes, du témoin le plus proche, mais aussi de l'ami qui n'accompagne pas, soucieux de vous laisser à votre solitude, toujours attentif à rester néanmoins près de vous, dans la sollicitude de tous les instants, de toutes les pensées, de toutes les questions aussi, des décisions et des indéisions. Le nom d'un visage que la douceur du sourire ne quitta pas une seconde tout le temps de nos rencontres.⁵⁶

Encontres que marcaren les fites del seu itinerari personal i intel·lectual, com havia recordat el propi Blanchot l'any 1984, sintetitzant ell mateix així la seva biografia:

[...] Pour moi, ce qui a compté, ce sont des rencontres, là où le hasard se fait nécessité. Rencontre des hommes, rencontre des lieux. C'est ma part de biographie.

Rencontre d'Emmanuel Levinas (Strasbourg, 1925). Husserl, Heidegger, approche du judaïsme.

Rencontre de Georges Bataille et de René Char (1940). Appel à l'irrégularité. L'expérience-limite. Opposition à l'occupant et au régime de Vichy. Clandestinité.

Èze-Village (1947-1957). Dix ans d'écriture solitaire.

Rencontre de Robert Antelme et de ses amis (1958). La guerre d'Algérie, la déclaration des 121, tentative d'une revue internationale.

Avec les mêmes et avec tous

Mai 1968

Maurice Blanchot⁵⁷

⁵⁴ Cf. Éric Hoppenot et Dominique Rabaté, *Repères biographiques*, a Éric Hoppenot et Dominique Rabaté (eds.), *Maurice Blanchot* (Les Cahiers de L'Herne), Paris : L'Herne 2014, 393.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 394, nota 6. (Nota bene: els drets morals, que la llei francesa contempla d'una manera específica, concerneixen els drets d'autor en la seva faceta no patrimonial. El seu fi és protegir i defensar la persona de l'autor i l'esperit de la seva obra en relació amb els propietaris que en fan ús).

⁵⁶ Jacques Derrida, *Un témoin de toujours*.

⁵⁷ Maurice Blanchot, *Le Nouvel Observateur*, n. 1045, novembre 1984, recollit a: Maurice Blanchot, *La condition critique*, 417. I a *Maurice Blanchot* (Les cahiers de l'Herne, n. 107), 14.

Tenint en compte aquesta concisa lectura retrospectiva que feu el mateix Blanchot i repensant l'itinerari que acabem de traçar succintament, farem algunes remarques que poden orientar i recolzar el nostre treball posterior.

2.2.1. *Algunes consideracions a partir de l'itinerari vital i intel·lectual*

En primer lloc, destaquem com, des d'un principi, estan presents en Blanchot la literatura i la filosofia, totes dues, i en relació. Com recorda Levinas que, ja d'estudiants a la universitat les seves converses tractaven de filosofia o de literatura, com en Blanchot els problemes fenomenològics adoptaven camins insospitats, excursos inesperats, i com l'elaboració posterior de la seva escriptura crítica estarà permanentment en diàleg amb grans figures del món de la filosofia. Una aital relació de Blanchot amb la problemàtica filosòfica, que es trasllueix ben sovint en els seus textos, justifica sobradament també una interpretació filosòfica de la seva obra, com la que nosaltres ens proposem dur a terme.

Pel que fa al cas concret de la perspectiva fenomenològica, tinguem present com en el breu text autobiogràfic dels anys vuitanta, en què Blanchot parla dels seus encontres predilectes, esmenta de bon començament la trobada amb Levinas a Estrasburg i, alhora, els dos grans noms propis dels inicis del pensament fenomenològic: Husserl i Heidegger. És ben remarcable que en aquest breu escrit hi apareguin aquests dos noms, i només aquests dos, que remetent no a unencontre personal, sinó intel·lectual. En tot el fragment no hi apareix el nom de cap altra gran figura literària o filosòfica, però sí el de Husserl i el de Heidegger, que llegí i estudià, directament de l'alemany, des de la seva època de formació.

Amb l'encontre de Georges Bataille, als anys quaranta, troba un pensament que el marcà també de profundament, i que gira entorn de l'experiència interior, una forma particular d'entendre l'experiència límit i els límits de l'experiència, que no deixa d'estar en relació amb l'experiència de l'escriptura, i amb el testimoni de la literatura mística i de la teologia negativa, conjugades amb un ateisme d'arrel nietzschiana. Com hem dit abans, segurament Bataille aportà a Blanchot la influència del pensament hegel·lià partint de la lectura que n'havia fet Alexandre Kojève. No obstant això, tant la qüestió de l'*experiència-límit* com la influència de Hegel podrien ser perfectament interpretades des de la pròpia perspectiva fenomenològica en què Blanchot estava d'alguna manera arrelat. Pel que fa a la qüestió de l'*experiència-límit* en relació amb l'espai literari, podem avançar que l'experiència de l'escriptura és llegida per Blanchot des de l'*angoixa* –en el sentit

heideggerià, que reinterpreta la noció kierkegaardiana com una versió existencial i aprofundida de l'*epoché* de Husserl- i des de la des-*constitució* de la subjectivitat – l'autoria- davant del fenomen de l'obra literària; en veurem les particularitats al llarg del nostre treball. Pel que fa a la qüestió del hegelianisme a què el pogué conduir implícitament Bataille, cal tenir en compte que el Hegel introduït a França en els anys trenta a través dels seminaris de Kojève està ja passat pel sedàs d'una determinada lectura de Heidegger en el que té d'interpretació existencial i de concentració de la negativitat hegeliana entorn del tema de la mort, i és, en aquest sentit, un Hegel heideggerià. De tal forma que la influència de Hegel sobre Blanchot no es pot pensar tampoc desvinculada de la influència que sobre ell tingué el pensament fenomenològic, com succeeix amb la reflexió filosoficoliterària de Bataille. Ho exposarem amb més detall en el curs del nostre treball.

També, per altra banda, el pensament de Jacques Derrida, amb qui mantingué una relació estreta les darreres dècades de la seva vida, parteix d'una lectura pròpia de Husserl i d'una evolució *sui generis* de la fenomenologia aplicada al fenomen de l'escriptura. Veiem, doncs, com les grans relacions intel·lectuals de Blanchot en l'àmbit filosòfic estan marcades profundament, d'una manera o altra, per la perspectiva fenomenològica, cosa que justifica sobradament l'enfocament que hem projectat.

En segon lloc, hem de remarcar també com en aquesta mateixa primera línia del text autobiogràfic que hem citat, hi apareix, també lligat a Levinas, l'apropament al judaisme. Què volia dir això exactament? El cas és que Blanchot havia tingut una educació d'arrel catòlica i conservadora, per la qual cosa es donava ja per suposat el seu coneixement a un cert nivell de la tradició bíblica. El seu amic Levinas, jueu, degué desvetllar en ell, però, una consciència diferent de la identitat jueva i de la potència del seu pensament. Tingué Blanchot accés a grans textos com els de Rosenzweig ja abans dels anys trenta? El cas és que sens dubte, el marcà profundament la lectura de literats jueus, dels quals Kafka n'és l'exemple més important, i que més endavant, en la seva escriptura crítica trobarem presents de forma ben explícita altres pensadors jueus com Scholem, Buber o Neher. Una altra qüestió és que aquesta vinculació al judaisme, certament, anés modulant en ell al llarg de la vida, i influïnt, així, d'una forma més o menys decisiva en la seva reflexió, en funció del moment històric i personal concret.

Aquest prompte accés al judaisme contrasta fortament, però, amb les acusacions d'antisemitisme que s'han escomès contra Maurice Blanchot arran de la seva col·laboració durant els convulsos anys trenta amb algunes publicacions d'extrema dreta.

Hi hem fet referència i creiem que aital crítica, fonamentada en una desmesurada interpretació de les minses expressions desafortunades que poden hi donar lloc, es desdibuixa davant el patent filosemitisme del conjunt de la seva obra, així com en la seva íntima relació amb el jueu Levinas i el seu compromís per ajudar a la seva família durant la guerra. Cal notar també, com en el text autobiogràfic dels encontres, tot i que Blanchot no esmenta en cap cas els anys trenta, situa el seu apropament al judaisme des de bon començament, de tal manera que s'autointerpreta lluny d'aquell antisemitisme a què se l'ha pogut associar.

En tot cas, el seu distanciament dels ambients de dretes ja abans de la Guerra i els seus compromisos polítics durant l'Ocupació semblen desmarcar-lo completament de qualsevol tendència d'aquesta mena. És més, el feixisme és en ell sempre durant els mateixos anys trenta un objecte de crítica. El seu projecte no era en cap cas aquest. La seva lluita havia estat sempre a favor de la cultura del renaixement espiritual de França. Que aquesta fos, en aquell moment, una posició política nacionalista, i tradicionalista en un cert sentit, no té perquè associar-lo de cap manera als moviments feixistes contra els quals es va manifestar de forma contundent en els seus articles de pre-guerra.

Un altre dels pocs noms que apareix en el text dels encontres és el del seu amic Robert Antelme, també jueu, que relatà en *L'Espèce humaine* el testimoni de la seva captivitat en un camp de concentració nazi durant la Guerra. Sense dubte aquesta lectura Blanchot de forma molt profunda, i hi dedica un article central a *L'Entretien infini*.⁵⁸

Hem esmentat el testimoni, recollit per Hoppenot, dels que el conegueren en els seus darrers anys de vida: fins als últims dies Maurice Blanchot, tot i la seva mala visió, seguí llegint la Bíblia. Valorarem també al llarg del nostre treball quina interpretació en feu en relació amb el seu pensament filosòficoliterari i quin paper pot haver jugat aquesta tradició bíblica en la conformació de la seva obra.

Pel que fa a la seva «constitució catòlica», com ha dit Nancy, i a la que ja hem fet referència, haurem de tenir presents no només la seva educació catòlica sinó també el lligam particular que té Blanchot amb alguns autors de la literatura mística i de la teologia negativa, i també amb altres pensadors cristians com Simone Weil o Henri de Lubac, per posar dos exemples als quals l'escriptor dedica algunes de les seves pàgines, i també la presència entre les seves lectures d'autors com Certeau després del maig del '68. La

⁵⁸ Maurice Blanchot, « L'espèce humaine » a *L'entretien infini*, Paris: Gallimard 1969, 191-200.

diversitat de les seves lectures fa patent, per altra banda, l'honestetat d'una recerca interior allunyada completament de l'oportunisme, com subratllava Levinas.

En tercer lloc, cal que remarquem el paper que els compromisos polítics de Blanchot han jugat en relació amb la seva obra. Hi ha hagut en ell una *conversió* a finals dels anys trenta o principis dels quaranta? I si és així, quin sentit li hem de donar? El cas és que no podem negar que en aquella època hi hagi hagut un gir ideològic en Blanchot, que ell mateix reconeix com una *conversió*. Ara bé, per què no podríem considerar aquesta conversió la fidelitat a una exigència interior i honesta del pensament que roman en ell des de la joventut? El fet que en ell hi hagi hagut un canvi de les filiacions intel·lectuals o polítiques exteriors es deu al procés interior del pensament, i hi està subordinat. I recordem també que la *conversió* suposa, d'entrada no pas una vinculació política determinada, sinó un abandonament de «l'escriptura del dia» per dedicar-se per complet al silenci propi de «l'escriptura de la nit» que, per altra banda, havia estat ja present des dels inicis de la seva labor periodística.

Hi hagué doncs, en Blanchot, tant abans com després de la conversió, una maduració interior dels seus compromisos externs, l'aristocràcia innata del pensament que Levinas copsà ja en la seva joventut, i exercità al llarg de tota la seva vida sotmès a les exigències que li imposà la vocació per l'escriptura. Més enllà de dretes o d'esquerres, lluny de cap mena d'oportunisme, en Blanchot la maduració fou silenciosa i interior. Així ho testimoniarà també la seva gran adhesió al maig del '68 i el seu posterior distanciament. La seva biografia sembla donar testimoni d'un *defora* que es persegueix des de l'escriptura, i que també és cercat en la seva dimensió eticopolítica. No obstant això, com el Déu bíblic, aquest *defora* no es deixa copsar en la imatge idolàtrica sinó que manté aquell qui cerca en l'errar de l'exili.

Per altra banda, la insistència i la vinculació del propi Blanchot als fets de maig del '68 –noti's la referència central i conclusiva, associada a la seva signatura, que hi fa en el breu text autobiogràfic que hem anat comentant-, fins i tot després d'haver-se'n distanciats, fa pensar en una manera pròpia de copsar l'esdeveniment polític com a irrupció del *defora* en la història. Blanchot podria haver donat al maig del '68, llavors, un sentit proper al que Charles Péguy donà en el seu temps a l'*affaire Dreyfus*: la irrupció de l'esdeveniment en el temps, l'experiència-límit de la interrupció del temps històric. De fet, encara que aquesta no sigui d'entrada evident, la influència de Péguy sobre Blanchot

en relació amb la qüestió de l'esdeveniment ha estat subratllada per Gilles Deleuze.⁵⁹ I de fet, alhora, la qüestió de l'*esdeveniment* és també un dels eixos sobre els que el mateix pensament fenomenològic no ha cessat de retornar. De tal forma que aquesta exigència política en Blanchot no deixa d'estar vinculada, o almenys pot seguir-ho estant- d'una banda, al primat de la literatura, de la vocació per l'escriptura i del descobriment de l'experiència particular de l'espai literari i, de l'altra, a la fecunditat de la perspectiva fenomenològica.

L'itinerari vital de Blanchot ens dóna testimoni, doncs, de la seva fidelitat a la seva vocació primordial, l'escriptura, a la que es consagra en la premsa o en les declaracions polítiques, escriptura «del dia» que s'origina i retorna al silenci de l'«escriptura de la nit», dels anys d'Èze, o de la seva vellesa a Le Mesnil-Saint-Denis; i l'escriptura el porta a la descoberta de la seva experiència particular, que, per la confluència de literatura, pensament filosòfic i tradició jueva, és llegida en ell a nivell lingüísticoliterari, filosòficometafísic i eticopolític, branques interconnectades que nosaltres distingim metodològicament però que arrelen en una mateixa experiència que l'escriptor testimonia –en pròpia carn- en el decurs de la pròpia vida.

Les distincions que hom estila en el discurs acadèmic, es difuminen finalment i fins i tot s'esborren davant la radicalitat de l'experiència del real, per molt que, inescapable, i en darrer terme literalment inaprehensible, frissem per accedir-hi des d'angles diversos i de forma sistemàtica. En l'escriptura mateixa de Blanchot la ficció – en *L'attente l'oubli*- i la crítica literària –en *L'entretien infini*- acaben confluint en una escriptura fragmentària que ens fa pràcticament indiscernibles els gèneres. Perquè les múltiples cares de la seva escriptura responen sempre a una mateixa vocació interior, que ha anat modulant i *convertint-se* al llarg de la seva pròpia trajectòria vital i en funció dels esdeveniments històrics i polítics, restant fidel a una maduració interior del pensament que l'ha portat a vincular-se o desvincular-se d'una forma particular amb corrents intel·lectuals o polítics, moviments del pensament que provenen i retornen al que en ell

⁵⁹ «[...] encore que je ne me souviens plus du tout s'il a jamais écrit sur Péguy mais c'est très évident qu'il y a une influence de Péguy sur Blanchot qui vient notamment de ce que Blanchot, dans sa jeunesse, était un auteur et un penseur de la foi. Et que l'influence de Péguy sur Blanchot ça me paraît une des choses les plus, les plus évidentes [...], il en a retenu quelque chose de fondamental.» (Gilles Deleuze, *Cours 43 du 31/05/83 – 1*. Transcription: Florencia Rodríguez. Disponible en línea: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php?id_article=257 [Data de consulta: 14/12/2015]. Retornarem més endavant sobre algun aspecte pertinent a la nostra recerca de la lectura eticopolítica de l'*esdeveniment* en Blanchot. Efectivament, Blanchot havia llegit Péguy, que era una figura literària eminent a França durant la seva joventut, i especialment en els ambients catòlics que l'escriptor devia freqüentar fins als anys trenta. Encara que no amb molta profusió, sí que, efectivament, hi fa referència en els seus textos en algunes ocasions.

ha estat sempre el punt de partida i l'exigència primera: la literatura i el silenci que li és propi.

2.3. ESTAT DE LA RECEPCIÓ I ELS ESTUDIS SOBRE MAURICE BLANCHOT

Ens proposem ara presentar succintament l'estat de la recepció i els estudis sobre Maurice Blanchot en les qüestions directament relacionades amb la investigació que acabem de plantejar. Després de situar-nos en l'estat general de la recepció acadèmica de l'obra de Blanchot, assenyalarem el punt en què es troben els estudis biobibliogràfics, la recepció pròpiament filosòfica del seu pensament –sobretot pel que fa a les qüestions que abordarà directament la nostra investigació, com el tema del testimoniatge o el diàleg amb la perspectiva fenomenològica- i la reflexió entorn de la seva particular relectura de la tradició judeocristiana. Aprofundirem, finalment, l'estudi de la seva recepció a Espanya, fent una història de les traduccions i oferint un panorama dels estudis sobre la seva obra.

2.3.1. *Introducció a la recepció i als estudis sobre l'obra de Maurice Blanchot*

Comencem per situar de forma molt sumària el context intel·lectual i l'època dels inicis de la recepció de Blanchot a França i a nivell internacional. Al·ludirem aquí només a les fites més remarcables dels orígens de la recepció del seu pensament, especialment pel que fa a la seva recepció pròpiament filosòfica. Les particularitats dels estudis sobre Blanchot pel que fa a les temàtiques específiques que tenen a veure amb la nostra investigació, així com l'estudi de la seva recepció a Espanya, els ometem en aquest primer moment, per introduir-los ordenadament i amb una mica més de detall més endavant.

La recepció de l'obra i el pensament de Maurice Blanchot esdevingué notable a la seva França natal especialment a partir de la publicació de *L'Espace littéraire* (1955).⁶⁰ Aquesta obra marcà segurament un punt d'inflexió en el reconeixement de la vàlua i l'originalitat de l'escriptor, tot i que les seves novel·les i alguns dels seus relats, així com els seus primers reculls crítics, ja havien tingut difusió gràcies al bon auspici de l'editor

⁶⁰ La recepció de les obres de Blanchot a França ha estat abordada per Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*. Nosaltres hem recollit també molt succintament els punts més significatius d'aquesta qüestió en un article introductori al que ens remetem: Joan Cabó Rodríguez, «Maurice Blanchot (1907-2003). Una introducció a la vida, l'obra i la recepció del seu pensament», *Lletres de Filosofia i Humanitats*, VI (2014): 11-51.

Gallimard.⁶¹ *L'Espace littéraire*, juntament amb els tres reculls crítics que el seguiren – *Le livre à venir* (1959), *L'entretien infini* (1969) i *L'amitié* (1971), donaren a Blanchot «une place d'exception dans la pensée esthétique du siècle, impressionnant ceux qui, alors jeunes lecteurs, vont devenir dans les années soixante les acteurs les plus décisifs de la «modernité»: Barthes, Deleuze, Derrida, Faye, Kristeva, Lacan, Sollers... C'est l'époque où Foucault «rêve d'être Blanchot.»⁶²

La primera gran mostra d'aquest reconeixement fou el monogràfic que la revista *Critique* li dedicà l'any 1966, en el seu número 229, i que reuní col·laboracions de Jean Starobinski, Paul de Man, Emmanuel Levinas, René Char, Georges Poulet o Michel Foucault.⁶³ Aquest primer número marcà una fita en la història de la recepció del seu pensament; a partir d'aquest moment i fins als nostres dies han aparegut arreu diversos números monogràfics de revistes especialitzades consagrats a Maurice Blanchot.⁶⁴

Als anys setanta trobem ja algunes obres i estudis sobre l'escriptura i el pensament de Maurice Blanchot. Un dels més rellevants, el de Françoise Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, aparegué el 1971, i constitueix un treball molt notable que adopta un enfocament explícitament filosòfic sobre l'obra de l'autor publicada fins al moment.⁶⁵ En aquest sentit constitueix una nova fita en els treballs sobre l'escriptor francès i un punt de partida pel que fa als estudis pròpiament filosòfics sobre la seva obra; en aquest sentit és el nostre precedent més primitiu. En la nova edició de l'obra, el 1986, l'autora subratllava encara, però, com n'era d'insuficient la recepció del seu pensament, considerant la seva influència i el seu relleu, no només en l'àmbit de la crítica, sinó també en el del pensament i la ficció:

L'état des études blanchotiennes serait à faire. Il faudrait d'abord souligner combien la traduction et la réception de l'œuvre de Maurice Blanchot reste insuffisante si on considère l'influence qu'elle a exercée. L'importance et la

⁶¹A la qüestió de la publicació de les diferents obres i del seu context hi remetrem en l'apartat biobibliogràfic.

⁶² Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible.*, 336.

⁶³ *Critique*, n. 229: Maurice Blanchot (juny 1966), París: Minuit 1966.

⁶⁴ *Gramma*, n. 3-4: Lire Blanchot I (1976); *Gramma*, n. 5 : Lire Blanchot II (1976); *Sub-stance*, Universitat de Madison, Wistconsin, n. 14 (1976); *Exercices de la patience*, n. 2 (hivern 1981): «Blanchot»; *L'Esprit créateur*, XXIV, n. 3 (1984), *Nuova corrente*, n. 95 (gener-juny 1985); *Lignes*, n. 11 (setembre 1990); *Ralentir Travaux*, n. 7 (hivern 1997); *L'œil-de-bœuf*, n. 14-15 (segon trimestre 1998); *Revue des sciences humaines*, Lille (setembre 1998); *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 86 : *Maurice Blanchot : écriture et philosophie* (2015/2) Cal destacar també el volum dedicat a Blanchot a *Les Cahiers de l'Herne*, n. 107 (2014), i la publicació consagrada especialment a la seva obra, de la qual n'han aparegut ja cinc números: *Cahiers Maurice Blanchot* (n. 1, 2, 3, 4, 5), París: Les presses du réel 2011-2018.

⁶⁵ Françoise Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, París: Gallimard 1971 (nouvelle éd. 1986).

pertinence de sa dimension critique ne peut en effet dissimuler qu'elle est avant tout une œuvre de pensée et de fiction.⁶⁶

El 1975, Emmanuel Levinas publicà *Sur Maurice Blanchot*, que constitueix un recull de tres articles escrits i publicats amb anterioritat -«*Le regard du poète*» (1956), «*La servante et son maître*» (1966) i «*Exercices sur La folie du jour*» (1975)-, i una entrevista -«*Entretien avec André Dalmas*» (1971).⁶⁷ Aquest llibre té un relleu també molt important per a la consideració filosòfica de l'escriptura de Blanchot. Levinas hi aborda qüestions fonamentals del seu pensament, reflexiona sobre el seu distanciament de Heidegger o sobre la seva proximitat al judaisme, i fa referència també al llibre de Françoise Collin, que té en bona consideració.

D'altra banda durant els anys setanta i vuitanta cal destacar també l'aparició dels primers treballs sobre Blanchot de dues grans figures del cercle de la *deconstrucció*. Paul de Man dedica un capítol a l'escriptor francès a *Blindness and Insight*, publicat per primera vegada l'any 1971 i en una segona edició revisada el 1983⁶⁸. Jacques Derrida el 1986 publicà *Parages* -revisat i ampliat el 2003-, llibre que recull diversos articles i conferències dedicats a Blanchot, i que posa en relleu tant la seva obra crítica com alguns dels seus textos de ficció.⁶⁹ A aquest llibre el seguiria, més tard, *Demeure. Maurice Blanchot*, publicat el 1998, un extens i profund comentari de *L'instant de ma mort* (1994).⁷⁰

Altres treballs rellevants han anat apareixent des d'aquella època a França i a nivell internacional. D'entre els més destacats no podem deixar de fer referència la publicació pòstuma en forma de llibre de *La pensée du dehors* (1986)⁷¹, que recull l'article de Foucault al monogràfic de *Critique* que abans hem esmentat. Gràcies en gran part a la lectura que de Blanchot feren aquestes grans figures del panorama filosòfic del moment, i a treballs com els de Françoise Collin, la recepció acadèmica de Blanchot ha seguit un procés *in crescendo* fins al moment actual. Limitem-nos ara a aquestes grans fites de la seva recepció al seu país d'origen.

⁶⁶ *Ibid.*, 9.

⁶⁷ Emmanuel Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier: Fata Morgana 1975.

⁶⁸ Paul de Man, «Impersonality in the Criticism of Maurice Blanchot» a *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism. Second Edition, Revised*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1983, 60-78.

⁶⁹ Jacques Derrida, *Parages*, París: Galilée 1986 (nouvelle éd. revue et augmentée 2003).

⁷⁰ *Id.*, *Demeure. Maurice Blanchot*, París : Galilée 1998.

⁷¹ Michel Foucault, *La pensée du dehors*, Montpellier: Fata Morgana 1986.

2.3.2. Els estudis biobibliogràfics sobre Maurice Blanchot

La primera gran fita en l'àmbit dels estudis biobibliogràfics sobre l'escriptor fou l'obra de Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible* (1998), publicada encara en vida de l'autor, que encara avui és l'únic gran assaig biogràfic sobre Blanchot.⁷² Aquest estudi abordava també de forma historiogràfica el tema de la suposada connivència i les afinitats polítiques del jove Blanchot amb els moviments d'extrema dreta durant els anys trenta. Alguns autors ja havien estat crítics amb aquest compromís polític de l'escriptor. Bident, tot exposant-les, mesura el caràcter d'aquestes afinitats polítiques i les justifica en part a partir del seu context social i històric, donant-li el seu just relleu però defensant Blanchot davant les acusacions d'antisemitisme de què havia estat objecte. Aquesta època de l'escriptor és la que des d'aleshores ha suscitat més els estudis de tipus historiogràfic. Una nova aportació a aquest terreny ha estat, per exemple, el llibre de Michel Surya⁷³, que interpreta molt críticament l'obra blanchotiana, justament a partir de dades que remetent a aquesta època i que recull sintèticament en l'annex del seu treball. El *Cahier de L'Herne* dedicat a l'escriptor francès ha recollit també alguns articles de joventut de Blanchot de molt difícil accés.⁷⁴ Més recentment encara, ha aparegut a Gallimard un volum que representa una aportació essencial en aquest àmbit dels estudis sobre Blanchot: *Chroniques politiques des années trente, 1931-1940*.⁷⁵

Pel que fa al terreny estrictament bibliogràfic disposem d'una bibliografia actualitzada en línia que constitueix la llista més recent i més exhaustiva de les obres publicades o accessibles.⁷⁶ A més d'aquestes, hem pogut tenir accés a part de la correspondència inèdita de Blanchot, en els fons de l'IMEC, concretament a les cartes conservades adreçades a Jacques Derrida i Jean Schuster. Sense cap intenció de fer referència a qüestions estrictament personals, aquests documents ens proporcionen algunes informacions valuoses pel que fa a l'aclariment o interpretació d'alguns textos de Blanchot, o d'algunes lectures que ell mateix féu i volgué compartir des de l'amistat.⁷⁷

⁷² Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible. Essai biographique*, Seyssel: Champ Vallon 1998.

⁷³ Michel Surya, *L'autre Blanchot. L'écriture de jour, l'écriture de nuit*, París: Gallimard 2015 (TEL 410).

⁷⁴ Cf. Éric Hoppenot et Dominique Rabaté (eds.), *Maurice Blanchot (Les Cahiers de L'Herne, n. 107)*, Paris: L'Herne 2014.

⁷⁵ Maurice Blanchot, *Chroniques politiques des années trente, 1931-1940*, Paris: Gallimard 2017.

⁷⁶ Cf. <http://blanchot.fr/fr/index.php?option=content&task=category§ionid=8&id=79&Itemid=46> [Data de consulta: 14/02/2017].

⁷⁷ Cf. Fonds Derrida, Fonds Jean Schuster. Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC) – L'abbaye d'Ardenne (<http://www.imec-archives.com/les-collections/> [Data de consulta: 14/02/2017]). Aquests fons els hem pogut consultar in situ gràcies a la recomanació i a l'autorització d'Éric Hoppenot.

Malauradament, però, no ens ha estat possible accedir encara a la consulta dels fons de Levinas, conservats també a l'IMEC, però preservats fins al moment actual per la família, i entre els quals es conserva una correspondència amb Blanchot previsiblement molt extensa i rellevant. Per altra banda, la Houghton Library de la Universitat de Harvard custodia en l'actualitat bona part dels arxius de Blanchot, que va adquirint i completant des de fa pocs anys, posant-los al servei dels estudiosos. Això no obstant, tot i el suport que aquests documents inèdits poden donar a la nostra investigació, hi juguen un paper complementari i no pas substancial, ja que, com hem dit abans, la nostra bibliografia primària se cenyirà metodològicament al que hem anomenat el corpus crític de Blanchot, al qual hem afegit els dos grans llibres fragmentaris. L'accés a la correspondència i a altres documents resultarà significativa en la mesura en què estigui associada d'alguna manera als fins de la nostra recerca o esdevingui una clau hermenèutica rellevant per a interpretar els textos crítics i el sentit de l'obra de Blanchot.

a) La recepció filosòfica del seu pensament

Tot i no ser ni voler reconèixer-se pròpiament com un filòsof, Maurice Blanchot mantingué un lligam molt profund amb la tradició filosòfica, de tal manera que, d'una banda, la seva escriptura remet i dialoga amb pensadors com Heidegger, Levinas o Derrida, i, de l'altra, són els seus contemporanis filòsofs alguns dels primers en rebre'l, en comentar-lo i en dedicar-li diversos assaigs, com ara Levinas, Foucault o Derrida.⁷⁸

Als estudis escrits específicament per figures d'aital envergadura hi podem afegir, en un altre nivell, aquells que constitueixen pròpiament la recepció filosòfica crítica de Blanchot en l'àmbit editorial i acadèmic, que s'inaugurà, podríem dir, amb el treball de Françoise Collin que hem esmentat més amunt.⁷⁹ En els darrers anys han anat proliferant els estudis sobre l'obra de Blanchot en aquesta direcció criticofilosòfica. Remetrem aquí només a aquells que se circumscriuen de forma més específica al terreny de la nostra investigació.

⁷⁸ Cf., per exemple: Emmanuel Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier: Fata Morgana 1986; Michel Foucault, *La pensée du dehors*, Montpellier: Fata Morgana 1986; Jacques Derrida, *Parages*, Paris: Galilée 1986 (nouvelle éd. revue et augmentée, 2003); Jacques Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris: Galilée 1998.

⁷⁹ Françoise Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris: Gallimard 1971 (nouvelle éd. 1986, TEL n. 107).

A més a més dels treballs imprescindibles de Levinas, Foucault i Derrida, volem tenir presents en aquest àmbit general de la recepció críticofilosòfica a nivell internacional –per la seva confluència amb algunes àrees del nostre enfocament- els estudis de Anne-Lise Schulte Nordholdt⁸⁰, Leslie Hill⁸¹ i els volums editats per Hoppenot i Milon fruit d'uns col·loquis organitzats a la Universitat Paris-Ouest Nanterre.⁸² Tampoc cal oblidar el recent número de la *Revue de Métaphysique et de Morale*: «Blanchot: écriture et philosophie», coordinat també per Éric Hoppenot.⁸³ Entre altres, aquest volum recull un article de Françoise Collin, publicat pòstumament, on l'autora, més de quaranta anys després de l'aparició del seu treball sobre Blanchot, mesura la distància entre la seva primera lectura de l'escriptor i la seva interpretació actual, establint noves relacions entre l'obra de Blanchot i les nocions de «*différance*» o d'esdeveniment i fent-lo dialogar altra vegada amb Derrida, Foucault i Levinas.⁸⁴

A més d'aquests estudis a nivell més genèric o que recullen aportacions d'índole diversa, hem de tenir en una especial consideració aquells treballs que ja hagin abordat qüestions i problemàtiques que ens plantegem en la nostra recerca. Pel que fa a la qüestió del *testimoni*, a part dels llibres de Derrida, i sempre en relació amb Blanchot, cal atènyer-nos al que han dit sobre aquest tema Éric Hoppenot⁸⁵, Peter Frei⁸⁶ i Arnau Pons⁸⁷. En un sentit més general, sobre el testimoni caldrà no passar per alt tampoc altres estudis rellevants i pertinents que ja s'han dut a terme entorn d'aquesta qüestió.⁸⁸ Caldrà així

⁸⁰ Anne-Lise Schulte Nordholdt, *Maurice Blanchot. L'écriture comme expérience du dehors*, Gènova: Droz 1995.

⁸¹ Leslie Hill, *Maurice Blanchot and Fragmentary Writing. A Change of Epoch*, Londres: Continuum 2012.

⁸² Especialment: Éric Hoppenot et Alain Milon (dir.), *Levinas Blanchot, penser la différence* (col. «Résonances de Maurice Blanchot»), Paris: Presses Universitaires de Paris-Ouest 2008. Disponible en línia: <http://books.openedition.org/pupo/845> [Data de consulta: 14/02/2017]; Id., *Maurice Blanchot et la philosophie* (col. «Résonances de Maurice Blanchot»), Paris: Presses Universitaires de Paris-Ouest 2010. Disponible en línia: <http://books.openedition.org/pupo/1090> [Data de consulta: 14/02/2017].

⁸³ *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2 (avril 2015), «Blanchot: écriture et philosophie», PUF 2015.

⁸⁴ Françoise Collin, «La pensée de l'écriture : différence et/ou événement. Maurice Blanchot entre Derrida et Foucault», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2 (avril 2015), «Blanchot: écriture et philosophie»: 167-177.

⁸⁵ Éric Hoppenot, «Qui témoignera pour le témoin? Ou le lecteur survivant», *Lettres romanes*, Vol. 59, N° Extra 1 (2005): «Maurice Blanchot, la singularité d'une écriture»: 191-204.

⁸⁶ Peter Frei, «« Un récit ? » – de Bataille : la poétique du témoignage selon Blanchot, Derrida et Lévinas», a Éric Hoppenot et Alain Milon (dir.), *Levinas Blanchot, penser la différence* (col. «Résonances de Maurice Blanchot»), Paris: Presses Universitaires de Paris-Ouest 2008; 333-342. Disponible en línia: <http://books.openedition.org/pupo/899> [Data de consulta: 14/02/2017].

⁸⁷ Arnau Pons, «La palabra en el estrago. (Por el derecho de Blanchot al testimonio)», *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, N° 192-193 (2001), Ejemplar dedicado a Maurice Blanchot: 200-235.

⁸⁸ Cf. per exemple el número de la revista *Philosophie*, n° 88, 1 (2006): «Le témoignage», o el tractament fenomenològic de la qüestió del testimoni en relació amb l'accés als *fenòmens saturats* com duu a terme Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (4^e éd. corrigée et augmentée), Paris: PUF 2013; 355-359.

mateix no oblidar la dimensió literària particular que el testimoni adopta en la conjuntura històrica específica posterior a l'Holocaust, i tenir present el relleu i la influència que pogueren tenir sobre Blanchot alguns testimonis concrets, especialment el del seu amic Robert Antelme.⁸⁹

Pel que fa al tema de l'enfocament i la posada en diàleg de l'obra de Blanchot amb el pensament fenomenològic, a més de les relacions que puguem establir directament entre ell i algunes obres de pensadors com Husserl, Heidegger o Levinas, cal tenir presents els estudis que ja s'han dut a terme en aquest camp, molt especialment els tres llibres de Zarader, De Gramont i Pinat, respectivament, que ja hem esmentat, i que adopten explícitament aquesta perspectiva.⁹⁰ El primer proposa un recorregut per l'obra de Blanchot atenent a la seva evolució intrínseca i fent ressortir el diàleg intern de Blanchot amb Hegel, Husserl i Heidegger, tot remarcant-ne les diferències i mostrant la originalitat de la perspectiva blanchotiana. El segon, per la seva banda, aborda la interrogació de Blanchot sobre l'experiència literària en relació amb cinc grans exponents de la fenomenologia: Husserl, Sartre, Heidegger, Merleau-Ponty i Levinas. El tercer, finalment, considera filosòficament l'obra de Blanchot com una fenomenologia que pren la mort com a tema essencial. A aquestes obres hi hem d'afegir un treball de Jean-Luc Lannoy que posa en relació llargament i de forma específica les obres de Blanchot i Merleau-Ponty.⁹¹ Del propi autor, també ha estat traduït al castellà i publicat un article que s'interroga sobre el lloc de la percepció i la visió en relació amb la paraula en les obres de Blanchot i Levinas.⁹² Encara sobre la qüestió de la posada en diàleg de Blanchot amb Merleau-Ponty podem esmentar un article d'Alain Milon.⁹³ Finalment, és de referència obligada el capítol d'Arthur Cools que, partint de la polèmica suscitada per l'obra de Zarader, ha intentat exposar sintèticament quin pot ser el sentit d'aquesta relació no evident entre Blanchot i la fenomenologia.⁹⁴

⁸⁹ Robert Antelme, *L'Espèce humaine* (éd. revue et corrigée), Paris: Gallimard (TEL 26) 1957.

⁹⁰ Marlène Zarader, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Lagrasse: Verdier 2001; Jérôme de Gramont, *Blanchot et la phénoménologie. L'effacement, L'événement*, Mayenne: Corlevour 2011; Etienne Pinat, *Les deux morts de Maurice Blanchot. Une phénoménologie*, Bucarest: Zeta Books 2014.

⁹¹ Jean-Luc Lannoy, *Langage, perception, mouvement. Blanchot et Merleau-Ponty*, Grenoble: Millon (Col. Krisis) 2008.

⁹² Jean-luc Lannoy, «La diferencia entre hablar y ver. Una conversación infinita entre Maurice Blanchot y Emmanuel Levinas», *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, 11 (2012): 441-462

⁹³ Alain Milon, «Blanchot et Merleau-Ponty : autour de l'(im)possible nomination», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2 (avril 2015): «Blanchot : écriture et philosophie»: 179-190.

⁹⁴ Arthur Cools, «Intentionnalité et singularité. Maurice Blanchot et à la phénoménologie», a Éric Hoppenot et Alain Milon (dir.), *Maurice Blanchot et la philosophie* (col. «Résonances de Maurice Blanchot»), Paris: Presses Universitaires de Paris-Ouest 2010; 137-155. Disponible en línia: <http://books.openedition.org/pupo/1112> [Data de consulta: 14/02/2017].

b) La recepció de la tradició judeocristiana en Blanchot

Pel que fa als estudis sobre la recepció de la tradició judeocristiana en Blanchot, Éric Hoppenot n'ha estat pioner. La seva tesi doctoral versà sobre l'intertext veterotestamentari en l'obra crítica de Blanchot⁹⁵, tesi que donà lloc a un llibre⁹⁶. El llibre publicat posa en relleu el paper de la presència de les cites i referències bíbliques veterotestamentàries en la conformació de l'escriptura crítica de Maurice Blanchot, analitzant-les primer des d'un punt de vista estrictament filològic de gènesi textual i passant progressivament a considerar el paper que aquestes han jugat en les implicacions ètiques de la seva obra, especialment relacionades amb la qüestió jueva. Mentre que la primera part analitza les diverses modalitats intertextuals de l'obra crítica de Blanchot i la segona emprèn l'estudi d'algunes figures i imatges bíbliques concretes, la tercera part esdevé més filosòfica i especulativa, i fa aportacions interessants en relació al particular sentit messiànic i escatològic que pugui tenir la seva obra. A aquest important treball hi podem afegir encara alguns articles sobre la qüestió del mateix autor⁹⁷ o d'altres investigadors com ara Brémondy.⁹⁸

Si bé aquest tema ha estat, per tant, prou treballat, en el nostre estudi hi ha una diferència fonamental d'enfocament. Mentre que Hoppenot estudia l'intertext veterotestamentari en la conformació de l'escriptura de Blanchot -d'entrada quasi des d'un punt de vista estrictament filològic, «material» de l'escriptura, encara que això el

⁹⁵ Éric Hoppenot, *L'intertexte vétértestamentaire dans l'oeuvre critique de Maurice Blanchot*, Thèse de doctorat en Histoire et sémiologie du texte et de l'image. Sous la direction de Dominique Rabaté. Université Paris 7. Soutenue en 2013. Sobre aquesta temàtica havia impartit també alguns cursos: Éric Hoppenot, «Maurice Blanchot, expérience critique et tradition biblique», Cours de l'Université Inter-Ages Paris Sorbonne (du 14 octobre 2011 au 3 février 2012). Cf. <http://www.mauriceblanchot.net/blog/index.php?post/2011/07/06/Eric-Hoppenot%2C-Maurice-Blanchot%2C-exp%C3%A9rience-critique-et-tradition-biblique-Cours-de-l-Universit%C3%A9-Inter-Ages-Paris-Sorbonne-%281er-semester-2011%29> [Data de consulta: 14/02/2017].

⁹⁶ Éric Hoppenot, *Maurice Blanchot et la question juive*, Paris: Kimé 2015.

⁹⁷ Éric Hoppenot, «Présence d'Abraham chez Blanchot et Lévinas» a Éric Hoppenot et Alain Milon (dir.), *Levinas Blanchot, penser la différence* (col. «Résonances de Maurice Blanchot»), Paris: Presses Universitaires de Paris-Ouest 2008; 399-415. Disponible en línia: <http://books.openedition.org/pupo/908> [Data de consulta: 14/02/2017]; Íd., «La pequeña fábrica de Maurice Blanchot. Reflexiones en torno a la cita a partir del intertexto bíblico», *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, 11 (2012): «Especial Maurice Blanchot. Materias de lo Fragmentario»: 103-125. Disponible en línia: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4416303> [Data de consulta: 16/02/2017]; Íd., «Exode et exil dans la pensée de Maurice Blanchot», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2 (avril 2015), «Blanchot: écriture et philosophie»: 215-233.

⁹⁸ François Brémondy, «Blanchot, Lévinas et la Bible» a Éric Hoppenot et Alain Milon (dir.), *Levinas Blanchot, penser la différence* (col. «Résonances de Maurice Blanchot»), Paris: Presses Universitaires de Paris-Ouest 2008; 357-384. Disponible en línia: <http://books.openedition.org/pupo/904> [Data de consulta: 14/02/2017].

portarà, no obstant, a la interpretació ètica del seu pensament- nosaltres volem posar l'accent no tant en la reelaboració dels textos bíblics que la seva escriptura duu a terme, sinó, en un sentit invers –en direcció a la tradició mateixa- volem preguntar-nos què és allò que des de la tradició ha permès un aital pensament i una aital escriptura, és a dir, quin paper té la tradició judeocristiana en Blanchot en tant que condició de possibilitat del seu enfocament filosoficoliterari. Dit d'una altra manera, no volem només dur a terme una interpretació de la lectura particular que Blanchot fa dels textos bíblics, sinó escatir, més aviat, si la tradició judeocristiana és condició de possibilitat del pensament del *defora*, si la reflexió de Blanchot hagués estat possible sense aquesta herència teologicoliterària.

El tema de la presència de la tradició judeocristiana en l'obra de Blanchot no es redueix, però, a la qüestió de les referències bíbliques en la conformació del text. Un altre dels eixos d'aquesta relació és la reinterpretació de l' «ésser jueu» que en certa manera va protagonitzar bona part del debat filosòfic continental de la segona meitat del segle XX, propiciat més que mai per la conjuntura històrica i política després de l'Holocaust i arran, també, de la creació de l'estat d'Israel.⁹⁹ Aquesta perspectiva que la temàtica adopta també en Blanchot, al seu torn, ha estat tractada críticament en diferents estudis, entre els quals els de Hansel¹⁰⁰, Mole¹⁰¹, Rojzman¹⁰², Mehlman¹⁰³ o Nordmann¹⁰⁴. Nosaltres mateixos ja ens vam introduir a la reflexió sobre aquesta qüestió en un article que abordava incipientment la relació de Blanchot amb la qüestió jueva tant des del punt de

⁹⁹ En aquest context trobem, per exemple, les perspectives contraposades de Sartre i Levinas. Cf. Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, París: Gallimard 1946 ; Cf. Emmanuel Levinas, *Être juif*. Suivi d'une *Lettre à Maurice Blanchot*, París: Rivages poche (Petite Bibliothèque 845) 2015 (el text de Levinas aparegué per primera vegada l'any 1947, i la carta a Blanchot data de 1948, sobre la creació de l'Estat d'Israel. Maurice Blanchot, anys més tard, escriuria explícitament sobre el tema. Cf. Maurice Blanchot, « Être juif » a *L'Entretien infini*, París: Gallimard 1969, 180-190. Altres autors com Derrida han retornat sobre aquesta qüestió. Cf. Jacques Derrida, *Le dernier des Juifs*, París: Galilée 2014.

¹⁰⁰ Joëlle Hansel, ««Être juif » selon Lévinas et Blanchot», a Éric Hoppenot et Alain Milon (dir.), Levinas Blanchot, penser la différence (col. «Résonances de Maurice Blanchot»), París: Presses Universitaires de Paris-Ouest 2008; 345-356. Disponible en línia: <http://books.openedition.org/pupo/902> [Data de consulta: 14/02/2017].

¹⁰¹ Gary D. Mole, « «Quoi qu'il arrive je suis avec Israël». Maurice Blanchot et la sauvegarde des Juifs» a Denis Charbit (dir.), *Les intellectuels français et Israël*, París: Éditions de l'éclat 2009; 111-119.

¹⁰² Betty Rojzman, «Le Juif de Blanchot : étranger sur sa terre», *Les Temps Modernes*, 660/4 (2010): 88-97. Disponible en línia: <https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2010-4-page-88.htm> [Data de consulta: 16/02/2017].

¹⁰³ Jeffrey Mehlman, «Maurice Blanchot et la figure du Juif. Thème et variations», *Pardès*, 45/1 (2009): 97-106. Disponible en línia: <http://www.cairn.info/revue-pardès-2009-1-page-97.htm> [Data de consulta: 16/02/2017].

¹⁰⁴ Sophie Nordmann, «L' «être juif», un motif récurrent dans la pensée française contemporaine. Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot, Jean-François Lyotard», *Archives de sciences sociales des religions*, 169 (Janvier-mars 2015): «Philosophie et religion»: 211-228. Disponible en línia: <http://assr.revues.org/26713> [Data de consulta: 7/10/2015].

vista històric, com també intentant escatir el sentit de les referències bíbliques i de les petjades teològiques en la seva obra, associant el seu pensament a altres autors en el context del que podríem anomenar «judaisme liberal».¹⁰⁵ En el present treball reprendrem la reflexió endegada en aquest article intentant repensar-la i aprofundir-la.

Finalment, aquesta qüestió dibuixa tot un seguit de camps contigus que ja han estat oberts per altres estudis i que també haurem de tenir en compte: la qüestió de la possible «constitució catòlica» de Maurice Blanchot, partint sobretot d'algunes lectures de Jean-Luc Nancy¹⁰⁶, la qüestió del messianisme que, com hem dit, ja plantejava Hoppenot en el seu llibre¹⁰⁷, el tema –potser més genèric però també de matriu teològica– del *sagrat*, amb el que Blanchot entra en contacte a partir de les seves lectures de Hölderlin o Rilke, però també per la seva relació amb pensadors com Georges Bataille o Roger Caillois¹⁰⁸, i, finalment, la qüestió més filosòfica –d'arrel nietzschiana– de la *mort de Déu* i de l'ateisme, que també replanteja evidentment la qüestió teològica.¹⁰⁹ Cadascun d'aquests temes dibuixen des de perspectives diverses la relació de Blanchot amb l'herència teologicoliterària de la tradició judeocristiana. L'estat dels estudis sobre aquesta qüestió,

¹⁰⁵ Joan Cabó Rodríguez, «Maurice Blanchot y el judaísmo», *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia* 17/2 (2015): 43-64.

¹⁰⁶ Cf. Jean-Luc Nancy, *Maurice Blanchot. Passion politique. Lettre-récit*, París: Galilée 2011. Cf. també les lectures que fa de Blanchot en «Le nom de Dieu chez Blanchot» i «Résurrection de Blanchot» a *La Déclousion (Déconstruction du christianisme, 1)*, París: Galilée 2005; 129-146. Cf. també l'estudi de Michel Lisse et Idoia Quintana, «Maurice Blanchot: de «constitution catholique»? À partir des lectures de Jean-Luc Nancy» a Éric Hoppenot et Dominique Rabaté (dir.), *Maurice Blanchot* (Les cahiers de l'Herne, 107), París: Éditions de l'Herne 2014; 336-342. El propi estudi de Françoise Collin ja remarcava com «l'athéisme de Blanchot n'est pas étranger à certains accents du christianisme» i feia veure que la reflexió de l'escriptor francès desemboca finalment en una problemàtica de caràcter teològic (Cf. Françoise Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, París: Gallimard 1986, 8, 233).

¹⁰⁷ Cf. també, per exemple: Lars Iyer, «Habla impersonal: Blanchot, Virno, mesianismo», *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, 11 (2012): «Especial Maurice Blanchot. Materias de lo Fragmentario»: 419-440. Disponible en línia: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4416399> [Data de consulta: 16/02/2017]; o Zenia Yébenes Escardó, «Heidegger y Blanchot; consumación de los tiempos y (des)esperanza escatológica», *Revista Observaciones Filosóficas*, 5 (2007). Disponible en línia: <http://www.observacionesfilosoficas.net/zenia.html> [Data de consulta: 16/02/2017].

¹⁰⁸ La qüestió del *sagrat* en l'escriptor francès ha estat l'eix de l'estudi que li consagra Kevin Hart, *The Dark Gaze. Maurice Blanchot and the Sacred*, Chicago: The University of Chicago Press 2004. Cf. també: Íd., «El Hölderlin de Blanchot», *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, 11 (2012): «Especial Maurice Blanchot. Materias de lo Fragmentario»: 361-391. Disponible en línia: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4416395.pdf> [Data de consulta: 16/02/2017].

¹⁰⁹ Cf. per exemple: Michael Holland, «Blanchot, el nihilismo y la «muerte de Dios»», *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, 11 (2012): «Especial Maurice Blanchot. Materias de lo Fragmentario»: 267-290. Disponible en línia: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4416424> [Data de consulta: 16/02/2017]. Nosaltrés també hem fet algunes aproximacions introductòries a aquesta qüestió a: Joan Cabó Rodríguez, «Maurice Blanchot: el afuera como lugar (a-)teológico» a Ildefonso Murillo (ed.), *Pensar y conocer a Dios en el siglo XXI* (Colección Jornadas, 10), Colmenar Viejo (Madrid): Ediciones Diálogo Filosófico 2016: 479-484, i Íd., «Atheism and writing in Maurice Blanchot» a Miriam Díez Bosch and Jordi Sánchez Torrents (eds.), *Atheism and literature in Europe*. Barcelona: School of Communication and International Relations Blanquerna - Universitat Ramon Llull 2016: 65-78.

que acabem de descriure, és el punt de partida per a traçar el nostre propi itinerari vers els fins que hem esbossat en el capítol metodològic.

2.3.3. La recepció i els estudis sobre Maurice Blanchot a Espanya¹¹⁰

Ja havia remarcat Françoise Collin, com hem vist, la insuficiència de la recepció que a mitjans dels anys vuitanta s'havia fet de Blanchot fins i tot a França. Com ha afirmat també Manuel Asensi a casa nostra, el nom de Blanchot, malgrat la seva importància en els cercles literaris i en el pensament francès contemporani, «ha ocupado una posición periférica, heterodoxa, incordiante y hasta extravagante» dins el cànon de la teoria literària del segle XX.¹¹¹ Si ho fou ja a França, més encara ho ha estat a Espanya, tot i que la seva recepció s'ha intensificat notablement durant les dues últimes dècades. Tractarem a continuació aquesta qüestió, que remet a la recepció de l'escriptor en el nostre entorn acadèmic més proper, recepció que com a tal també ha estat molt poc estudiada.

a) Història de les traduccions

Pel que fa, d'entrada, a la traducció de les seves obres a la llengua castellana, aquesta fou més prolífica a Hispanoamèrica que no pas a Espanya durant les dècades dels seixanta i setanta. Des de mitjans dels anys setanta, i sobretot des dels noranta fins a l'actualitat, la labor de traductors i editors espanyols ha fet, però, que puguem comptar ja amb noves versions de pràcticament la totalitat dels grans textos de l'autor, amb l'excepció de dues grans obres novel·lístiques de la seva primera etapa literària (la primera versió de *Thomas l'obscur*, de 1941, i *Le Très-Haut*, de 1948) i dels grans reculls d'articles que han estat editats pòstumament a França amb gran rigor crític durant els darrers anys -en especial els quatre volums publicats per l'editorial Gallimard a la col·lecció *Les cahiers de la nrf*, que aporten una gran quantitat de textos de l'autor, sobretot de caràcter crític i polític des dels inicis de la seva trajectòria com a escriptor fins

¹¹⁰ En aquest apartat, reescrivim, amb noves aportacions, de forma parcial i sintètica el nostre article: Joan Cabó Rodríguez, «Les traduccions i la recepció crítica de l'obra de Maurice Blanchot a Espanya i Amèrica Llatina (1965-2015)», *Anuari Trilcat* 6 (2016): 32-52. Remetem a aquest article per a un estudi més detallat d'aquesta qüestió.

¹¹¹ Manuel Asensi, *Historia de la teoría de la literatura. El siglo XX hasta los años setenta*, vol. 2, València: Tirant lo Blanch 2003, 356.

a pràcticament el final de la seva vida, textos que eren fins al moment en gran part inèdits o introbables.¹¹²

En efecte, és a finals dels anys seixanta i durant els setanta quan apareixen les primeres traduccions al castellà d'obres de Maurice Blanchot. *Lautréamont et Sade* estarà ja traduïda a Buenos Aires el 1967 i *L'espace littéraire* i *Le livre à venir* el 1969, a Buenos Aires i Caracas, respectivament.¹¹³ Caldrà reconèixer, doncs, aquests esforços editorials. Seran també, de fet, un argentí –Óscar del Barco- i un mexicà –Juan García Ponce- els primers en rebre críticament i en escriure en castellà amb una certa amplitud sobre Blanchot.¹¹⁴

Isidro Herrera Baquero assenyala, però, que moltes d'aquestes primeres traduccions foren insatisfactòries o es prestaren a confusió.¹¹⁵ Tot i això, aitals confusions podrien respondre no només a errors de traducció sinó també a diferents tradicions lingüístiques i editorials. Herrera Baquero remarca també com en altres ocasions s'ha aprofitat l'obra de Blanchot per a fins aliens al seu.¹¹⁶ És el cas de la primera versió castellana de Blanchot que aparegué en una editorial espanyola i sembla desvirtuar l'obra original titulant *La risa de los dioses*¹¹⁷ la traducció de *L'Amitié*, de tal manera que el nom de Blanchot podia quedar associat precipitadament amb el de Nietzsche a través del capítol que l'autor francès dedicava a Klossowski i que esdevenia el títol de tot el volum. Aquest cas concret podria tenir encara una justificació editorial emparada pel propi autor, tal i com Manuel Arranz ha remarcat en una nota bibliogràfica inclosa en la seva traducció espanyola de *Les intellectuels en question*.¹¹⁸

Amb posterioritat a aquestes versions han anat apareixent noves traduccions que han tingut en compte aquestes ambigüitats. Traduccions o edicions posteriors ofereixen

¹¹² Maurice Blanchot, *Chroniques littéraires du Journal des débats, avril 1941-août 1944* (Textes choisis et établis par Christophe Bident), Paris: Gallimard 2007; Maurice Blanchot, *Écrits politiques, 1953-1993* (Textes choisis, établis et annotés par Éric Hoppenot), Paris: Gallimard 2008; Maurice Blanchot, *La condition critique. Articles 1945-1998* (Textes choisis et établis par Christophe Bident), Paris: Gallimard 2010; Maurice Blanchot, *Chroniques politiques des années trente, 1931-1940* (Édition préfacée, établie et annotée par David Uhrig), Paris: Gallimard 2017.

¹¹³ Cf. les taules bibliogràfiques publicades a Joan Cabó Rodríguez, «Les traduccions i la recepció crítica de l'obra de Maurice Blanchot a Espanya i a l'Amèrica Llatina (1965-2015).»

¹¹⁴ Cf. per exemple: Óscar del Barco, «Leer Blanchot», a *La ausencia de libro. Nietzsche y la escritura fragmentaria*, Buenos Aires: Ediciones Caldén 1973; Juan García Ponce, *Apariciones. Antología de ensayos*, México: Fondo de Cultura Económica 1987.

¹¹⁵ Isidro Herrera Baquero, «Entre chien et loup», a Christophe Bident i Pierre Vilar (eds.), *Maurice Blanchot. Récits critiques*, Tours: Farrago & Léo Sheer, 219-227; 221.

¹¹⁶ *Ibid.*, 223.

¹¹⁷ Maurice Blanchot, *La risa de los dioses* (trad. José Antonio Doval Liz), Barcelona: Taurus 1971.

¹¹⁸ Cf. Manuel Arranz, «Bibliografía de los libros de Maurice Blanchot», a Maurice Blanchot, *Los intelectuales en cuestión. Esbozo de una reflexión* (trad. Manuel Arranz), Madrid: Tecnos 2003, 121-124; 123.

noves versions o intenten esmenar els possibles equívocs esmentats: és el cas, per exemple, de *El libro por venir*¹¹⁹, *La conversación infinita*¹²⁰ o *La amistad*¹²¹ –aquest darrer volum modifica el títol de la primera edició a Taurus però conserva, de fet, la mateixa traducció de José Antonio Doval Liz.

Pel que fa a l'obra de ficció, les traduccions van arribar tard respecte de l'obra crítica. De les tres novel·les de Blanchot, només una ha estat traduïda –*Aminadab*, per Alfaguara.¹²² De tots els relats, en canvi, ja en tenim traducció. És tracta d'obres sensiblement més breus que les novel·les, algunes ocupen poquíssimes pàgines, cosa que en pot haver propiciat la traducció.¹²³ Cal ressaltar que en dos casos –les dues úniques versions catalanes que existeixen a hores d'ara de Maurice Blanchot– les traduccions catalanes aparegueren abans que les versions castellanes: es tracta de *L'instant de la meva mort* –que veié la llum només un any més tard de la seva edició francesa a Gallimard– i *Qui parla el darrer*, dues obres traduïdes per Arnau Pons i publicades en les revistes *Els Marges* i *Reduccions*, respectivament.¹²⁴

b) De les al·lusions als textos: articles, capítols de llibres, tesis doctorals i monografies

Pel que fa als estudis sobre l'obra de Blanchot, si bé la recepció crítica pròpiament dita no arriba a Espanya fins ben entrada la dècada dels noranta, no podem oblidar tampoc que sovint una primera recepció més indirecta pogué ser no menys influent. En trobem un exemple, potser, en la lectura que en feu el poeta José Ángel Valente, l'obra del qual presenta implícitament afinitats amb l'escriptor francès ja durant els anys setanta i noranta, tal com ha assenyalat Jorge Fernández Gonzalo i com mostra també el treball de Manus O Duibhir. Fernández Gonzalo remarca lectures compartides entre ambdós, sobretot Mallarmé i Paul Celan, a més d'algunes afinitats temàtiques com una atenció

¹¹⁹ Maurice Blanchot, *El libro por venir* (trad. Cristina Peretti Peñaranda i Emilio de Velasco González), Madrid: Trotta 2005.

¹²⁰ Maurice Blanchot, *La conversación infinita* (trad. Isidro Herrera Baquero), Madrid: Arena Libros 2008.

¹²¹ Maurice Blanchot, *La amistad* (trad. José Antonio Doval Liz). Madrid: Trotta 2007.

¹²² Maurice Blanchot, *Aminadab* (trad. Jacqueline Conte, Rafael Conte), Barcelona: Alfaguara 1979.

¹²³ Per a les referències a totes aquestes traduccions i per a un estudi més aprofundit de la qüestió vegeu Joan Cabó Rodríguez, «Les traduccions i la recepció crítica de l'obra de Maurice Blanchot a Espanya i a l'Amèrica Llatina (1965-2015)». Vegeu també l'apartat de traduccions de les obres de Blanchot a la bibliografia final del present treball.

¹²⁴ Maurice Blanchot, «L'instant de la meva mort» (trad. Arnau Pons), *Els Marges*, 53 (1995): 31-33; Maurice Blanchot, «Qui parla el darrer» (trad. Arnau Pons), *Reduccions*, 65-66 (1996): 78-105.

especial al fenomen de l'escriptura, per exemple.¹²⁵ O Duibhir, per la seva banda, posa de manifest algunes confluències i influències de Blanchot en Valente pel que fa a la poètica i al pensament de l'alteritat.¹²⁶

Pel que fa, ara sí, a la recepció crítica pròpiament dita de l'obra de Blanchot podríem destacar en primer lloc les introduccions i presentacions que trobem en algunes de les edicions espanyoles de les seves obres. Aquestes suposen apropaments breus a la figura d'aquest autor i, en ocasions, inclouen succintes presentacions bibliogràfiques.

La primera presentació espanyola la trobem en l'edició d'*El espacio literario* que feu l'editorial Paidós a Barcelona l'any 1992.¹²⁷ La traducció és la mateixa de l'edició de Buenos Aires¹²⁸, però s'hi afegeix un pròleg signat per Anna Poca. En aquesta introducció la llavors professora de la Universitat de Barcelona fa una presentació del llibre centrant-se en la qüestió poètica a través de la imatge d'Orfeu que constitueix el nucli d'aquesta obra. La seva és una lectura penetrant que mostra el magisteri que Blanchot ha exercit en l'horitzó de l'hermenèutica i del pensament contemporani: «se habla de la construcción, a través de la obra crítica de Blanchot, del *corpus* canónico que constituye la biblioteca esencial del pensamiento de la diferencia o pensamiento de la consciencia sin sujeto»; corpus que constitueix «en su enorme magnitud y en su expresión exacta, una *ontología de la literatura*», tal com han reconegut, segons Anna Poca, M. Foucault, G. Deleuze i J. Derrida, i que va més enllà de les limitacions de Heidegger.¹²⁹

Anna Poca hagués estat de nou l'encarregada d'introduir *El paso (no) más allá*, si no li ho hagués impedit la seva malaltia, tal i com ho testimonia José M. Ripalda, que la qualifica de «la más competente y congenial intérprete de Blanchot entre nosotros».¹³⁰ Ripalda, que assumí el pròleg, fa una presentació del conjunt de l'obra de l'escriptor francès a partir del tema omnipresent de la mort, fent referència no només a l'obra que presenta sinó també a altres grans textos crítics i de ficció de Blanchot. Elabora també

¹²⁵ Cf. Jorge Fernández Gonzalo, «La poética de José Ángel Valente. Algunas trazas blanchotianas en su obra», *Revista Neutral 1* (gener). Disponible en línia:

https://revistanneutral.files.wordpress.com/2011/01/neutral_01_poetica.pdf [Data de consulta: 31/3/2016].

¹²⁶ Cf. Manus O Duibhir, *Between the desert and the garden: inscriptions of alterity in the work of José Ángel Valente* [Tesis doctoral] Dirigida per Fernando Cabo Aseguinolaza, Universidade de Santiago de Compostela (Facultade de Filoloxía) 2016. Disponible en línia:

<https://minerva.usc.es/xmlui/handle/10347/15069> [Data de consulta: 1/2/2017].

¹²⁷ Maurice Blanchot, *El espacio literario* (trad. Jorge Jinkins i Vicky Palant), Barcelona: Paidós 1992.

¹²⁸ Maurice Blanchot, *El espacio literario* (trad. Jorge Jinkins i Vicky Palant), Buenos Aires: Paidós, 1969.

¹²⁹ Anna Poca, «Prólogo a la edición española: De la literatura como experiencia anónima del pensamiento» a Maurice Blanchot, *El espacio literario* (trad. Jorge Jinkis i Vicky Palant), Barcelona: Paidós 1992, 5-12; 11.

¹³⁰ José M. Ripalda, «Introducción. Blanchot, Maurice, 1907-» a Maurice Blanchot, *El paso (no) más allá* (trad. Cristina Peretti), Barcelona: Paidós 1994, 9-23; 12.

una bibliografia crítica que completa la d'Anna Poca, on recull els grans treballs sobre l'escriptor que publicaren Foucault –l'únic traduït en aquell moment¹³¹-, Derrida, Klossowski i Levinas, a més dels estudis de Paul de Man, Françoise Collin o Roger Laporte.

Entre les altres introduccions, cal destacar les de José Jiménez, que fa una breu presentació en què es limita a parlar de les obres que prologa l'any 1999¹³², la José M. Cuesta Abad, que introdueix la traducció del text de Levinas sobre Blanchot a l'editorial Trotta¹³³, el pròleg relativament extens de Manuel Arranz presentant *Los intelectuales en cuestión* però dibuixant també el conjunt de l'escriptura de Blanchot entorn de tres nuclis –la literatura, la política i la mort-¹³⁴, la «Presentación» de Emilio Velasco a *El libro por venir*¹³⁵, i la lectura en clau política de Marina Garcés a «La fuerza anónima del rechazo», estructurat entorn de les nocions de *refús*, *anonimat*, i *comunitat*.¹³⁶

Pel que fa als estudis crítics més sistemàtics de l'obra de Blanchot en llengua castellana, fixem primer l'atenció en les tesis doctorals que s'hi han dedicat i en els seus àmbits de recerca, que ens permeten dibuixar l'estat de la qüestió en aquest marc acadèmic i delimitar per contrast el nostre estudi tot mostrant l'originalitat de la nostra proposta. Tenim constància que des de l'any 1994 fins a l'actualitat s'han llegit nou tesis doctorals a Espanya directament relacionades amb l'estudi de l'obra de Maurice Blanchot, encara que, evidentment, no totes aborden l'autor des de la mateixa perspectiva. Tot i això, es pot remarcar en elles una certa tendència generalitzada a fer estudis panoràmics o presentacions generalistes –amb matisos diversos- de l'obra de l'escriptor francès. Això pot ser degut, en part, al poc nombre d'estudis que s'han dut a terme encara sobre la matèria i, en part, també, a una certa tendència metòdica del tot lícita en el terreny

¹³¹ Michel Foucault, *El pensamiento del afuera* (trad. Manuel Arranz), València: Pre-Textos 1988.

¹³² José Jiménez, «Nota de presentación: La palabra del origen» a Maurice Blanchot, *La bestia de Lascaux. El último en hablar* (trad. Alberto Ruíz de Samaniego), Madrid: Tecnos 1999, 9-13 i Id., «Nota de presentación: La soledad de las palabras» a Maurice Blanchot, *El instante de mi muerte. La locura de la luz* (trad. Alberto Ruíz de Samaniego), Madrid: Tecnos 1999, 9-13.

¹³³ José M. Cuesta Abad, «Es decir» a Emmanuel Levinas, *Sobre Maurice Blanchot* (trad. José M. Cuesta Abad), Madrid: Trotta 2000, 9-26.

¹³⁴ Manuel Arranz, «Prólogo: Blanchot. La literatura y la muerte» a Maurice Blanchot, *Los intelectuales en cuestión. Esbozo de una reflexión* (trad. Manuel Arranz), Madrid: Tecnos 2003, 9-46.

¹³⁵ Emilio Velasco, «Presentación» a Maurice Blanchot, *El libro por venir* (trad. Cristina Peretti i Emilio Velasco), Madrid: Trotta 2005, 9-18.

¹³⁶ Marina Garcés, «La fuerza anónima del rechazo» a Maurice Blanchot, *Escritos políticos* (trad. Diego Luís Sanromán Peña), Madrid: Acuarela y Machado Grupo de Distribución S.L. 2010, 7-32. Cal dir que precisament la reflexió sobre la comunitat ha estat una de les vies de recepció de Blanchot en molts ambients intel·lectuals, per la seva rellevància en el pensament polític i a partir, sobretot, de *La communauté inavouable* (1983), i el fructífer diàleg que aquesta obra ha propiciat entre l'escriptor francès i Jean-Luc Nancy.

de les humanitats, que sovint propicien més l'obertura d'un horitzó de sentit que no pas l'estudi analític i acotat d'una noció específica. En el nostre cas, centrarem l'atenció en les qüestions que hem delimitat en les *Consideracions metodològiques* (2.2). El nostre treball, doncs, tampoc no es pot assumir sense una determinada comprensió de l'obra de l'escriptor francès en l'horitzó d'una mateixa vocació literària i intel·lectual, tal i com ja hem formulat i com intentarem exposar més endavant. A més a més, les tesis doctorals ja llegides sobre la matèria opten també, en general, per una lectura de caràcter marcadament filosòfic de l'obra de Blanchot en diàleg amb el pensament contemporani; provenen, en la seva major part, dels estudis filosòfics i plantegen qüestions pròpies d'aquest àmbit.

És aquesta la perspectiva que adopten Juan Gregorio Avilés¹³⁷ o Alberto Ruiz de Samaniego¹³⁸, de les tesis dels quals en van resultar sengles publicacions en format de monografia, que pretenen fer, cadascuna amb el seu caràcter propi, un apropament al conjunt de l'escriptura de Maurice Blanchot.¹³⁹ La primera, sense voler sistematitzar el pensament de l'autor –cosa impròpia del caràcter de la seva obra, com ja havíem remarcat també nosaltres- pretén gestar una exegesi de Blanchot que aportí un nou punt de vista sobre ell; accentua el diàleg de Blanchot amb Hegel, Heidegger i Nietzsche, llegeix indistintament els seus textos crítics o de ficció i en ocasions adopta fins i tot un to que pretén apropar-se en l'estil a l'escriptura que comenta. La segona, també amb aquest caràcter panoràmic, pretén estudiar els postulats teòrics que circumden el pensament de l'escriptor –l'experiència literària, l'autor, la interpretació del text o l'oblit- i fer un anàlisi comparatiu amb altres pensadors contemporanis i històrics. L'escriptura és el denominador comú de les preocupacions fonamentals de l'obra de Maurice Blanchot i el centre entorn del qual s'articulen els diferents apartats de l'estudi. És un estudi generalista que aborda no només els textos crítics sinó també les obres de ficció.

Per la seva banda, el treball de Villa López¹⁴⁰, que prové dels estudis de filologia francesa, no tracta exclusivament de Maurice Blanchot, sinó que s'apropa a quatre teòrics literaris francesos del segle XX –Bachelard, Blanchot, Barthes i Derrida- tot presentant

¹³⁷ Juan Gregorio Avilés, *Maurice Blanchot: filosofía y literatura* [Tesis doctoral] Dirigida per Francisco Jarauta Marión. Universidad de Murcia (Facultad de Filosofía) 1994.

¹³⁸ Alberto Ruíz de Samaniego, *Maurice Blanchot: una estética de lo neutro* [Tesis doctoral] Dirigida per José Luis Rodríguez García. Universidad Autónoma de Madrid (Departamento de Filosofía) 1997.

¹³⁹ Juan Gregorio Avilés, *La voz de su misterio: sobre filosofía y literatura en Maurice Blanchot*, Murcia: Centro de Estudios Teológicos Pastorales San Fulgencio 1995; Alberto Ruíz de Samaniego, *Maurice Blanchot: una estética de lo neutro*, Vigo: Servizo de Publicacións da Universidade de Vigo 1999.

¹⁴⁰ Marta Villa López, *Una nueva escritura entre la literatura y la filosofía: G. Bachelard, M. Blanchot, R. Barthes y J. Derrida* [Tesis doctoral] Dirigida per Alicia Yllera Fernández. Universidad Nacional de Educación a Distancia (Departamento de Filología francesa) 2003.

de forma general les influències filosòfiques més rellevants de cadascun d'ells, i com, en el marx de la teoria literària, realitzen respectivament una “desconstrucció” del mètode que posa en qüestió, en cadascuna d'aquestes propostes d'escriptura, les fronteres entre literatura i filosofia.¹⁴¹

El treball de Hugo Carvalho Teixeira Monteiro –escrit en portuguès però defensat a la Universitat de Santiago de Compostela¹⁴²–, en un sentit tampoc contrari però en certa manera invers al d'alguns accents del nostre estudi, vol identificar i caracteritzar l'escriptura en Blanchot com una experiència desestabilitzadora de l'ordre conceptual de la tradició. El nostre treball, en canvi, vol rescatar també en l'escriptor francès les traces de la tradició jueva, malgrat que aquesta es descobreixi precisament, això sí, com a desestabilitzadora d'un ordre metafísic tal volta idolàtric. Amb un caràcter també panoràmic, Carvalho Teixeira aborda des de les nocions de *Neutre* i alteritat, fins a l'amistat, la comunitat i la reflexió pròpiament política, compresa també com una desconstrucció del lèxic comunitari i dels discursos tradicionals del poder.

Centrat més específicament en aquesta darrera dimensió del pensament blanchotià, el treball de Rosa Martínez¹⁴³ ha pretès mostrar que l'obra de Blanchot és, en darrer terme, un exercici polític. D'aquesta tesi també n'ha resultat una publicació en forma de llibre¹⁴⁴. En aquest cas, l'autora fa una defensa d'allò que anomena l'exigència política de Blanchot, i que contraposa a l'«*engagement*» polític d'autors com Sartre. Incidint molt en la dimensió historiogràfica del seu pensament –i fent també un treball d'arxiu- presenta l'obra de Blanchot emmarcada en aquesta exigència, des del seu polèmic compromís als anys trenta fins a l'exigència comunista manifestada sobretot a partir dels seixanta. Aquest treball, malgrat que en algunes de les seves seccions abordi per exemple la qüestió de l'escriptura i de l'experiència en Blanchot en relació amb Hegel, Kojève i Bataille, es distancia del nostre pel seu enfocament global i pel seu propòsit darrer, pensant a Blanchot principalment des del seu vessant polític. Nosaltres només

¹⁴¹ Cal que fem referència també a la tesis doctoral d'Isidro Herrera Baquero -*La experiencia de la ausencia. Maurice Blanchot*. Dirigida per Jorge Pérez de Tudela. Universidad Autónoma de Madrid (Departamento de Filosofía) 2004- a la que no obstant no hem pogut tenir accés, ja que és inèdita i el seu accés és restringit en el repositori de la UAM. Tampoc en figura la fitxa corresponent i l'abstract a la Base de dades de Tesis Doctorals del Ministeri d'Educació, Cultura i Esports (TESEO).

¹⁴² Hugo Carvalho Teixeira Monteiro, *A filosofia nos limites da literatura: escrita e pensamento em Maurice Blanchot* [Tesis doctoral] Dirigida per Luís García Soto. Universidad de Santiago de Compostela (Facultad de Filosofía) 2008.

¹⁴³ Rosa Martínez González, *Maurice Blanchot: la exigencia política* [Tesis doctoral] Dirigida per José Luis Rodríguez García. Universidad de Zaragoza (Departamento de Filosofía) 2009. Disponible en línia: <http://zaguan.unizar.es/record/7079/files/TESIS-2012-051.pdf> [Data de consulta: 1/2/2017].

¹⁴⁴ Id., *Maurice Blanchot: la exigencia política*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza 2014.

abordarem molt tangencialment la qüestió política, com una conseqüència més, entre d'altres, de l'experiència originària de l'escriptura.

Un altre treball que també posa un cert èmfasi en les implicacions polítiques de l'escriptura de Blanchot és el de Idoia Quintana.¹⁴⁵ L'autora, en tres parts –literatura («Metamorfosis literarias»), pensament («La escritura fragmentaria y la cuestión por el todo») i comunitat («La exigencia inconfessable de la comunidad»)- aborda l'escriptura de Blanchot com una experiència desestabilitzadora de l'ordre conceptual llegat per la tradició filosòfica. Vol posar l'èmfasi, però, en el diàleg de l'escriptor amb alguns filòsofs del seu entorn, centrant-se en Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy i Philippe Lacoue-Labarthe.

Al seu torn, el d'Arce Álvarez¹⁴⁶, que prové de l'àmbit de la filologia anglesa, és l'únic dels estudis que es cenyeix pròpiament al camp dels estudis literaris. L'estudi té per objecte principal l'obra de l'escriptor nord-americà Paul Auster, que és llegida com una ficcionalització de la teoria crítica de Maurice Blanchot, fonamentada en la influència que l'autor francès exercí sobre Auster, contrastable en algunes traduccions i lectures d'aquest literat. L'obra d'Arce Álvarez, per tant, es troba molt lluny de l'enfocament que nosaltres hem proposat.

Finalment, José Vicente Cintas Borrás¹⁴⁷, cenyit, ell sí, al marc filosòfic, pretén mostrar partint de Blanchot que la literatura després d'Auschwitz hereta el problema de la metafísica i d'ell extreu la seva raó d'ésser. Analitzant la caracterització que Blanchot fa de l'experiència de l'escriptura –a partir tant dels seus textos crítics i assajos com dels seus textos fragmentaris i de les seves novel·les i relats- es proposa desvelar les línies filosòfiques de fons que es tracen, en part, a partir de les seves relacions amb Hegel, Kierkegaard, Nietzsche o Heidegger. A partir de Blanchot, segons l'autor, es poden analitzar els fonaments de l'empirisme o reinterpretar la Dialèctica transcendental de la *Crítica de la Raó Pura* de Kant per delimitar la naturalesa metafísica de la literatura. En

¹⁴⁵ Idoia Quintana Dominguez, *La exigencia de un habla plural. Literatura, pensamiento y comunidad en la obra de Maurice Blanchot* [Tesis doctoral] Dirigida per Michel Lisse i Julián Santos Guerrero. Universidad Complutense de Madrid (Facultad de Filosofía) 2013. Dipsonible en línia: <http://eprints.ucm.es/24550/1/T35138.pdf> [Data de consulta: 31/1/2017].

¹⁴⁶ María Laura Arce Álvarez, *The invention of the space of literature: Paul Auster's fictionalization of Maurice Blanchot's Poetics* [Tesis doctoral] Dirigida per Eulàlia Piñero Gil. Universidad Autónoma de Madrid (Departamento de Filología inglesa) 2014.

¹⁴⁷ José Vicente Cintas Borrás, *Maurice Blanchot y el problema de la metafísica* [Tesis doctoral] Dirigida per Manuel Jiménez Redondo. Universitat de València (Departament de Filosofia) 2015. Abstract disponible en línia: http://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/48187/Roderic_abstract2.pdf?sequence=2&isAllowed=y [Data de consulta: 31/1/2017].

el seu conjunt, però, el treball torna a ser una visió panoràmica de l'obra de Blanchot i l'estructura mateixa de la tesi reflecteix un tractament cronològic del desenvolupament de les diferents temàtiques de la seva escriptura. El nostre treball, lluny de mostrar cap mena de naturalesa metafísica de la literatura, prenent un enfocament fenomenològic *sui generis* que es passa a si mateix, mostrarà que l'obertura de l'experiència al mode particular de donar-se de l'escriptura literària posa radicalment en qüestió, precisament, els llocs fonamentals del pensament metafísic.

La nostra tesi, respecte a aquestes propostes, suggereix un nou horitzó per a la comprensió de les línies mestres de l'obra de Blanchot, com és el de la perspectiva fenomenològica que aporta l'estudi de la noció polisèmica de testimoniatge com a comprensió de la seva vocació personal i literària i introduirà també, com un aprofundiment del tema epocal de la *diferència*, una qüestió concreta: la de la reinterpretació de la tradició jueva en la seva escriptura, tal com hem exposat en el capítol metodològic.

Caldria notar ara també, tornant a la recepció espanyola de Blanchot, com la recerca acadèmica ha pogut impulsar els estudis sobre la seva obra i les seves traduccions en l'àmbit editorial. Destaquem aquí el paper com a traductor d'Isidro Herrera Baquero, així com d'Alberto Ruiz de Samaniego, que ha realitzat també diverses traduccions d'obres de Maurice Blanchot.¹⁴⁸ Cal tenir en compte així mateix el cas de José Luís Rodríguez García que figura com a director de dues de les tesis que acabem d'esmentar i que, com veurem tot seguit, fou dels primers autors a Espanya a escriure amb una certa amplitud sobre Maurice Blanchot.¹⁴⁹

A més de les monografies que han resultat de tesis doctorals, han aparegut a Espanya i Amèrica llatina diversos estudis sobre Maurice Blanchot. Ressaltarem ara els que considerem més significatius entre els que han vist la llum a Espanya. Abans, però, repassem breument les mencions de Blanchot que s'han fet en estudis, manuals i teories de la literatura en llengua castellana. Aquestes obres ens confirmen, de fet, el que constatava Manuel Asensi fa un moment: la situació perifèrica de Blanchot respecte dels

¹⁴⁸ Traduccions d'Isidro Herrera Baquero són: Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*, Madrid: Arena Libros 1999; *El último hombre*, Madrid: Arena Libros 2001; *La espera el olvido*, Madrid: Arena Libros 2004; *La parte del fuego*, Madrid: Arena Libros 2007; *La conversación infinita*, Madrid: Arena Libros 2008; i *Una voz venida de otra parte*, Madrid: Arena Libros 2010. Alberto Ruiz de Samaniego, per la seva banda, ha traduït: *La bestia de Lascaux. El último en hablar*, Madrid: Tecnos 1999; i *El instante de mi muerte. La locura de la luz*, Madrid: Tecnos 1999.

¹⁴⁹ Cf. José Luis Rodríguez García, *Verdad y escritura: Hölderlin, Poe, Arland, Bataille, Benjamin, Blanchot*, Barcelona: Anthropos 1994, 219-244.

cànons de la teoria literària del segle XX. Les mencions de l'autor francès que trobem en la majoria d'aquestes obres són extremadament breus o anecdòtiques. El 1962 aparegué a l'editorial Gredos la traducció al castellà de la *Teoría literaria* de René Wellek, que – tot i l'època de l'obra- amb prou feines esmenta un llibre de l'autor en la bibliografia d'una de les seves seccions.¹⁵⁰ Pocs anys més tard una cosa semblant s'esdevé en l'obra d'Enrique Anderson.¹⁵¹ I el mateix passa en la traducció, a principis dels anys vuitanta, de l'obra de Carlos Reis.¹⁵²

Una porta d'entrada de Blanchot en els estudis de crítica literària en l'àmbit hispà pogueren ser, l'any 1991, les traduccions castellanes de dos obres destacades de Paul de Man i Todorov, respectivament. El llibre de Paul de Man, *Visión y ceguera* fou editat a Puerto Rico, i dedica un capítol sencer a Blanchot: «Impersonalidad en la crítica de Maurice Blanchot».¹⁵³ Pel que fa a Todorov, ens referim al seu *Crítica de la crítica*, obra que consagra també una secció al nostre escriptor.¹⁵⁴

En Angenot¹⁵⁵, Aullón¹⁵⁶ i Villanueva¹⁵⁷ no trobem més que mencions anecdòtiques de l'autor francès. Yllera dedica a Blanchot una pàgina de la seva *Teoría de la literatura francesa*.¹⁵⁸ En el cèlebre manual de Jordi Llovet, per la seva banda, la menció de Blanchot es concentra en una única referència.¹⁵⁹ I quelcom semblant succeeix altra vegada en Cabo Aseguinolaza.¹⁶⁰

Pel que fa als estudis veritablement aprofundits sobre l'obra i el pensament del crític francès, és obligat fer menció en primer lloc dels dos extensos subapartats que Antonio García Berrio dedica a Blanchot a la seva *Teoría de la literatura*, titulats «La oscilación de lo poético como espacio y tendencia límite de la significación. La inscripción paradójica de la escritura según M. Blanchot» i «La alteridad como referencia

¹⁵⁰ René Wellek i Austin Warren, *Teoría literaria* (trad. José M. Gimeno), Madrid: Gredos 1962, 371.

¹⁵¹ Enrique Anderson Imbert, *Métodos de crítica literaria*, Madrid: Revista de Occidente 1969, 113.

¹⁵² Carlos Reis, *Fundamentos y técnicas del análisis literario* (trad. Ángel Marcos de Dios), Madrid: Gredos 1981, 28.

¹⁵³ Paul de Man, «Impersonalidad en la crítica de Maurice Blanchot» a *Visión y ceguera. Ensayos sobre la retórica de la crítica contemporánea* (trad. Hugo Rodríguez Vecchini i Jacques Lezra), Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico 1991; 71-90.

¹⁵⁴ Tzvetan Todorov, *Crítica de la crítica* (trad. José Sánchez Lacuna), Barcelona: Paidós 1991.

¹⁵⁵ Marc Angenot et alt., *Teoría literaria* (trad. Isabel Vericat Núñez), México: Siglo XXI 1993.

¹⁵⁶ Pedro Aullón del Haro, *Teoría de la crítica literaria*, Madrid: Trotta 1994.

¹⁵⁷ David Villanueva (coord.), *Curso de teoría de la literatura*, Madrid: Taurus 1994, 162.

¹⁵⁸ Alicia Yllera, *Teoría de la literatura francesa*, Madrid: Síntesis 1996; 289.

¹⁵⁹ Jordi Llovet et alt., *Teoría literaria y literatura comparada*, Barcelona: Ariel 2005; 371.

¹⁶⁰ Fernando Cabo Aseguinolaza i María do Cebreiro Rábade Villar, *Manual de teoría de la literatura*, Madrid: Castalia Universidad, 2006; 111.

(incierta) del emplazamiento esencial de la experiencia literaria».¹⁶¹ García Berrio presenta el pensament de Blanchot a partir de la seva obra crítica, el posa en relació amb Levinas i assenyala afinitats amb altres autors com José Ángel Valente. No obstant això, procura, a diferència de molts altres estudis, distanciar el pensament de Blanchot del de Derrida, interpretant el silenci i el buit de Blanchot com un absolut paradoxal de la significació que assoleix una certa plenitud en contrast amb la traça desconstruïda de Derrida.¹⁶² García Berrio interpreta el *neutre* blanchotià com una noció que supera tot concepte negatiu del nihilisme i considera Blanchot un dels cims del pensament literari modern.

Per la seva banda, José Luís Rodríguez García publicà, també l'any 1994, un capítol dedicat a Blanchot en el seu llibre *Verdad y escritura*.¹⁶³ Aquest professor de filosofia moderna i contemporània de la Universitat de Zaragoza dedica una atenció especial a les influències, afinitats o divergències de Blanchot amb el pensament existencialista i en particular amb Sartre, del qual el distanciació. Rodríguez García interpreta que el pensament de Blanchot apunta cap a una veritat que es presenta com a absència i el qualifica «una de las últimas líneas del postrer capítulo de la Modernidad».¹⁶⁴

Cal destacar també el treball de José M. Cuesta Abad –que, com hem vist, havia prologat l'edició castellana del text de Levinas sobre Blanchot- en el seu llibre *La escritura del instante*, que dedica un llarg capítol a l'escriptor francès.¹⁶⁵ Cuesta Abad reflexiona entorn de l'espai de la literatura i interpreta, jugant amb les possibilitats de la llengua castellana, nocions del pensament de Blanchot, com el neutre o el que ell anomena l' «ahí» -paraula que expressa amb el hiat de la «h» l'espai de l'entremig.¹⁶⁶ Cuesta Abad posa èmfasi en les relacions entre literatura i temporalitat i en la qüestió del testimoni, i aborda alguns textos de ficció de Blanchot a partir de la interpretació que n'ha fet Derrida. Tot i el gran espai que dedica Cuesta Abad a Blanchot en aquesta obra, sobta, però, que

¹⁶¹ Antonio García Berrio, «La oscilación de lo poético como espacio y tendencia límite de la significación. La inscripción paradójica de la escritura según M. Blanchot», «La alteridad como referencia (incierta) del emplazamiento esencial de la experiencia literaria» a *Teoría de la literatura. La construcción del significado poético* (2ª ed. revisada i ampliada), Madrid: Cátedra 1994; 407-426.

¹⁶² Cf. *Ibíd.*, 409.

¹⁶³ José Luís Rodríguez García, «Maurice Blanchot : La verdad en la ausencia» a *Verdad y escritura: Hölderlin, Poe, Artaud, Bataille, Benjamin, Blanchot*, Barcelona: Anthropos 1994; 219-244.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, 244.

¹⁶⁵ José M. Cuesta Abad, « : muertes : de la literatura : » a *La escritura del instante. Una poética de la temporalidad*, Madrid: Akal 2001; 189-238.

¹⁶⁶ Cf. *Ibíd.*, 190-191.

l'autor francès estigui completament absent en l'extensa antologia de *Teorías literarias del siglo XX* que ha coordinat juntament amb Jiménez Heffernan.¹⁶⁷

És molt remarcable també l'aportació de Manuel Asensi. Si bé trobem algunes referències a Blanchot a *Literatura y filosofía*¹⁶⁸, les seves pàgines més remarcables sobre l'autor es troben al segon volum de la seva *Historia de la teoría de la literatura*¹⁶⁹, en una secció que és una reelaboració de l'article que havia publicat en el monogràfic de la revista *Anthropos* que esmentarem més endavant.¹⁷⁰ Trobem també, finalment, una presentació molt més concisa de Blanchot a *Los años salvajes de la crítica*.¹⁷¹ Asensi sosté que l'obra crítica de Blanchot no és una teoria de la literatura, sinó una «teoría en la literatura», ja que per a ell «la literatura no es un objeto de conocimiento sino el sujeto del conocimiento por excelencia».¹⁷² La radicalitat d'aquesta posició seria una de les causes de la seva marginalitat i extravagància. Asensi constata la manca de treballs crítics sobre Blanchot: «De él llama la atención lo siguiente: ha escrito sobre la literatura algunas de las páginas más bellas y estremecedoras del siglo XX y, sin embargo, es un autor ausente en buena parte de las historias de la teoría y crítica literarias».¹⁷³ Contra això, reivindica la seva figura: «Sería una pena que si hemos rehabilitado nombres como el de Bajtín para la teoría literaria actual y la del futuro, no hiciéramos lo mismo, igual o por más razones, con Maurice Blanchot».¹⁷⁴

En el context de la crítica i el pensament literari a Espanya cal fer esment encara de l'obra recent d'Alfredo Saldaña Sagredo, *La huella en el margen. Literatura y pensamiento*.¹⁷⁵ Aquest llibre mostra una gran afinitat amb els motius de l'obra blanchotiana i en fa diverses referències. Blanchot és especialment present en el capítol cinquè del llibre: «Donde el vacío se esconde».¹⁷⁶

¹⁶⁷ José M. Cuesta Abad i Julián Jiménez Heffernan, *Teorías literarias del siglo XX. Una antología*, Madrid: Akal 2005.

¹⁶⁸ Manuel Asensi, *Literatura y filosofía*, Madrid: Síntesis 1995; 211, 214, per exemple.

¹⁶⁹ Id., *Historia de la teoría de la literatura. El siglo XX hasta los años setenta*, vol. 2, València: Tirant lo Blanch 2003; 347-360.

¹⁷⁰ Id., «Vampiros y literatura. La teoría en la literatura de Maurice Blanchot», *Anthropos* 192-193 (2001): «Maurice Blanchot: la escritura del silencio»: 67-77.

¹⁷¹ Id., *Los años salvajes de la teoría. Philippe Sollers, Tel Quel y la génesis del pensamiento post-estructural francés*, València: Tirant lo Blanch 2006; 422-423.

¹⁷² Id., *Historia de la teoría de la literatura*, 349.

¹⁷³ *Ibíd.*, 347-348.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, 360.

¹⁷⁵ Alfredo Saldaña Sagredo, *La huella en el margen. Literatura y pensamiento crítico*, Zaragoza: Mira editores, 2013.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, 185-212.

No podem deixar d'esmentar tampoc en aquest apartat les traduccions al castellà –tant espanyoles com hispanoamericanes- de grans obres sobre Blanchot, com les de Foucault¹⁷⁷, Levinas¹⁷⁸ o Lacoue-Labarthe¹⁷⁹ -aquesta darrera publicada recentment a Buenos Aires. Tot i això, trobem a faltar encara les traduccions dels dos grans textos de Derrida sobre Blanchot: *Demeure. Maurice Blanchot*¹⁸⁰ i *Parages*¹⁸¹.

Pel que fa als monogràfics de revistes dedicats a Maurice Blanchot, a Espanya en trobem tres. Si bé el primer monogràfic francès dedicat al nostre autor data de l'any 1966, a la revista *Critique*¹⁸², el primer monogràfic en llengua castellana no arribà fins el 1992, a la revista desapareguda *El Urogallo*¹⁸³, de Madrid. Els dos següents, ambdós apareguts el 2001 i editats a Barcelona, són segurament els més rellevants: es tracta dels monogràfics dedicats a l'escriptor francès per la revista *Anthropos*¹⁸⁴ i per *Archipiélago*¹⁸⁵. No podem tampoc passar per alt la creació a Espanya, el 2010, d'una revista digital dedicada específicament als estudis entorn de l'obra de Maurice Blanchot: es tracta de la *Revista Neutral*, dirigida per Diana Mesa i Jorge Fernández Gonzalo i de la qual ja han aparegut quatre números.¹⁸⁶

No referenciem aquí, en canvi, tots els articles en castellà publicats en revistes científiques i que fan referència a Blanchot, perquè superen bastant en nombre als llibres i és molt més complex valorar-ne ara la rellevància. Entre els més destacables es troben, però, sens dubte, els que apareixen en els dos darrers números monogràfics que hem esmentat. Aquestes publicacions tenen un cert relleu en tant que recullen alguns dels primers estudis sobre la seva obra en un moment en què aquests eren molt escassos a Espanya, sobretot en l'àmbit de la filosofia, però també dels estudis literaris. El de la revista *Anthropos* recollia aportacions d'alguns dels autors que ja hem anat esmentant, com Asensi, Gregorio Avilés, Herrera Baquero, Rodríguez García o Ruíz de Samaniego,

¹⁷⁷ Michel Foucault, *El pensamiento del afuera* (trad. M. Arranz), Valencia: Pre-textos 1988.

¹⁷⁸ Emmanuel Levinas, *Sobre Maurice Blanchot* (trad. José Manuel Cuesta Abad), Madrid: Trotta 2000.

¹⁷⁹ Philippe Lacoue-Labarthe, *Agonía terminada, agonía interminable. Acerca de Maurice Blanchot*. Seguido de *La emoción* (trad. Graciela Montes), Buenos Aires: Nueva visión 2014.

¹⁸⁰ Jacques Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris: Galilée 1998.

¹⁸¹ Jacques Derrida, *Parages (nouvelle éd. revue et augmentée)*, Paris: Galilée 2003.

¹⁸² Cf. Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, 458-462.

¹⁸³ *El Urogallo: Revista literaria y cultural*, n.78 (1992), Dedicat a Maurice Blanchot. Madrid: Prensas de la Ciudad.

¹⁸⁴ *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, n. 192-193 (2001), Dedicat a Maurice Blanchot. Barcelona: Anthropos.

¹⁸⁵ *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, n. 49 (2001): «Pongamos que se habla de Maurice Blanchot». Barcelona: Archipiélago.

¹⁸⁶ *Revista Neutral* (ISSN 2173-2965). Edició en línia: <https://revistanneutral.wordpress.com/> [Data de consulta: 31/03/2016].

però també d'altres com Miguel Morey o Patricio Peñalver. En el d'*Archipiélago*, a més d'articles com el d'Ángel Gabilondo, són especialment remarcables els textos, traduïts al castellà, de Roger Laporte, Jean-Luc Nancy, Michel Foucault o Christophe Bident, a part d'algunes traduccions d'alguns articles del propi Blanchot, i d'una bibliografia.

Més enllà d'aquests números monogràfics, sí que volem mencionar específicament, però, dos articles apareguts en català perquè, com hem dit, la recepció en aquesta llengua –com hem vist pel que fa a les traduccions– ha estat molt pobra fins al moment actual. Es tracta dels textos dedicats a Blanchot per Antoni Mora¹⁸⁷ i Joana Masó¹⁸⁸ publicats en un mateix número de la revista *L'Espill*, que edita la Universitat de València i Edicions Tres i Quatre. Antoni Mora ja havia coordinat, de fet, el número de la Revista *Anthropos* al que abans hem fet referència. A aquestes dues referències en català hi podem afegir encara un petit text provinent de Mallorca publicat per Biel Mesquida en la revista *El Mirall*, editada per l'Obra Cultural Balear amb motiu dels cent anys del naixement del nostre autor.¹⁸⁹ A aquests textos s'hi sumen encara, en llengua catalana, alguns petits treballs nostres de caràcter introductori.¹⁹⁰

Cap dels treballs que hem esmentat no aborda directament la qüestió que nosaltres tractarem: ni existeixen treballs en llengua castellana o catalana que s'aproximin filosòficament el conjunt de l'obra de Blanchot adoptant com a clau hermenèutica i de forma explícita la influència decisiva que sobre ell pogué tenir la perspectiva fenomenològica, ni existeix cap treball a l'Estat Espanyol que s'hagi interrogat sobre el paper i el sentit de la tradició judeocristiana en la conformació del seu pensament.

¹⁸⁷ Antoni Mora, «En nom de l'inconfessable», *L'Espill* 35 (tardor 2010): 118-125.

¹⁸⁸ Joana Masó, «Maurice Blanchot i els dobles de la imatge», *L'Espill* 35 (tardor 2010): 126-138.

¹⁸⁹ Biel Mesquida, «Maurice Blanchot fa cent anys», *El Mirall*, 182 (2007): 32-33.

¹⁹⁰ Joan Cabó Rodríguez, «L'escriptura, el neutre i la tasca de pensar. Una aproximació a Maurice Blanchot a partir de la seva obra crítica i filosòfica», *Ars Brevis* 19 (2013): 27-55; Íd., «Maurice Blanchot (1907-2003). Una introducció a la vida, l'obra i la recepció del seu pensament», *Lletres de Filosofia i Humanitats*, VI (2014): 11-51; Íd., «Les traduccions i la recepció crítica de l'obra de Maurice Blanchot a Espanya i a l'Amèrica Llatina (1965-2015)», *Anuari Trilcat* 6 (2016): 32-52; Íd., *Maurice Blanchot, testimoni de l'impossible. Una introducció*, Barcelona: Claret 2017 (Quaderns de la Fundació Joan Maragall, 116).

3. ESCRITURA I EXPERIÈNCIA

3.1. L'ACCÉS A L'EXPERIÈNCIA DE L'ESCRITURA COM A REALITZACIÓ EXCÈNTRICA DEL PROJECTE FENOMENOLÒGIC

En aquest primer gran capítol del nostre treball abordarem la qüestió de l'*escriptura* en l'obra de Maurice Blanchot. Si la finalitat darrera de la investigació que hem endegat és aprofundir a partir de la seva reflexió les nocions de l'*escriptura* i el *defora*, dilucidar la relació que l'escriptor francès estableix entre ambdues, considerar les repercussions filosòfiques d'aquesta recerca crítico-literària i interpretar el paper que hi juguen les referències teològico-literàries a la tradició judeocristiana, serà ben oportú iniciar aquest camí exposant la qüestió de l'*escriptura* tal i com en dona testimoni l'obra de Blanchot. En aquest sentit, ens cenyirem ara als primers grans punts als quals hem fet referència en la formulació sintètica de la tesi tal com l'hem plantejat en les consideracions metodològiques: *l'obra de Maurice Blanchot que considera l'escriptura tal com apareix en l'experiència genuïna de l'espai literari*.

A molt grans trets, podem entendre per *escriptura* el mode particular en què es dona el llenguatge quan és considerat en ell mateix en el si de l'espai literari, el qual ens exposa a una experiència genuïna que, per a Blanchot, mostra el flux propi de la paraula poètica i literària, posa entre parèntesis el seu caràcter merament instrumental i desvetlla finalment la determinació *essencial* de tot llenguatge. Tota l'obra de Blanchot gira entorn d'aquest espai literari, s'hi atansa deixant que es manifesti segons les seves lleis pròpies, fent abstracció de tota determinació teòrica o metafísica extrínseca al propi flux de l'*escriptura* mateixa. Aquest accés a l'*escriptura* Blanchot el duu a terme en la seva lectura i en la tasca crítica, que li descobreixen l'experiència original de grans escriptors –com Kafka o Mallarmé, per posar només dos exemples cabdals–, però també en la seva mateixa *escriptura* literària –l'«*escriptura de la nit*» a la qual hem fet referència en l'estudi biobibliogràfic. La seva obra pròpiament literària –a la que remetrem, com hem dit, d'una forma més tangencial– pivotarà també, de fet, sobre la pregunta per la literatura mateixa, moviment autorreferencial, en un cert sentit, característic de la situació epocal de l'art en la nostra contemporaneïtat, pregunta que no obstant això estava ja plantejada en les grans obres de la cultura des dels albors de la humanitat.

La nostra lectura, però, no vol esdevenir merament descriptiva ni pretén adoptar un enfocament neutral sobre l'obra de Maurice Blanchot. La hipòtesis en què es recolza

la nostra interpretació dels seus textos és la consideració retrospectiva de la fecunditat que la perspectiva fenomenològica ha pogut tenir en la formació intel·lectual i en l'obra d'aquest escriptor. Tot i que ell no hagi estat un seguidor ni un deixeble profès d'aquest corrent filosòfic pròpiament dit, podem llegir la seva obra com una realització molt particular i excèntrica del projecte fenomenològic. Aquesta consideració demana evidentment una justificació.

Hem exposat abans com des de la seva formació a Estrasburg Blanchot tingué accés a l'obra de Husserl i Heidegger, que pogué llegir directament de l'alemany. Hem fet referència al testimoni en què el propi Levinas posava de manifest com aquestes qüestions fenomenològiques a les quals ell sempre s'ha dedicat prenien en el seu amic direccions insòlites. I hem pogut copsar també, de forma incipient, la intimitat de pensament entre Blanchot i altres pensadors coetanis que, al seu torn, havien donat girs molt personals al mètode fenomenològic, els quals han estat decisius per a la història de la filosofia al segle XX, com els portats a terme pel propi Levinas o per Derrida.

La fenomenologia ha estat, des dels seus inicis, una qüestió de *mètode*, un replantejament del mètode per accedir a les coses mateixes. Des dels mateixos orígens, per fidelitat a les coses mateixes, la fenomenologia ha volgut conèixer no pas el *quid* dels objectes sinó els objectes en el seu «com», en el seu propi mode propi de donar-se.¹ La fenomenologia és, en aquest sentit, el projecte mateix de la filosofia; aliena a l'Escila del psicologisme, que desemboca en l'escepticisme, i a la Caribdis del naturalisme², que cau inevitablement en el dogmatisme, la fenomenologia no és una doctrina, sinó una manera de pensar, el projecte de tot aquell que anhela conèixer les coses mateixes a partir de com aquestes apareixen, restant fidel al mode propi de donació del fenomen a la consciència.

¹ «En effet si nous nous attachons au sens, et donc au « visé » en respectant le statut de détermination avec lequel il est visé, on voit clairement apparaître un *second* concept de « l'objet dans le comment » - *dans le comment de ses modes de données.*» (Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie* (trad. Paul Ricoeur), Paris: Gallimard 1950, § 132, p. 444); «La expresión “fenomenología” puede formularse en griego así: λέγειν τὰ φαινόμενα. Pero λέγειν quiere decir ἀποφάνεσθαι τὰ φαινόμενα: permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo.» (Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* (trad. José Gaos), México: FCE 1971, § 7 c, p 45; « C'est Husserl qui a introduit cette distinction essentielle sur laquelle va reposer la phénoménologie. Étudiant le flux des vécus de conscience qui s'écoulent temporellement en nous, il les considère non comme des simples objets, mais comme « des objets dans le Comment ». « Objets dans le Comment » veut dire : objets considérés non plus dans leur contenu particulier mais dans la manière selon laquelle ils se donnent à nous et nous apparaissent – dans le « Comment » de leur donation. » (Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil 2000, 36).

² Vid. Edmund Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa* (trad. Miguel García-Baró), Madrid: Encuentro 2009.

Formulem ara les preguntes que Blanchot ha dibuixat de formes diverses en la seva obra: com és possible la literatura?, per què quelcom com l'art o la literatura existeixen? Qüestió que, en definitiva, podríem plantejar de la següent manera: en què consisteix, com apareix i què implica el *fenomen* literari? Aquest és el camp d'estudi obert per l'escriptor francès. Així ho remarca també Jérôme de Gramont: « Penser la chose littéraire fut aussi pour Blanchot une manière d'aller aux choses mêmes. Emporté vers l'espace littéraire, mais non pas étranger à l'espace de la pensée. »³ La fidelitat al fenomen serà deixar-lo mostrar-se segons el seu propi mode d'aparèixer, segons el seu propi dinamisme, i en el seu lloc propi de manifestació, l'espai literari. Vet aquí, certament, el «projecte» i el «mètode» de Blanchot, si bé en ell no trobem aital precisió metòdica. I vet aquí fins i tot un apropament a l'espai literari que per la pròpia fidelitat al seu mode singular de donació es veurà compel·lit a revocar la noció mateixa de *fenomen* i els pressupòsits de l'*experiència* tal com havia estat concebuda originalment per la fenomenologia, en tant que acte de presència de quelcom que es dona a la intuïció de forma originària i és conegut en els límits en què es dona.⁴ Com veurem, l'experiència de l'escriptura posarà en qüestió precisament la *presència*, la consciència del «jo» i la subjectivitat transcendental que es dibuixava com a condició de possibilitat de tot coneixement. Però aquest posar en qüestió no deixa de ser una conseqüència immediata de la fidelitat extrema a l'acte d'escriptura tal i com es mostra, donant-se, potser, en la forma paradoxal d'un *no aparèixer*, d'un *no donar-se a la consciència*. I això no obstant, en aquesta mateixa revocació dels principis gnoseològics husserlians, s'efectua una radicalització tant dels principis de *intencionalitat* com de *reducció*. Ara retornarem sobre aquestes qüestions.

Les apories del mètode, de fet, estaven dibuixades ja des del principi en la pròpia fenomenologia husserliana. L'accés paradoxal –per *apresentació*– a la subjectivitat de

³ Jérôme de Gramont, *Maurice Blanchot et la phénoménologie. L'effacement, L'événement*, Mayenne: Corlevour 2011, 10.

⁴ Així expressa Jérôme de Gramont la fidelitat de Blanchot al fenomen literari, que ens mena als límits mateixos de la fenomenologia: « C'est bien pourtant par une fidélité extrême à ce qui se donne et ne se donne pas, au phénomène et à sa modalité paradoxale d'apparition [...] que l'œuvre de Maurice Blanchot appartient de plein droit à l'histoire de la phénoménologie, jusqu'à constituer une figure extrême d'une phénoménologie française si souvent fascinée par les figures de l'excès. » (Jérôme de Gramont, «Préface» en Etienne Pinat, *Les deux morts de Maurice Blanchot. Une phénoménologie*, Bucarest: Zeta Books 2014, 5-14, 7).

l'*altre*⁵, la designació metafòrica del «flux» temporal de la consciència⁶ o la consideració de la ciència en la seva dimensió històrica, en tant que intersecció de subjectivitat i temps⁷, no serien un fre al projecte, sinó que més aviat establirien nous punts de fuga que marcarien l'evolució particular de nous camins fenomenològics, com ho foren ben d'hora els de Heidegger o Levinas. Rellegir, doncs, l'obra de Blanchot com un accés radicalment fidel a l'espai literari que torna a posar en crisi els fonaments de la filosofia pot marcar també un nou gir i plantar noves fites en l'itinerari del pensament.

Com ja hem exposat en l'estat de la recepció i en la presentació dels estudis sobre Maurice Blanchot, aquesta interpretació de la seva obra no és nova. Ja Françoise Collin, en el primer gran estudi de caire filosòfic sobre l'obra de l'escriptor francès, havia posat de manifest una certa afinitat de l'empresa blanchotiana amb la fenomenologia, tot mostrant alhora les particularitats que implica l'accés a la literatura en el seu mode propi de (no) donació:

C'est toujours dans l'approche attentive des œuvres que Maurice Blanchot s'efforce, non de définir, mais de désigner l' « espace littéraire ». Plutôt qu'en une analyse, sa méthode consiste en une description que l'on pourrait dire phénoménologique dans la mesure où ce qu'elle vise est, en même temps que telle œuvre déterminée, la littérature. Mais la littérature n'apparaît pas, n'est pas ailleurs que dans son perpétuel recommencement. Décrire est lire, relire, répéter. Aussi la pensée de Blanchot, loin de poursuivre son développement à travers les textes et au détriment de ceux-ci, s'y recueille-t-elle et s'y égare-t-elle fidèlement. Mais si la littérature n'est nulle part ailleurs que dans les œuvres, elle n'est cependant donnée en aucune d'elles, ni dans leur ensemble : la littérature n'est jamais donnée, elle n'est jamais. Vouloir désigner l' « espace littéraire », c'est aussi bien renoncer à le trouver dans la particularité d'un ceci, cet auteur, cette œuvre, qu'à le penser dans l'universalité de son concept. La littérature n'est ni une chose ni une idée. [...] Si le propos du critique est de faire apparaître l'originalité d'une œuvre déterminée, si l'objectif du philosophe est de définir l'essence du phénomène littéraire, il faut dire que Blanchot n'est ni un philosophe, ni un critique, ni leur médiation ou leur synthèse ; sa position doit être saisie hors de ces catégories et cela non en raison d'une périπέtie de son aventure individuelle [...] mais en raison de la question même qui est la sienne, la question de l'écriture littéraire.⁸

L'aprofundiment de les relacions entre Blanchot i la fenomenologia, però, no es posà sobre la taula d'una forma sistemàtica fins l'aparició de les obres de Marlène Zarader i de

⁵ Cf. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (trad. G. Peiffer et E. Levinas), París: Vrin 1947, §§ 50-55.

⁶ Cf. Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (trad. Henri Dussort), París: PUF 1996, § 36.

⁷ Cf. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (trad. Gérard Granel), París: Gallimard 1976, § 9h.

⁸ Françoise Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, 27-28.

Jérôme de Gramont.⁹ Des d'aleshores s'han publicat alguns altres estudis i comentaris que, amb matisos diversos, retenen l'enfocament fenomenològic.¹⁰ A aquests treballs hi haurem de fer referència i els haurem de posar en diàleg amb alguns punts de la nostra investigació. Tot i això, el nostre propòsit és adoptar la perspectiva fenomenològica partint sempre directament de l'obra de Blanchot i de les qüestions que aquesta planteja. És ella la que ha estructurat el recorregut de la lectura que durem a terme en aquesta primera part del nostre estudi.

Plantejant què hi ha en joc pel fet que quelcom com la literatura existeixi, Blanchot ens convida a apropar-nos sense prejudicis, i abstenint-nos de fer cap judici de valor, a la naturalesa particular del llenguatge literari i al dinamisme propi del procés creatiu. Aquest apropament ens proposa, d'entrada, abandonar el que podríem anomenar la nostra *actitud natural* respecte al llenguatge. L'ús quotidià de la llengua, el seu caràcter instrumental al servei de l'expressió del món natural, de la nostra consciència o d'un sistema de referències o lleis lògiques fomenta la convicció precrítica que el llenguatge és precisament això, un mer instrument del qual fem ús, sotmès al nostre poder de dir les coses. L'experiència de l'escriptor, en canvi, serà, d'entrada, posar entre parèntesis aquesta convicció i descobrir una dimensió nova del llenguatge en la qual aquest es mostra plenament sense cap lligam instrumental ni sotmès a cap poder d'expressió, sinó segons les seves lleis pròpies, el seu moviment intern.

Si la literatura existeix és perquè el llenguatge pot dir segons un dinamisme propi que fa abstracció de tota instrumentalització i de tot sistema extern de referencialitat. Això es posa de manifest especialment en els textos de ficció, o en la praxis de l'escriptura automàtica, tan explorada pels surrealistes o per la psicoanàlisi. Així doncs, en l'escriptura, entesa com l'exploració poeticoliterària de la paraula, es dóna generalment un llenguatge no merament instrumental, que no manté una relació referencial amb el món «natural» i que no se supedita necessàriament ni a un sistema lògic ni al mateix principi de no contradicció, essent la possibilitat mateixa de la contradicció i la falsedat, en certa manera, les condicions de possibilitat de tota obra literària. La literatura, doncs,

⁹ Marlène Zarader, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Lagrasse: Verdier 2001; Jérôme de Gramont, *Blanchot et la phénoménologie. L'effacement, L'événement*, Mayenne: Corlevour 2011.

¹⁰ Especialment el llibre d'Etienne Pinat, *Les deux morts de Maurice Blanchot. Une phénoménologie*, Bucarest: Zeta Books 2014. Cf. també l'article de Arthur Cools, « Intentionnalité et singularité. Maurice Blanchot et à la phénoménologie », en Éric Hoppenot et Alain Milon (dir.), *Maurice Blanchot et la philosophie* (col. « Résonances de Maurice Blanchot »), Paris: Presses Universitaires de Paris-Ouest 2010, 137-155. Disponible en línia: <http://books.openedition.org/pupo/1112> [Data de consulta: 14/02/2017], i el llibre de Jean-Luc Lannoy, *Langage, perception, mouvement. Blanchot et Merleau-Ponty*, Grenoble: Millon (Col. Krisis) 2008.

posant entre parèntesis la possibilitat de dir el món, posa en joc la possibilitat de fundar altres móns impossibles que esdevenen versemblants no necessàriament pel seu naturalisme sinó per un dinamisme intern del propi llenguatge de ficció, en els quals les lleis del nostre sistema habitual de referències queden suspeses i en els quals la no-veritat esdevé condició de possibilitat de la seva existència.

Però per a Blanchot, ens atrevim a dir, la literatura no mostra només l'altra cara del llenguatge, sinó l'essència mateixa del llenguatge. Perquè l'espai literari és potser el lloc propi del llenguatge, el lloc on el llenguatge, lluny de donar-nos quelcom, se'ns dona ell mateix en el seu mode propi de donar-se. La literatura, per tant, desvetlla aquesta *diferència* crucial entre la paraula i el món natural, i posa de manifest, de fet, que el propi món natural només pot ser dit per mitjà d'aquesta *diferència*. Hi ha paraula perquè hi ha diferència; la possibilitat de dir implica necessàriament la distància del dir respecte a la cosa dita. Diferència que en la literatura es posa de manifest de forma extrema, en una absència absoluta de referents *reals*, però que desvetlla la naturalesa mateixa de tot llenguatge que, com a tal, no presenta mai allò dit, no el torna a fer *present*, ni menys encara el *re-presenta*, sinó que apunta vers una presència sempre diferida –no només per la dimensió necessàriament temporal de l'experiència humana, sinó per la realitat mateixa del llenguatge que, en dir, difereix necessàriament l'objecte, de tal manera que la *diferència*, la separació que la paraula efectua respecte al seu referent (sigui natural o imaginari) apareix com la condició de possibilitat de tot llenguatge.¹¹

El llenguatge en el seu ús corrent i instrumental esdevé expressió de sistemes lògics i metafísics que han donat per suposat el paradigma de la *presència* que el propi llenguatge –interrogat degudament i parant atenció en les seves paradoxes– posa en qüestió. L'atenció al fenomen literari, en canvi, posant entre parèntesis aquestes pressuposicions, dibuixa dos pols en el llenguatge, que cal mantenir en tensió permanent: *anomenar el possible, respondre a l'impossible*.¹² El primer dels pols accentua l'*activitat*

¹¹ Fem aquí una aproximació succinta d'aquestes condicions pròpies del llenguatge, que desenvoluparem amb més deteniment en el punt 5.2 d'aquest treball. Aquesta condició pròpia del llenguatge, per altra banda, es fa explícita en l'aprofundiment de la recerca literaria duta a terme pels propis escriptors que Blanchot comenta. Aquesta *diferència* que anunciem pot ser pensada també, de fet, com una lectura mallarmiana de l'espai literari. Blanchot hi retorna explícitament, des d'aquesta perspectiva, en diverses ocasions. En proposem dos exemples: « Les mots, nous le savons, ont le pouvoir de faire disparaître les choses, de les faire apparaître en tant que disparues, apparence qui n'est que celle d'une disparition, présence qui, à son tour, retourne à l'absence par le mouvement d'érosion et d'usure qui est l'âme et la vie des mots, qui tire d'eux la lumière par le fait qu'ils s'éteignent, clarté de par l'obscur. » (Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 44-45); « L'attrait de la pure extériorité ou le vertige d'espace comme distance, fragmentation ne renvoyant qu'au fragmentaire. » (Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 626).

¹² Cf. per exemple, Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 68-69, 92.

respecte al llenguatge, el nostre treball de constitució de les coses i de construcció de sistemes a partir del llenguatge. Aquí, el llenguatge resta, en certa manera, sota el nostre poder i pretén designar, anomenar i conèixer un ordre del món. L'actitud natural resta immersa en les particularitats d'un d'aquests sistemes mantenint la convicció que el llenguatge d'aquell món està simplement al servei de l'expressió d'un ordre que en realitat ha constituït. El depassament de l'actitud natural condueix, però, a l'obertura d'una altra dimensió del llenguatge, la resposta a l'impossible. Aquest segon pol ja no accentua la nostra activitat, al contrari: mostra la passivitat essencial a la que ens sotmet el llenguatge mateix pel seu acte de donació. En una mena d'inversió o expiació de l'autoritat inherent a l'experiència de l'escriptura –que han intentat expressar els grans literats en les seves obres- es mostra d'una banda, la *impossibilitat* d'aquell que escriu de sotmetre el llenguatge a una voluntat qualsevulla i, de l'altra, l'obertura d'aquell que escriu a l'experiència mateixa d'allò *impossible*, és a dir, d'allò que excedeix el marc de l'ordre de possibilitat fundat per un llenguatge que ha pretès *anomenar* un món.

A nivell lingüístic, la possibilitat és el sistema lògic, el nom i la designació, la concepció «òptica» o idealista (ιδεῖν, veure) del llenguatge; la impossibilitat, és el camp obert per la literatura, el llenguatge que no designa sinó que indica (σημαίνει) i que, lluny de voler dir-ho tot, obre el buit que origina la conversa, respon a l'altre. A nivell estètic, el primer pol implica defensar l'Obra, el Llibre, el cànon de la tradició i el paper romàntic del geni com a creador; el segon pol demana, en canvi, la desfeta, la fragmentarietat i l'inacabament de l'obra, l'esborrament de l'autor que, despullat de tota autoritat, se sotmet passivament a la crida de la pròpia escriptura o de l'art. A nivell filosòfico-metafísic, anomenar el possible és aprehendre la presència, garantir la objectivitat, tancar tautològicament el sistema; respondre a l'impossible és aprofundir la *diferència*, copsar allò absent, allò que sempre està en passat o en un temps per venir, però que no es dona mai en tant que presència. A nivell ètico-polític, el primer dels pols implica l'afirmació de l'autoritat, el pensament del Mateix, de la unitat, del Tot en què rauen al cap i a la fi els totalitarismes, així com l'establiment de la llei i de la prohibició; el segon pol implica el reconeixement de l'alteritat, el refús i la transgressió de la llei. A nivell teològic, finalment, anomenar el possible és sostenir l'ordre sagrat de la Creació i pensar Déu com el seu autor, garant i ordenador. Respondre a l'impossible, en canvi, és endinsar-se en el desert i obeir el *deus absconditus*; és la oposició enfront d'allò sagrat, no només del sacrilegi, sinó també del *sant* –en termes de Levinas.

Serveixi'ns aquests comentaris introductoris per situar breument la lectura que proposem de l'obra blanchotiana en relació amb aquest depassament d'una certa actitud natural respecte al llenguatge, i de les implicacions filosòfiques que pot tenir aquest gir *reductiu* –la suspensió de l'actitud natural- que comporta la pregunta per la literatura. Ens introduïrem en profunditat en aquests camps d'estudi més endavant. Volem esbossar ara de forma més concisa, això sí, els punts en què en l'obra de Blanchot es pot donar aquesta superació –o potser radicalització- de la perspectiva fenomenològica. Aquests punts seran el fil conductor de l'accés a l'experiència de l'escriptura que traçarem en aquesta primera part del nostre treball.

Pràcticament tota l'obra de Blanchot, com hem dit, gira entorn de l'experiència de l'escriptura i la pregunta per la literatura. Així, en primer lloc, d'una forma particular fa seu l'impuls fenomenològic *vers les coses mateixes* mirant de considerar-les segons el seu «com», el seu mode particular de donació. Aquesta serà en certa manera la tasca de la crítica literària: no pas, d'entrada, un judici de valor sobre les obres, sinó un apropament als textos que vol mostrar-los tal i com apareixen, i que, en l'itinerari crític per obres diverses, traça, en certa manera, allò que resta essencial al fet literari. L'autor francès descobrirà també el mode particular en què l'escriptura es dóna tant en la seva pròpia experiència literària com en les experiències de grans literats de tots els temps que aniran nodrint la seva reflexió.

En segon lloc, veurem com l'escriptura, tal i com és descoberta per Blanchot, esdevé per a l'escriptor una experiència extàtica, en el sentit d'una sortida fora-de-si. Escriure, en tant que consistirà en expiar la pròpia autoritat –i autoria- sobre el text, en sotmetre l'escriptor a una passivitat radical enfront del que s'escriu, realitzarà també d'una forma insòlita el principi d'*intencionalitat*, que no tindrà ara relació amb els objectes de consciència, sinó amb l'acte d'escriure com a sortida de si (*hors-de-soi*) cap enfora, cap a un *defora* (*dehors*).

En tercer lloc, l'experiència de l'escriptor davant l'obra literària, i especialment abans de dur-la a terme, és vivència existencial del buit, suspensió del món, posada entre parèntesis de les certeses de l'ordre en què viu. Aquesta suspensió s'expressa de diverses maneres en l'obra de Blanchot: des de l'*angoixa* fins a l'*Etern Retorn* de totes les coses. Aquestes expressions no deixen de ser una reformulació pròpia i adient a l'àmbit literari de la *reducció* o la *ἐποχή* husserlianes –la primera, en aquest cas, beuria de la pròpia reformulació existencial que en féu Heidegger a partir de Kierkegaard; la segona, de matriu més nietzschiana no deixaria de ser una exigència de circularitat pròpia de la crítica

i de la literatura que posposa indefinidament qualsevol temptació d'estabilitat metafísica impròpia de la fidelitat a l'escriptura.

En quart lloc, en posar de relleu la naturalesa pròpia del fenomen literari i la temporalitat pròpia de l'escriptura, Blanchot revoca el pensament de la *presència* i, per tant, posa en qüestió el *principi dels principis* husserlià¹³, de tal manera que posa en suspens la possibilitat de l'experiència en tant que intuïció de quelcom que es dona *present* a la consciència, per tal d'esbossar una comprensió nova de l'experiència en els límits de la fenomenologia, en tant que *experiència (de l') impossible* que respon al mode paradoxal de mostrar-se de les coses en la seva desaparició o absència, en la seva no-presència. Aquesta experiència depassa els límits de l'experiència mateixa perquè és accés a l'instant de desfeta o d'interrupció, de *desconstitució del món*, de desaparició – per aquella *ἐποχή* radical- de l'*horitzó* de sentit en el qual ens són donats els objectes del nostre coneixement; experiència, doncs, de l'*excés* radical.¹⁴

En cinquè lloc, finalment, l'espai literari posa de manifest la diferència entre *parlar* i *veure*, la qual implica també la suspensió del primat gnoseològic de la percepció, lligat, en tant que la visió ha estat el més privilegiat dels sentits en la filosofia d'Occident, tant a la *mirada*, com a la *idea* (de ἰδεῖν, veure). La literatura comportarà, doncs, pensar la *nit*, pensar allò que no es *veu*. I implicarà també, segons el nostre parer, un desplaçament de la *descripció* –com a mètode fenomenològic- al *testimoniatge*, noció que, com intentarem exposar, condensa en molt gran mesura allò que apareix en l'experiència de l'escriptura.

Aquests punts de tensió amb la fenomenologia són els que guiaran la nostra exposició de la qüestió de l'escriptura en aquesta primera part del nostre treball. Així

¹³ Cf. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie* (trad. Paul Ricœur), Paris: Gallimard 1950, § 24.

¹⁴ Cf. Marlène Zarader, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, 14-15. Segons Zarader, aquesta experiència excessiva no només apareix en Blanchot d'una forma tangencial, sinó que la seva obra mostra d'una forma *exemplar* aquest punt cec de la filosofia que constitueix el *topos* propi de la filosofia actual i en el qual s'entrecreuen els eixos del pensament contemporani: « S'il faut pourtant affronter ce paradoxe, c'est qu'il est celui-là même de la philosophie *actuelle*. Le soutenir peut aider à comprendre l'enjeu qui est le sien. Naguère encore, l'ambition de la philosophie était de saisir ce qui est, de s'ajuster le plus étroitement possible à toute présence. Elle voudrait aujourd'hui accueillir ce qui se dérobe, approcher l'abîme, répondre de ce qui est destiné à lui échapper. C'est dire qu'elle ne se borne pas à repérer ses limites : elle est littéralement hantée par ce qu'elle ne peut pas saisir, fascinée par une transgression qu'elle sait ne pas pouvoir accomplir, tout en n'y pouvant renoncer. Transgression qui supportera des noms divers : depuis celui de « rien » chez Heidegger (nom qui fut sans doute, à bien des égards, inaugural), elle se déclina sous les titres de *différance* chez Derrida, d'événement chez Deleuze, de dehors chez Foucault, voire celui d'altérité chez Lévinas. Qu'on s'en félicite ou qu'on s'en désolle, qu'on y voie une errance ou une nécessité, il reste qu'il y a bien là un fait d'époque, ce que Jean-Luc Nancy nomme « la *tradition* moderne » - et où il faut peut-être voir, plus prudemment, l'*une* des traditions constitutives de la modernité. » (*Ibid.*, 17).

doncs, abordarem en primer lloc, la tasca i el mètode de la crítica literària tal com l'ha concebut i l'ha exercit Blanchot, com a accés a l'experiència de l'escriptura, a les obres literàries i a l'espai literari en el seu mode particular de donar-se. Tot seguit, centrarem la nostra atenció en allò que l'espai literari descobreix com a essencial: l'experiència literària pel que fa a la sortida de sí –o *intencionalitat* particular de l'escriptor-, l'experiència de l'escriptura com a *reducció* radical, la descoberta de la impersonalitat de la veu narrativa i la dinàmica pròpia de donació de l'escriptura, en els tres termes de l'espai literari –autor, obra, lector. A continuació mirarem de plantejar la qüestió de l'experiència, que la literatura ens condueix a reformular com a *experiència-límit* o coneixement paradoxal d'allò desconegut en tant que desconegut, d'allò que només apareix com a inaparent. I, finalment, partint d'un aprofundiment del mode de *donació* de la literatura, proposarem una lectura de l'escriptura com a *testimoniatge* a partir de l'obra de Maurice Blanchot.

3.2. LA TASCA I EL MÈTODE DE LA CRÍTICA LITERÀRIA

Endeguem doncs el nostre apropament a l'escriptura partint de la concepció blanchotiana de la tasca crítica. És difícil situar amb precisió l'obra de Maurice Blanchot dins un moviment particular del panorama de la crítica literària contemporània, i, de fet, com hem vist en l'estudi de la recepció, sobta l'absència de referències explícites a l'escriptor, més enllà de mencions anecdòtiques, en bona part dels manuals més corrents de crítica o teoria literàries. Això contrasta enormement amb el volum, el relleu i la repercussió de la seva tasca crítica en el pensament literari i filosòfic des d'abans de la segona meitat del segle XX fins als nostres dies. Una de les raons de la seva condició inclassificable bé pot ser la complexitat de la seva escriptura. Una altra no menys evident és el gran recorregut en el temps de la seva escriptura que, per la longevitat de l'escriptor, s'ha anat gestant i publicant des d'abans dels anys quaranta fins més enllà dels noranta.

Manuel Asensi el situa amb raó, i remetent-se a Georges Poulet, dins del que s'ha anomenat la *nouvelle critique*, si bé aquesta designació és prou àmplia i vaga com per incloure sota el seu paraigües a crítics ben dispars, des de Bachelard fins al mateix Blanchot, passant per l'estructuralisme de filiació marxista.¹⁵ Aquesta denominació, per

¹⁵ Cf. Manuel Asensi Pérez, *Historia de la teoría de la literatura (el siglo XX hasta los años setenta). Volumen II*, València: Tirant lo Blanch 2003, 341.

tant, remet més a un context històric i geogràfic de la crítica que no pas a les afinitats de pensament entre els diversos crítics.

D'una banda, podem dir que Blanchot es desmarcà sempre de les investigacions del moviment *estructuralista*, la pretensió de científicitat del qual contrasta fortament amb la descoberta blanchotiana de l'espai literari precisament com a quelcom que revoca tot ordre logico-formal o metafísic i que s'atansa més aviat a la *nit* del coneixement, a allò que està més enllà o més ençà de cap estructura ideal –òptica, *diürna*.¹⁶ El propi Blanchot, escrivint a propòsit de Foucault, es distancia, d'una banda, de les disputes d'aquells que pretenen establir de forma estricta aquestes classificacions renunciant a una comprensió més profunda dels autors –en aquest cas de Foucault-, i de l'altra, del «transcendentalisme viciós» que l'estructuralisme encarna, i que s'emparenta amb una concepció heideggeriana del llenguatge que l'escriptor francès tampoc deixarà de criticar.¹⁷

¹⁶ I tot i això alguns dels punts de la reflexió estructuralista, poden confluïr, com a mínim aparentment, amb alguns dels motius de la reflexió blanchotiana. És el cas del tema de la «mort de l'autor», molt present, per exemple, en l'obra de Barthes. (Cf. Roland Barthes, «La mort de l'auteur» (1968), en *Le bruissement de la langue*, Paris: Seuil 1984, 61-67). Per altra banda, aquesta contraposició del dia i la nit podria suggerir també certes confluències amb la psicocrítica i, en concret, amb Gaston Bachelard. La seva obra mostra, en efecte, ambdues cares de la filosofia: d'una banda el racionalisme diürn, de l'altra, la nocturnitat de l'apropament a la literatura; dues cares antitètiques però impensables l'una sense l'altra, tal volta anàlogues al doble vessant de tot llenguatge segons Blanchot: anomenar el possible, respondre a l'impossible –que exposarem més endavant. L'enfocament de Bachelard, a més, pren explícitament l'herència fenomenològica, malgrat les diferències importants, en reconèixer-se ell mateix de forma explícita com a deutor de la metafísica i de l'ontologia de l'ésser, com a “logocèntric”. La seva, segons Asensi, seria «una fenomenología de la imaginación poética en la medida en que desenvuelve toda una ontología del ser» (Manuel Asensi, *Historia de la teoría de la literatura (el siglo XX hasta los años setenta)*, Volumen II, Valencia: Tirant lo Blanch 2003, 577). Sobre la contraposició dia-nit en Bachelard vid. per exemple el llibre de Lecourt que explora, des d'una òptica materialista, com la seva teoria de l'imaginari resol aquesta contradicció fonamental de la seva filosofia, entre poètica (nit) i epistemologia (dia): Dominique Lecourt, *Bachelard ou le jour et la nuit: un essai du matérialisme dialectique*, Paris: Grasset 1974. Cf. també: Gaston Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Paris: PUF 1960. No desenvoluparem aquesta suggerent relació o lectura en diàleg de Bachelard i Blanchot en el nostre treball, però l'anotem com un camí possible per a desenvolupaments ulteriors en aquests dos vessants: les relacions dia-nit, i l'accés fenomenològic a la literatura.

¹⁷ «Mais, dira-t-on, Foucault, dans cette aventure où la linguistique joue son rôle, ne fait rien d'autre, avec des intentions qui lui sont propres, que de poursuivre les espérances d'un structuralisme presque défunt. Il faudrait rechercher (mais je suis mal placé pour une telle recherche, car je m'aperçois que jusqu'ici je n'ai jamais prononcé, ni pour l'approuver, ni pour le désapprouver, le nom de cette discipline éphémère, malgré l'amitié que je portais à certains de ses tenants) pourquoi Foucault, toujours si supérieur à ses passions, se met vraiment en colère, lorsqu'on prétend l'embarquer dans ce bateau que dirigent déjà d'illustres capitaines. [...] Pourquoi cette dispute si âpre et peut-être si inutile (pour ceux du moins qui n'en voient pas l'enjeu) ? C'est que l'archiviste que veut être Foucault et le structuraliste qu'il ne veut pas être, acceptent l'un et l'autre (momentanément) de ne paraître travailler que pour le seul langage (ou discours) dont philosophes, linguistes, anthropologues, critiques littéraires prétendent tirer des lois formelles (donc a-historiques), tout en le laissant incarner un transcendantalisme vicieux que Heidegger nous rappellera en deux phrases trop simples : le langage n'a pas à être fondé, car c'est lui qui fonde. [...] Or, Foucault, quand il s'occupe du discours, ne rejette pas l'histoire, mais il y distingue des discontinuités, des discrétions, nullement universelles, mais locales [...].» (Maurice Blanchot, *Une voix venue d'ailleurs*, Paris: Gallimard 2002 (Folio Essais, 413), 118-121).

Per aquesta raó, i per la destrucció de la metafísica que en ell opera la literatura sí que podem incloure l'obra de l'escriptor francès en l'àmbit, encara prou vague, del *post-estructuralisme*, que encarna justament una reacció a les premisses dels estructuralistes – i que en ocasions ha estat també una evolució des del mateix estructuralisme, com en el cas de Barthes. De fet, l'obra de Blanchot ha estat rebuda fecundament per escriptors que han estat classificats sota aquest altre paraigües, i més en concret, per els iniciadors de la *desconstrucció*, Jacques Derrida i Paul de Man.

Seguint l'enfocament que venim proposant, de rellegir l'experiència de l'escriptura en Blanchot com a realització o superació excèntrica del projecte fenomenològic, ens interessa especialment desmarcar també l'escriptor francès d'altres moviments de la crítica literària que s'han vinculat explícitament de modes diversos amb el pensament d'arrel husserliana.

D'una banda, la fenomenologia influí en la *nouvelle critique* de l'anomenada Escola de Ginebra, el primer gran exponent de la qual, Georges Poulet, assajà una fenomenologia de la consciència crítica que accedeix a les obres literàries posant l'accent en l'acte de lectura com a sortida de sí vers una consciència aliena a l'autor –o potser fins i tot de l'obra mateixa-, pensament que fou qualificat de «logocèntric» per Derrida, per suposar que hi ha un sentit de l'obra i que aquest resideix en un subjecte transcendental.¹⁸

De l'altra, la fenomenologia fou rebuda també pels exponents de l'estètica de la recepció (*Rezeptionästhetik*), i en especial pels membres de l'anomenada *escola de Constança* Hans Robert Jauss i Wolfgang Iser. Seguidors sobretot de l'hermenèutica de Heidegger, del seu deixeble Gadamer i de l'esteta fenomenòleg Roman Ingarden, aquests pensadors situen el centre del procés literari en l'experiència de lectura del lector, que incorpora el text a la seva consciència i l'interpreta en un horitzó de sentit.¹⁹ Aquests enfocaments literaris, pels seus respectius accents en el paper de la consciència i de la subjectivitat, i en el treball hermenèutic del lector, s'allunyen molt de la proposta blanchotiana.

I tot i això hem insistit en una certa influència i una possible lectura des de la fenomenologia. Si Blanchot, però, conserva algun impuls de la perspectiva fenomenològica, aquest estarà molt més marcat per allò que la fenomenologia té

¹⁸ Cf. Raman Selden, Peter Widdowson i Peter Brooker, *La teoría literaria contemporánea (3ª edición actualizada)*, Barcelona: Ariel 2010, 70-71, i Manuel Asensi Pérez, *Historia de la teoría de la literatura*, 341-347.

¹⁹ Cf. Raman Selden et al., *La teoría literaria contemporánea*, 65-85.

d'intencionalitat i de reducció, conduïdes una expressió radical que podria fer-les fins i tot trontollar, que no pas, en cap cas, per allò que el mètode husserlià té d'idealitat transcendental, situant-se també més enllà del que la transformació heideggeriana de la subjectivitat en *Dasein* implica d'hermenèutica existencial. Tant l'experiència de l'escriptura com la de la lectura es situen per a Blanchot més enllà –o més ençà– tant de la consciència subjectiva com de l'horitzó de la comprensió. En el cas que poguéssim considerar algun *a priori* en Blanchot, aquest seria el flux de l'escriptura mateixa que, reduint a una passivitat radical a l'autor i al lector, es constitueix com a única subjectivitat transcendental possible, si podem anomenar-la així.

És per això que Asensi afirma que Blanchot no és pas un teòric *de* la literatura, sinó un teòric *en* la literatura.²⁰ I no obstant això, nosaltres encara reformularem l'expressió dient que Blanchot és en tot cas un *crític en la literatura*, i en cap cas un teòric, expressió de la qual l'escriptor es sentia molt allunyat.²¹ La literatura i la crítica en Blanchot no són en cap cas un accés *teòric* ni un accés a cap veritat *diürna* susceptible de ser coneguda –*contemplada*– *teorèticament* (θεορεῖν), segons el mode òptic de coneixement que ha imperat en la història de la metafísica occidental.

I tot i això Asensi insisteix en què en Blanchot es donaria una «referencialitat asimptòtica»: després de la disrupció entre la paraula i el seu referent que la literatura implica, es donaria un segon moviment irrealitzable de nostàlgia pel referent.²² Lectura confusa de Blanchot, segons el nostre parer, que pretén retornar a l'èsser una literatura que es descoberta precisament com allò *altre* de l'èsser, ja que la *diferència* del llenguatge que la literatura posa de manifest en grau summe, la crisi de la *nominació del possible*, lluny de retornar nostàlgicament a la identitat del possible, allibera el llenguatge obrint-lo a una nova dimensió: *respondre a l'impossible*. Per això escriurà Blanchot que l'anhel d'Orfeu no és pas retornar Eurídice a la llum del dia, sinó veure-la en aquell punt obscur en la profunditat de la nit en què s'esvaeix irremeiablement a la mirada.²³

²⁰ Cf. Manuel Asensi Pérez, *Historia de la teoría de la literatura*, 348-349, 351.

²¹ El propi escriptor confessava que se sentia lluny de l'expressió «teoria literària» en una carta inèdita a Jacques Derrida de juliol de 1990, conservada a l'IMEC, Fons Jacques Derrida (DRR 9.2).

²² Cf. Manuel Asensi Pérez, *Historia de la teoría de la literatura*, 357-360.

²³ En la direcció inversa de la interpretació equívoca d'Asensi que cal contrastar amb els textos del propi Blanchot. Asensi arriba a afirmar temeràriament: «[...] al igual que Orfeo la literatura vuelve a por su Eurídice que es la realidad, lo viviente, el ser, y lo pierde, no tiene más remedio que quedarse con la Eurídice-Nosferatu, lo cual no le hace renunciar a aquello de lo que tiene nostalgia pues continuamente apunta y mira hacia ello.» (Ibíd., 358.). El propi text citat a continuació pel professor lluny de sostenir la seva lectura sembla ja desmentir-la, ja que allò a que Orfeu dirigeix la seva mirada no és pas l'Eurídice diürna, sinó «el centre de la nit en la nit», el punt profundament obscur que realment anhela la literatura

Així, la tasca de la crítica literària no és pas teòrica, no consisteix en certificar la disrupció de llenguatge i realitat, ni en anhelar un sentit possible indefinidament diferit, sinó més aviat en accedir a un espai *altre*, l'espai literari, en què el llenguatge no es dona com a còpia o signe degradat de l'ésser, sinó com a l'*altre* de l'ésser, com a *imatge*. Així ho sostenia ja Levinas en un article de 1948, que en desvincular la recerca de l'art i de la literatura de la dinàmica pròpia del llenguatge i del coneixement, i en pensar la *imatge* no pas com un retorn a l'ésser, sinó com la seva ombra, com la obscuritat de l'ésser, rehabilitava la tasca de la crítica com l'accés necessari de la intel·ligència a aquella regió obscura de la imatge a la qual no pot accedir el concepte; si l'art consisteix justament a *no comprendre*, a conèixer i expressar la obscuritat mateixa del real, la crítica, en tant que exegesi d'aquest art, sense voler restituir un referent a la imatge, ha de prendre consciència de l'experiència creadora i, sense convertir-la en ídol, mesurar, segons el filòsof, la distància entre la imatge i l'ésser real.²⁴ Per a Levinas, la imatge no ens remet a l'eternitat del concepte sinó a l'interval o l'entretemps que ens obre a allò desconegut, i a l'anonimat, a la impersonalitat, a allò inhumà i monstruós. Llegim, per exemple a Blanchot escrivint sobre Henri Michaux:

Tout, dans ce monde de l'extravagance, est clair. Tout, d'une certaine manière, s'y explique, mais la raison d'être, par rapport à nous-mêmes, en est complètement cachée. Ces fictions que nous comprenons ne sont pas écrites pour nous. Ainsi se forme l'idée d'un mystère totalement dépourvu d'énigme, d'un fantastique nouveau sans finalité, plus capable qu'aucun de dépayser l'homme, de lui donner une profonde image du désarroi et du malaise qui le saisirait s'il pouvait soutenir la pensée d'un monde où il ne serait pas.²⁵

Sense sospesar de moment la convergència exacta entre els pensaments de Blanchot i el de Levinas pel que fa a la reflexió sobre la impersonalitat de la imatge i de l'espai literari, retinguem de moment d'aquest últim la novetat irreductible de l'art i la literatura en què ambdós coincidiran, que ens obre a un espai nou que revoca les categories habituals del coneixement i que justifica el paper de la crítica en tant que accés a l'experiència d'allò desconegut, de l'*impossible* que no resisteix a la nominació.

Aquesta és la tendència intencional de l'escriptura crítica, l'accés a una experiència paradoxal renunciant als rudiments propis del coneixement del *possible* per

(cf. el text sencer a Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 225-232. Pararem atenció a aquests textos amb més detall més endavant).

²⁴ Cf. Emmanuel Levinas, « La réalité et son ombre », en *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier: Fata Morgana 1994, 123-148.

²⁵ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 258-259.

tal de restar fidel al mode paradoxal de (no) donació de l'*impossible*. La recerca de la crítica en la literatura serà, per tant, coneixement d'allò desconegut en tant que desconegut. Com diu Roger Laporte: « Ce thème: la « connaissance » de l'inconnu, traverse toute l'œuvre de Blanchot. »²⁶ I així ho aclareix el propi Blanchot, posant de manifest la novetat d'aquesta relació amb allò desconegut i la ineptitud dels mecanismes comuns del coneixement *objectiu* per a accedir a aquesta experiència nova:

L'inconnu est un neutre. L'inconnu n'est ni objet ni sujet. Cela veut dire que penser l'inconnu, ce n'est nullement se proposer « le pas encore connu », objet de tout savoir encore à venir, mais ce n'est pas davantage le dépasser en « l'absolument inconnaissable », sujet de pure transcendance, se refusant à toute manière de connaître et de s'exprimer. Au contraire, posons (peut-être arbitrairement) que la recherche – celle où la poésie et la pensée, dans leur espace propre, s'affirment, séparées, inséparables – a pour enjeu l'inconnu, à condition toutefois de préciser : la recherche se rapporte à l'inconnu comme inconnu. Phrase tout de même déconcertante, puisqu'elle se propose de « relater » l'inconnu en tant qu'il est inconnu. Autrement dit, nous supposons une relation où l'inconnu serait affirmé, manifesté, voire exhibé : découvert – et sous quel aspect ? précisément en cela qui le retient inconnu. L'inconnu, dans ce rapport, se découvrirait donc en cela qui le laisse à couvert. C'est une contradiction ? En effet. Pour bien porter le poids de cette contradiction, essayons de la formuler autrement. La recherche – la poésie, la pensée – se rapporte à l'inconnu comme inconnu. Ce rapport découvre l'inconnu, mais dans une découverte qui le laisse à couvert ; par ce rapport, il y a « présence » de l'inconnu ; l'inconnu, en cette « présence », est rendu présent, mais toujours comme inconnu. Ce rapport doit laisser intact – non touché – ce qu'il porte et non dévoilé ce qu'il découvre. Ce ne sera pas un rapport de dévoilement. L'inconnu ne sera pas révélé, mais indiqué.

(Pour empêcher les malentendus, il faut préciser que ce rapport avec l'inconnu, s'il écarte la connaissance objective, n'écarte pas moins la connaissance intuitive et la connaissance par fusion mystique. L'inconnu comme neutre suppose un *rapport* étranger à toute exigence d'identité et d'unité, voire de présence.)²⁷

La crítica serà l'accés a aquest desconegut que es dona en la literatura i que es apareix segons un mode propi de presència radicalment diferent de la que es dona en el coneixement objectiu, intuïtiu o, fins i tot, místic, establint amb allò desconegut, com veurem, una relació a distància que refusa tota mena d'unitat lògica o metafísica.

Vegem ara, com aquesta recerca es duu a terme en els seus textos crítics i com el mateix escriptor formula la vocació de la tasca crítica. Ja en el seu periodisme crític als anys trenta Blanchot cercà en les obres que comentava, lluny dels reconeixements superficials del públic o de grups particulars, la originalitat pròpia de la literatura, que és

²⁶ Roger Laporte, *À l'extrême pointe. Proust, Bataille, Blanchot*, Paris: P.O.L. 1998, 70.

²⁷ Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, 442-443. Roger Laporte fa també referència parcialment a aquest text i el comenta a *À l'extrême pointe*, 71.

essencialment revolucionària, adjectiu que no pretén emmascarar cap convicció política, sinó que expressa el dinamisme propi de la literatura, perquè aquesta tendeix a refusar les convencions i a abolir el món real ordinari, subvertint-ne l'ordre establert.²⁸ Aquest és l'espai propi de la literatura, i no pas la il·lustració de determinades conviccions estètiques ni la imitació de l'ordre del món. És per això que l'escriptor refusa l'activitat d'aquells crítics literaris que es mouen segons aquestes convencions o que llegeixen les obres literàries partint de conviccions teòriques exteriors a la literatura mateixa i que, en conseqüència, emeten també un judici exterior sobre les obres:

Néanmoins, on ne peut négliger les préoccupations de quelques critiques dont la passion s'exprime, non seulement par des jugements tirés des conventions quotidiennes, mais par des théories hâtives et superficielles, miroirs très vides de leur propre désarroi. Ils se dépensent en admonestations et en conseils. Ils prétendent, avec ce beau zèle qui est celui de l'instant, réformer les genres, imposer les sujets, modeler toute la vie intellectuelle selon les mouvements de leurs préférences momentanées. Que veulent-ils ? Que les écrivains et les artistes se fassent les illustrateurs des théories de chaque jour ? Ce sont là les préceptes d'esprits fragiles, avides d'imiter plutôt que d'être.²⁹

La tasca d'aquesta mena de crític és aporètica, perquè cerca apropar-se a la literatura des de dins, però mantenint-se fora, participant en el secret de la creació literària, però sense ser un escriptor, evitant el sacrifici –la immolació de l'escriptor– que implica la literatura mateixa:

Le critique habituel est un souverain qui échappe à l'immolation, prétend exercer l'autorité sans l'expier et se veut maître d'un royaume dont il dispose sans risque. Aussi n'y a-t-il guère de souverain plus misérable et, pour n'avoir pas refusé d'être quelque chose, plus près de n'être rien.³⁰

Però aquesta misèria del crític que pretén restar exterior a l'obra i emetre un judici sobre ella no és potser més gran que la del veritable crític que té també l'ambició, a fi d'entrar en l'obra, de romandre exterior a la crítica literària en tant que especialitat, de no ser un especialista de la crítica.³¹ Per això Blanchot, com altres representants de la *nouvelle critique*, malgrat les grans diferències, no renunciaren a ser escriptors, sinó que renunciant tant a esdevenir *especialistes* de la crítica literària en tant que disciplina, com a restar fora

²⁸ Cf. Maurice Blanchot, «De la révolution à la littérature» (*L'insurgé*, n. 1, 13 janvier 1937, p. 3) en Éric Hoppetot et Dominique Rabaté (eds.), *Maurice Blanchot* (Les Cahiers de l'Herne, 107), 230-232.

²⁹ Maurice Blanchot, *Chroniques littéraires du journal des débats*, 38-39.

³⁰ *Ibid.*, 536.

³¹ Cf. *Ibid.*, 535-536.

de l'acte creatiu propi de la literatura en la que es volen endinsar, han esdevingut, podríem dir, *crítics escriptors*. Així, en Maurice Blanchot, la crítica, lluny de pretendre ser objectiva, exterior, imparcial³² o formalment científica, incorpora en el seu estil els recursos propis del llenguatge literari; i la tasca crítica, en ell, no deixa d'anar mai lligada de la seva vocació de novel·lista o literat. Dos vessants de la seva escriptura –el crític i el literari- que s'aniran entrecreuant cada cop amb més intensitat esdevenint indestruïbles.

La crítica cerca, doncs, la intimitat pròpia de l'espai literari, que no es regeix per la imitació d'una exterioritat natural o psicològica, sinó per respondre a unes lleis del tot interiors a l'escriptura. Cal notar, que, d'una banda, d'aquesta manera, abordant la literatura des del seu interior i sense prejudicar-la, Blanchot pretén alliberar la literatura de cap mena de supeditació naturalista o psicologista –els dos pols curiosament dels quals s'ha volgut deslligar sempre, en un altre sentit, el projecte fenomenològic- i, de l'altra, aquesta convicció dibuixa una *poètica* particular en què –a diferència del que sostenia per exemple Aristòtil- la necessitat i la versemblança provenen del dinamisme intern de la literatura mateixa, de l'*imaginari* tal com apareix segons el seu propi mode de mostrar-se:

Alors que les auteurs dont le souci est d'exprimer le monde de tous les jours croient que leurs œuvres deviennent nécessaires dans la mesure où elles imitent minutieusement leur objet, les écrivains pour qui l'objet de leurs écrits est l'incroyable, le saugrenu, le factice, savent que la nécessité, la vraisemblance, le naturel, viennent d'une ordonnance tout intérieure, de la mise en œuvre de ressources purement littéraires, d'une création dont les dispositions du langage donnent la clé. Ils ont ainsi aidé à libérer l'art de l'esclavage du naturalisme et de la psychologie, non seulement parce qu'ils se sont appliqués à des objets fort éloignés de l'observation immédiate mais surtout parce qu'ils ont obligé l'œuvre littéraire à se constituer selon ses lois propres, à s'ordonner d'après ses conventions, à demander sa consistance à une forme indestructible.³³

Més enllà d'imposar en l'espai literari la imitació de la natura, o l'expressió de determinades estructures psicològiques o del món interior de l'autor, el treball de «constitució» de l'obra -el pol «subjectiu» de la relació amb l'obra- ha de tenir un caràcter «intencional», i esdevenir, en la mesura del possible, la transparència de l'espai literari,

³² «Peut-être ne sommes-nous jamais capables que de lire un seul livre. La lecture d'un livre suffit largement à toute une vie ; à partir de ce livre, nous lisons tous les autres, en qui pourtant ne se répète pas, mais se diversifie ou se multiplie à l'infini. Le critique qui lit avec égalité, avec un savoir impartial, toujours un livre de plus, devrait se regarder comme légèrement monstrueux. Lire Borges et Michaux et les maintenir ensemble pour prélever sur eux une pensée est, je le crains, un acte secrètement punissable. [...] Le jeu des comparaisons nous ouvre finalement à l'incomparable.» (Maurice Blanchot, *Henri Michaux ou le refus de l'enfermement*, Tours: Farrago 1999, 70-71).

³³ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 256.

deixant-lo mostrar segons la seva pròpia dinàmica, segons les seves lleis, segons el seu mode particular de donació.

Aquesta recerca interna de les lleis pròpies de l'obra, d'una *necessitat* pròpia de l'obra, la descobreix la crítica de Blanchot en les obres dels grans literats. Lautréamont cerca en els *Chants de Maldoror* una forma pura, una novel·la ideal, modèlica «et pourtant privée de toutes les conventions ordinaires et de toutes les facilités de la tradition».³⁴ O Balzac, per posar un altre exemple, en la seva obra novel·lística, té un sentit molt gran de la necessitat que no s'explica només per la lògica de la seva tècnica compositiva, sinó per un atzar que encarna una necessitat aliena a les causes exteriors, que obre l'escriptor a una regió que depassa allò que ell pot conèixer i controlar i que, per tant, relativitza també la comprensió clàssica de la imitació i la versemblança:

C'est l'instant où le hasard dans toute sa beauté et sa grandeur concrète prend en charge la loi de la nécessité, la représente complètement, où ce qui est vraiment sans cause est aussi vraiment nécessaire.

[...] Le vide du récit marque la région où l'esprit se perd à force de logiques et de cohérence, conduit par lui-même au-delà de lui-même dans les ténèbres redoutables dont le créateur ne sait rien

[...] Telle est la nécessité dans l'art du roman balzacien. L'apparence de «vie» et de «vérité» n'a dans ce système pur qu'une importance secondaire. Ce qui compte c'est une conception extraordinaire du monde transformé par un esprit qui le soumet sans le détruire et qui conduit jusqu'à ses dernières conséquences, mort et folie, les pensées qu'il a conçues.³⁵

Podem dir llavors que per una banda allò que ens mostra la creació literària quan es deslliura del seu lligam mimètic és quelcom insòlit, desconegut, follia per al món, perquè no respon a l'ordre natural de les coses de la vida. Però, per altra banda, aquest *desconegut* no és pas arbitrari, ni té a veure específicament amb les fluctuacions de l'autor, sinó que tot i escapar a la necessitat del món respon a una necessitat secreta de la literatura, que n'és la seva essència.³⁶ L'escriptura crítica, doncs, haurà de cercar les lleis

³⁴ *Ibid.*, 197.

³⁵ *Ibid.*, 207-208.

³⁶ Necessitat de la literatura que es cospa d'entrada en la materialitat de les lleis del mateix llenguatge literari: « Mais la prose elle-même a son architecture, ses liaisons, son mouvement auxquels on ne peut rien substituer que le silence et dont les lois, si l'on s'y soumet, apportent infiniment plus qu'elles ne permettent si on les contredit. Rappelons-nous que par les *Illuminations* Rimbaud, par *Maldoror* Lautréamont ont établi l'empire de la poésie la plus authentique sur la prose la plus régulière. » (Maurice Blanchot, *Chroniques littéraires du Journal des débats*, 263-264). Necessitat, per altra banda, que, des de les lleis més materials de l'art qüestiona la raó i indica la direcció per a pensar la *distància* –les implicacions filosòfiques de la qual abordarem més endavant en el nostre treball. Llegim a Maurice Blanchot a propòsit de Joubert: «La poésie et l'art lui font pressentir une possibilité tout autre qu'il cherchera toute sa vie à éclaircir : une nécessité de rapports encore plus rigoureux que ceux de la raison mais purs, légers et libres; un contact avec l'intimité profonde plus aigu que celui de la sensibilité, et toutefois à distance, car ce qui est intimement

pròpies de l'espai literari, que tot i ser absurdes respecte a l'ordre del món troben en el terreny imaginari una veritat i una versemblança pròpies.³⁷

Fins a tal punt està convençut Blanchot d'aquesta necessitat íntima del procés literari desvinculat de qualsevol mena d'imitació o de submissió a regles exteriors que identifica el gust «pueril» pel realisme com una de les causes de la decadència de la novel·la francesa: «le roman semble s'être perdu par un goût puéril de réalisme, par un souci exclusif de fidélité à une observation extérieure, par la recherche d'une analyse toute superficielle et facile.»³⁸ Perquè, com venim dient, l'escriptor veritable no cerca la necessitat de l'obra en un objecte extern, en un referent sigui natural sigui psicològic, sinó en l'obra mateixa, que constitueix un món *altre* amb la seves pròpies lleis i relacions. La literatura en tant imitació, per altra banda, no deixa de córrer molts riscos, ja que en aquest cas no deixaria de ser més que una còpia imperfecta i degradada de la realitat, no podent ser llavors més que aproximativa i arbitrària:

Alors que le propre de l'œuvre véritable est de créer un monde où les êtres que nous sommes et les faits qui nous composent atteignent une nécessité et même une fatalité que la vie ne leur donne généralement pas, on prétend que la nécessité du roman réaliste et psychologique vienne de sa fidélité à exprimer les petits hasards

touché par ce point unique, c'est la distance même éprouvée comme notre intimité, et le lointain en nous comme notre centre.» (Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 87).

³⁷ En aquest sentit, Blanchot es mostra proper, per exemple, a Gaston Bachelard, l'escriptura crítica del qual lloava en l'article *Le Feu, l'eau et les rêves*, de 1942. Vet aquí dos extrets d'aquest article que comenten l'obra de Bachelard en la direcció del que venim exposant tant respecte al primat de les lleis pròpies de l'imaginari sobre les equívokes premisses del realisme com respecte a la tasca del crític com a *escriptor-poeta* que refà el camí vers l'origen enigmàtic d'aquesta necessitat interna de la literatura: «Chaque vrai poète a son empire métaphorique, et les ambiguïtés, les discordances, les contradictions d'images révèlent, au regard qui veut les découvrir, des symétries significatives, une cohérence intime où se montrent les vraies voies de la rêverie. La critique, en brisant les formes de l'expression, retrouve ces voies. Elle descend dans l'obscur région originelle d'où l'imagination tire, selon des déterminations précises, ses ressources et ses tendances ; elle distingue à partir de quel niveau l'imagination, ainsi exaltée, n'obéit plus qu'à elle-même et échappe à la pesanteur des forces qui la sous-tendent. Il y a en effet un moment dans le travail créateur où les descriptions de la psychologie, comme celles de la psychanalyse, perdent leur objet.» (Maurice Blanchot, *Chroniques littéraires du Journal des débats*, 242-243) ; « On sent par de telles images, quels rêves continuent à survivre dans les vieilles formes mythologiques. C'est la conviction de Bachelard que, si des symboles aussi anciens gardent à travers la rhétorique une efficacité vivante, c'est parce que l'imagination matérielle est toujours en jeu sous les formes qui la rendent ostensible. La culture nous transmet des mots, des formes, mais les vrais poètes savent éveiller sous les figures conventionnelles les forces d'origine et, émus à nouveau par la rêverie naturelle qui s'y est jadis exprimée, ils les transforment et les remettent en vie. Sur les métaphores se greffent ainsi d'autres métaphores et la critique doit rechercher dans les nappes profondes l'interprétation des inventions formelles qui, du point de vue réaliste, sont souvent inadmissibles et absurdes, mais qui, reliées à des complexes inconscients, retrouvent toute leur vérité et leur vraisemblance. [...] Il faut lire *L'Eau et les rêves* comme l'ouvrage d'un artiste et d'un véritable écrivain d'imagination. Les analyses y sont brillantes et belles. Elles prolongent le destin des chefs-d'œuvre. Elles leur assignent des dimensions nouvelles, des abîmes d'horreur ou d'amour, des domaines non-archimédiens où l'imagination se meut selon des lois singulières. On peut même ajouter qu'elles ne sont pas seulement séduisantes mais qu'elles sont vraies, dans la mesure où, rendant plus mystérieux les fruits de l'esprit créateur, elles associent la vérité et l'énigme. » (Ibid., 245-246).

³⁸ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 209. Sobre la crisi de la novel·la Cf. també Ibid., 224.

de l'existence. On lui prête, pour le justifier, une imitation qui lui ôte toute ombre de causalité propre. Il n'est plus qu'un trompe-l'œil se raccordant bien que mal aux choses tangibles.³⁹

Aquesta concepció de la literatura més enllà de la mimesis, s'allunya també radicalment, per tant, de la concepció platònica de la poesia en tant que còpia degradada, còpia de la còpia, de la veritable naturalesa de les coses. La poesia, per a Plató, doncs, no ha d'ocupar cap lloc preminent en la república ni en l'educació dels ciutadans, perquè lluny d'apropar-nos a la veritat, ens en distancia, perquè difereix d'ella en diversos graus.⁴⁰ L'accés blanchotià a la literatura podria ser llegit tal volta com una inversió del platonisme, en el qual segueix viu, però, en sentits diversos, el tema mateix de la diferència –que nosaltres llegirem en l'apartat 5.2 d'aquest treball des d'algunes de les seves interpretacions contemporànies més significatives. Com en el cas de Plató, en Blanchot, la *diferència* mostrada en allò poètic estableix un vincle decisiu amb el bé i la justícia. Si per a Plató, l'art, en tant que degradació de la idea, no només aplanaria el camí a l'engany i la mentida sinó que fins i tot podria legitimar la injustícia, per a Blanchot, l'experiència de l'escriptura descoberta en l'espai literari, obriria precisament la possibilitat d'un compromís ètic i polític autèntic, obrint el pensament a allò que depassa els sistemes racionals: d'una banda, a testimoniar l'esdeveniment i, en primer lloc, l'horror d'Auschwitz, de l'altra, a *dir* més enllà de la idea i l'apòfansi, adreçant la paraula a l'*altre* en la seva diferència irreductible. Ens endinsarem en aquestes implicacions ètiques i polítiques de la diferència oberta per l'espai literari en la darrera gran part del nostre estudi.

La imperfecció intrínseca de la imitació en la creació pretesament naturalista prové, per altra banda, d'una contradicció latent en el si de la pròpia llei de la versemblança. I és que la versemblança, volent ser ella mateixa una realització de la necessitat i la unitat pròpies de tota creació artística, oblida que en el cas de la literatura –aquí en concret Blanchot es refereix a la novel·la, però ho podríem estendre segurament a tota creació literària-, en ser un art del llenguatge, la necessitat i la unitat pròpies cal buscar-les en les relacions internes del llenguatge més que en referents externs:

³⁹ *Ibíd.*, 210-211.

⁴⁰ Cf. Plató, *República*, X, 596a-608b (=Platón, *Diálogos II* (trad. Conrado Eggers Lan), Madrid: Gredos 2011 (Biblioteca de Grandes Pensadores), 311-327; i cf. també *Les Llei*s, IV, 719b-719e (=Platón, *Diálogos VIII, Leyes (Libros I-VI)* (trad. Francisco Lisi), Madrid: Gredos 1999 (Biblioteca Clásica Gredos, 265), 380-382).

La loi de la vraisemblance n'est elle-même qu'une traduction réaliste de la loi de l'unité nécessaire à laquelle tout art cherche à se soumettre. [...]

Il y a dans une telle conception un oubli assez curieux. C'est que le roman est un art du langage et qu'il existe comme univers de figures et de mots. Il serait donc peut-être raisonnable de chercher sa nécessité moins dans les rapports extérieurs qu'il entretient avec un modèle ou un lecteur que dans les rapports authentiques du langage et dans la liaison indissoluble d'une forme avec l'objet d'un récit.⁴¹

D'aquesta manera allò propi de la literatura és tendir a superar el realisme i concentrant-se en les relacions pròpies del llenguatge literari considerat en ell mateix i en les seves relacions internes aquest art de la paraula s'adreça vers allò insòlit i irreal, descomponent el sistema de les coses versemblants, «au-dessus duquel se montre, objet redoutable du rire, l'absurde, l'étrange, le trop humain.»⁴² Si hi ha *realisme* veritable en la literatura, aquest no consisteix pas en la imitació del món, sinó a constituir en la ficció un *altre* món real capaç de posar en qüestió el món natural i de rivalitzar amb ell.⁴³ I tot i que, superficialment, podria semblar que l'escriptor francès privilegiés la literatura de ficció, el que fa en realitat és mostrar allò que tota literatura implica en tant que sempre és ficció i es regula per les seves pròpies regles, i no pas pel sotmetiment a cap objecte extern, moviment propi de l'obra que es dona també, és clar, en les veritables novel·les de l'anomenat *realisme* literari. Perquè la revocació del referent és essencial a la literatura mateixa, que nega allò que ella representa. La seva veritat pròpia consisteix a fer trontollar –i aquí deu raure també la força pròpia del *realisme*– el sistema de relacions del món «natural»:

On comprend la méfiance qu'inspirent aux hommes engagés dans un parti, ayant pris parti, les écrivains qui partagent leur vue ; car ces derniers ont également pris parti pour la littérature, et la littérature, par son mouvement, nie en fin de compte la substance de ce qu'elle représente. C'est là sa loi et sa vérité. Si elle y renonce pour s'attacher définitivement à une vérité extérieure, alors, elle cesse d'être littérature et l'écrivain qui prétend l'être encore, entre dans un autre aspect de la mauvaise foi.⁴⁴

⁴¹ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 217.

⁴² *Ibid.*, 231.

⁴³ Així ho expressa Blanchot a propòsit de l'obra de Melville: «Techniquement, *Moby Dick* a donc toutes les apparences d'une œuvre qui essaie de rivaliser avec les forces universelles, qui cherche par sa dispersion fulgurante, sa composition en torrent, par ses obscurités et ses raccourcis à reproduire l'effet d'un monde, aux prises avec la foudre. Tel est le véritable réalisme. Il n'imité pas ce qui est mais il prétend, dans un ordre et avec des moyens littéraires, donner la même impression, accumuler au cœur des êtres la même épouvante et la même flamme qui pourraient leur venir du spectacle des créations ou des destructions cosmiques.» (*Ibid.*, 277).

⁴⁴ Maurice Blanchot, *La part du feu*, 301.

Veiem, doncs, com a través de la crítica, Blanchot accedeix al mode propi d'aparèixer d'aquest fenomen particular de l'espai literari, irreductible a l'àmbit del món «possible», aliè tant a les lleis de la natura com a les de la psicologia i les de la consciència, i sostret al nostre coneixement racional. La tasca crítica, en tant que escriptura que accedeix a aquesta regió desconeguda de l'imaginari, no és ja llavors un judici exterior a l'obra, sinó una immersió en l'obra.⁴⁵ L'escriptura crítica adopta un caràcter fins a tal punt intencional que està cridada ella mateixa a esborrar-se per esdevenir epifania de l'obra literària, acomplint-se només en la seva desaparició. La crítica és un «no-res», «aquell buit de bona qualitat» que fa ressonar l'obra literària. Amb aquestes belles paraules ho expressava Blanchot en el prefaci a *Lautréamont et Sade* titulat «Qu'en est-il de la critique ?»:

Acceptons un instant la délicate image que nous évoquions : cette neige qui fait vibrer la cloche, cette blanche motion, impalpable et un peu froide, qui disparaît dans le chaud ébranlement qu'elle suscite. Ici, la parole critique, sans durée, sans réalité, voudrait se dissiper devant l'affirmation créatrice : ce n'est jamais elle qui parle, lorsqu'elle parle ; elle n'est rien ; remarquable modestie ; mais peut-être pas si modeste. Elle n'est rien mais ce rien est précisément ce en quoi l'œuvre, la silencieuse, l'invisible, se laisse être ce qu'elle est : éclat et parole, affirmation et présence, parlant alors comme d'elle-même, sans s'altérer, dans ce vide de bonne qualité que l'intervention critique a eu pour mission de produire. La parole critique est cet espace de résonance dans lequel, un instant, se transforme et se circonscrit en parole la réalité non parlante, indéfinie, de l'œuvre. Et ainsi, du fait que modestement et obstinément elle prétend n'être rien, la voici qui se donne, ne se distinguant pas d'elle, pour la parole créatrice dont elle serait comme l'actualisation nécessaire ou, pour parler métaphoriquement, l'épiphanie.⁴⁶

Una imatge que el propi escriptor, com tantes vegades ho ha fet també en els seus relats, tenyeix de la blancor de la neu, com si la fredor, la impersonalitat i l'esvaïment

⁴⁵ Immersió, no obstant, que mai suprimeix la distància entre el crític –el lector, en definitiva– i l'obra. Perquè el crític, en tant que tal, encarna també el rol de *destructor* de l'obra, fa en ella un petit buit perquè l'obra pugui enretirar-se d'ella mateixa i ressoni d'una forma nova: «Il faut donc en prendre son parti, le critique, comme veut approximativement son nom – critiquer, c'est séparer, disjoindre –, est un destructeur. Il sépare nécessairement l'œuvre. Il la détruit, non en la voyant plus petite qu'elle n'est, mais en la rendant visible à elle-même, en la mettant un peu en arrière, en retrait, pour qu'elle s'aperçoive, en ménageant en elle un léger vide qui est son sens momentanément fixé, en rapport avec l'époque, les goûts, les idées. Toujours en défaut par rapport à l'œuvre, il faut au moins qu'il s'efforce de la voir sous son jour le plus important, de rechercher le point où elle est la plus grande, la plus vraie, la plus riche. Cette tâche est sa seule justification. [...] Il est vrai que, des livres qu'il aime le mieux, le critique aussi voudrait ne pas parler. Car il n'a pas toujours le désir de les éloigner de lui-même, de les engager dans ce travail étrange par lequel il les détruit en les réalisant [...]. Le critique, à cause de cela, est par nature du côté du silence, sachant mieux que d'autres pourquoi il perd ce qu'il découvre et combien lui deviendra difficile la lecture de ce qui lui est le plus cher, dès qu'il lui faudra retrouver, à la place, le triste mouvement de ses propres phrases.» (Maurice Blanchot, *Lautréamont et Sade*, Paris: Minuit 1963, 57-58).

⁴⁶ *Ibid.*, 11-12.

d'aquest blanc convoquessin la mateixa blancor (*blancheur*) del seu nom (*Blanchot*). Escriptor crític, en tot cas, que s'esborra davant l'obra per deixar-la ressonar, com el fràgil floc de neu que fa vibrar la campana i es desfà en l'estremiment que ha originat. El crític, doncs, no exerceix cap autoritat, ni emet judicis de valor, és servidor humil de l'obra i la fa reviure obrint en el món l'interstici que la realitat insòlita de la literatura requereix per a fer-se sentir. El crític sortint de si vers l'obra, com l'escriptor mateix, és desposseït del seu «jo» i esdevé una mirada anònima, impersonal⁴⁷, essent aquesta passivitat radical el correlat necessari d'una intencionalitat superlativa –èxtasi d'aquell que accedint a l'obra, no obstant, en cap cas s'hi fusiona, sinó que certifica sempre la distància que el propi espai de l'obra institueix.

La crítica literària així concebuda esdevé llavors una de les tasques més decisives del pensament. La crítica no és ja només una disciplina parasitària de l'art, ni intenta apressar les obres examinant-les i objectivant-les, ni exerceix una autoritat sobre elles valorant en quina mesura s'ajusten a unes determinades convencions, ni les instrumentalitza al servei del coneixement d'una realitat exterior a elles, ni estableix un cànon de «clàssics», ni pretén traçar l'evolució històrica de les grans formes artístiques ni dels grans motius. La crítica literària esdevé més aviat aquella escriptura que obre el pensament a aquella regió obscura del coneixement que les disciplines teòriques no aconseguen atènyer, l'*altre* de l'ésser, la no veritat, el món de la imatge, l'*ombra* de la realitat, com havia dit Levinas.⁴⁸ Si és *crítica* en el sentit kantian, és perquè cerca les condicions de possibilitat de l'experiència literària, però no des d'un coneixement teòric, sinó tastant en la intimitat de la creació la seva possibilitat.⁴⁹ La crítica literària esdevé llavors una de les tasques més importants del nostre temps, el model per a un nou pensament:

Et, dans la mesure même où la critique appartient plus intimement à la vie de l'œuvre, elle fait l'expérience de celle-ci comme de ce qui ne s'évalue pas, elle la saisit comme la profondeur, et aussi l'absence de profondeur, qui échappe à tout système de valeurs, étant en-deçà de ce qui vaut et récusant par avance toute affirmation qui voudrait s'emparer d'elle pour la valoriser. En ce sens, la critique –

⁴⁷ «En outre, on comprend que le critique doive être sans art propre et sans talent personnel : il ne doit pas être à lui-même son centre ; il est un regard, soit, mais un regard anonyme, impersonnel, vagabond. En ce sens, on peut dire que la condition du critique est des plus difficiles et exige une ascèse presque insoutenable, un être anonyme, irresponsable, une présence sans lendemain, quelqu'un qui ne doit jamais dire « je », mais tout au plus « nous », l'écho puissant d'une parole exprimée par personne. Cela n'est pas dit par dérision. L'un des torts des philosophes contemporaines est d'avoir déprécié futillement la valeur du « on »». (Maurice Blanchot, *La condition critique*, 167).

⁴⁸ Cf. supra.

⁴⁹ Cf. Maurice Blanchot, *Lautréamont et Sade*, 13.

la littérature – me semble associée à l'une des tâches les plus difficiles, mais les plus importantes de notre temps, laquelle se joue dans un mouvement nécessairement indécis : la tâche de préserver et de libérer la pensée de la notion de valeur, par conséquent aussi d'ouvrir l'histoire à ce qui en elle se dégage déjà de toutes les formes de valeurs et se prépare à une tout autre sorte – encore imprévisible – d'affirmation.⁵⁰

¿Quin podria ser el sentit d'aquesta nova forma d'afirmació desvinculada de la noció de valor? ¿Què és allò que, de fet, es deslliga ja de tota forma de valor? Ho intentarem veure més endavant, i n'intentarem treure algunes conseqüències per al pensament. Retinguem ara, de moment, que per a Blanchot, la crítica literària té a veure amb una de les empreses més importants del nostre temps, justament perquè lluny de voler emetre un judici sobre les obres literàries, vol ser l'espai buit on l'espai insòlit de l'obra pugui ressonar, recerca de les condicions de possibilitat d'una l'experiència literària que, lluny de ser un signe degradat de la realitat, és accés a l'*ombra* del real, obertura del pensament a allò que resisteix el coneixement, a la seva diferència, a allò desconegut en tant que resta desconegut. La tasca de la crítica continua essent essencial per a pensar aquesta *ombra* més enllà dels seus puns de contacte amb formes de seducció, engany o degradació de la realitat, pensant-la més aviat com aquella (im-)possibilitat de la paraula de dir la diferència que preserva l'*altre* en la seva irreductibilitat a la unitat pròpia de la *idea* i que, per això mateix, lluny de legitimar la injustícia, pot obrir el pensament –com intentarem mostrar en les darreres seccions del nostre treball- a una exigència ètica radical.

3.3. EL MODE PROPI DE DONAR-SE DE L'ESCRITURA LITERÀRIA

L'experiència de l'espai literari és l'accés a allò desconegut en tant que desconegut. La crítica literària ha permès a Blanchot accedir a aquest espai idiosincràtic des de l'interior, sense forçar-lo ni sotmetre'l a cap imposició externa al seu propi flux. En definitiva, la tasca crítica, a més de la seva pròpia experiència com a literat, permet a Maurice Blanchot acollir l'experiència de l'escriptura segons el seu propi mode de donar-se. La crítica és un nou *mètode* –si se'ns permet l'expressió- que obre el pensament a l'interval propi de l'escriptura, que es mostra només en la seva retirada de les condicions habituals de tota experiència, que apareix només com aquell buit en la desfeta de l'*horitzó* que dona sentit als objectes de la nostra experiència.

⁵⁰ *Ibíd.*, 13-14.

Estudiarem ara què ens mostra l'escriptura d'ella mateixa a partir d'aquest accés crític a les obres: el caràcter intencional de l'escriptura, la reducció radical que comporta, la seva constitució impersonal i la seva relació amb els tres pols que impliquen l'acte literari –l'escriptor, l'obra i el lector.

3.3.1. *El caràcter intencional de l'escriptura, o l'escriptura com a experiència extàtica*

A través de la crítica Blanchot investiga l'experiència de l'escriptura en els grans escriptors als quals s'apropa, sentint una especial afinitat per aquells que li són més propers en la radicalitat i en l'expressió d'aquest compromís literari, com ara Mallarmé o Kafka. Si podem dir, d'entrada, alguna cosa sobre l'experiència de l'escriptura és que aquesta és per a qui escriu una experiència de *sortida de sí*, *sortida fora de si* (*hors de soi*) i d'*abandó*. És en aquest sentit una experiència *extàtica*, que mou l'escriptor cap enfora fins al punt d'abandonar la pròpia consciència del «jo». Exposarem més profusament els possibles punts de contacte d'aquest *èxtasis* amb l'experiència dels místics quan abordem la qüestió de l'experiència límit.⁵¹ I ens dedicarem també a l'*abandó* una mica més endavant, quan estudiem a partir de Blanchot la noció de testimoniatge, lligada tant al pensament del *do* com a la condició *sacrificial* (*martirial*) de l'escriptor. Ens concentrarem ara en allò que hem anomenat caràcter *intencional* de l'escriptura, que cal entendre de forma particular.

D'una banda, si diem que l'experiència de l'escriptura és intencional, és perquè, lluny d'esdevenir-se de reforçar el caràcter immanent de la consciència de l'escriptor, representa, d'entrada, una obertura en el solipsisme de la consciència, que es realitza com a sortida de si. Per a l'escriptor, escriure és sortir fora de si, anar vers l'escriptura mateixa, que es constitueix com una realitat pròpia, al marge del «jo» de l'escriptor, no sotmesa a

⁵¹ Aquesta tendència extàtica impulsada per l'experiència de la literatura no és pròpiament intencional en el sentit fenomenològic perquè més que relacionar íntimament la consciència amb determinats objectes de consciència, exigeix una sortida radical de si, vers un *defora* que depassa els límits de la subjectivitat. A més del paral·lelisme “excèntric” amb la intencionalitat, i de les analogies que suggerirem més endavant amb algunes propostes de la fenomenologia contemporània, la qüestió de l'experiència límit i dels límits de la subjectivitat insinua també la possibilitat d'establir un diàleg fecund, malgrat ara no el desenvolupem, amb el pensament d'Eugenio Trías. Vid. sobretot Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Barcelona: Ariel 1985; *Lógica del límite*, Barcelona: Destino 1991; *La edad del espíritu*, Barcelona: Destino 2000; «El sujeto del límite» en *Pensar la religión*, Barcelona: Destino 1997, 151-161. Cf. També Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, «Eugenio Trías (1942-2013). La filosofía del límite», *Teorema* XXXII/2 (2013): 237-245. Disponible en línia: <https://www.google.es/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwiO8zxzs3ZAhUCXBQKH3ZAhAQFgg1MAI&url=https%3A%2F%2Fdialognet.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F4578896.pdf&usg=AOvVaw0iuK0RWcGPYxE-ixX7zAQP> [Data de consulta: 2/3/2018].

la seva voluntat ni al seu poder. Però aquesta sortida es produeix, per l'atracció de la mateixa escriptura, amb una aital radicalitat que implica la desfeta, o la posada entre parèntesis de la pròpia subjectivitat. Per això, si parlem de intencionalitat, no ens referim ara ja exclusivament a què quelcom donat a la consciència no s'identifiqui amb la consciència mateixa –*tota consciència és consciència de quelcom*– sinó a una experiència que, inesperadament, duu l'escriptor més enllà dels límits de la consciència, i el posa en qüestió en tant que subjecte.⁵² La creació literària, doncs, com la creació artística en general, suposen la donació d'una obra que és fruit de l'atracció mateixa de la literatura o de l'art i que s'adreça cap enfora de l'escriptor o artista, de tal manera que, aquest, lluny de servir-se de l'art, esdevé un instrument al servei de quelcom que resta sempre exterior a ell mateix. D'una altra banda, podem dir que l'experiència de l'escriptura és intencional, perquè serà la pròpia escriptura la que mostrarà també una direccionalitat, una sortida de si cap enfora, esdevenint recerca d'un punt d'on aquesta brolla i vers el qual tendeix, un punt que és experimentat com a abisme, com a tendència límit inassolible. Distinguem-nos ara, doncs, en aquests dos aspectes de la intencionalitat que hem remarcat.

Hem dit que, en primer lloc, l'escriptura és per a l'escriptor *sortida de si*. Tal i com mostra Blanchot en el seu treball crític, en l'experiència de l'escriptor es posa en qüestió, d'entrada, l'actitud natural que concep el llenguatge com un instrument del qual disposar o com un sistema d'expressió i de clarificació de la realitat. Així, doncs, no és pas l'home qui constitueix i coneix la realitat servint-se del llenguatge, sinó que és el

⁵² En Husserl, la intencionalitat representava l'oportunitat mateixa d'esquerdar la clausura psicologista de la consciència per reconèixer la direccionalitat implícita de les vivències subjectives. L'expressió «intencionalitat», com reconeix ell mateix, és recuperada de la tradició escolàstica, però llegida en un sentit nou. Pel que fa a les vivències subjectives, per a Husserl, «[...] el seu caràcter general més essencial és el de ser com a «consciència-de», «apareixement de» -de les coses respectives, dels pensaments (judicis, raons, conseqüències), dels plans, decisions, esperances, etc. Per això, en el sentit de totes les expressions dels llenguatges populars per a vivències psíquiques està enclosa aquesta relativitat: percebre alguna cosa, recordar-se de o pensar en alguna cosa, etc. [...] L'expressió, que terminològicament prové de l'Escolàstica, per a aquest caràcter fonamental de l'ésser com a consciència, com a apareixement d'alguna cosa, és *intencionalitat*. En el tenir conscients sense reflectir-ho qualssevulla objectes, estem «dirigits» a ells, la nostra «*intentio*» va cap a ells. La modificació fenomenològica de la mirada mostra que aquest estar dirigit és un tret essencial immanent de les vivències en qüestió; són vivències «intencionals».» (Edmund Husserl, *Fenomenologia* (trad. Francesc Perenya Blasi), Barcelona: Edicions 62 1999, 134-135). Trobem altres formulacions concises del principi d'intencionalitat, per exemple, a: Edmund Husserl, *La filosofia, ciència rigurosa*, 26; *La idea de la fenomenologia. Cinco lecciones* (trad. Miguel García-Baró), México: FCE 2015, 57. Sobre el tema de la intencionalitat en relació amb els orígens del pensament husserlià remetem a: Miguel García-Baró, *Categorías, intencionalidad y números. Introducción a la filosofía primera y a los orígenes del pensamiento fenomenológico*, Madrid: Tecnos 1993, 151-162; Íd., *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de las Investigaciones lógicas, de Edmund Husserl. Tomo I: Prolegómenos a la Lógica Pura*, Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas 2008, 66-68. Vid. també: Miguel García-Baró, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid: Trotta 1999, 136-142.

llenguatge mateix el que dóna la realitat o la posa en suspensió. D'aquesta manera parlava Blanchot a propòsit de Mallarmé:

Le langage est ce qui fonde la réalité humaine et l'univers. L'homme qui se révèle dans un dialogue où il trouve son événement fondamental, le monde qui se met en paroles par un acte qui est sa profonde origine, expriment la nature et la dignité du langage. L'erreur est de croire que le langage soit un instrument dont l'homme dispose pour agir ou pour se manifester dans le monde ; le langage, en réalité, dispose de l'homme en ce qu'il lui garantit l'existence du monde et son existence dans le monde. Nommer les dieux, faire que l'univers devienne discours, cela seul fonde le dialogue authentique qu'est la réalité humaine et cela aussi fournit la trame de ce discours, sa brillante et mystérieuse figure, sa forme et sa constellation, loin des vocables et des règles en usage dans la vie pratique.⁵³

L'home, doncs, no disposa del llenguatge, sinó que és el llenguatge el que disposa de l'home; evidència per a l'escriptor que posa en suspens els usos quotidians del llenguatge i la seva comprensió *acrítica* –anterior a la tasca crítica- merament instrumental.

Escriure, doncs, no és fer servir el llenguatge, ni per a expressar quelcom propi ni molt menys per a dir «jo» o per a exercir cap mena d'autoritat sobre allò dit. Escriure és posar-se al servei d'un dir propi del llenguatge que no es deixa dir, sinó que *es* diu en la mateixa escriptura. De tal forma que en el seu compromís radical *en* l'escriptura, l'escriptor esdevé una mena d'agent *passiu*, essent la seva activitat un deixar dir a l'escriptura, perquè en certa manera, en ell, el llenguatge *es* parla, l'escriptura *s'* escriu. Fins a tal punt que l'escriptor pot tenir consciència del *defora* de la consciència que implica l'activitat de l'escriptura, de no ser *ell mateix* qui escriu. Així ho expressava, com en aquest fragment de *Celui qui ne m'accompagnait pas*, en alguns dels seus *écrits*, que no deixen d'indagar sobre l'experiència mateixa de l'escriptura, des d'una altra perspectiva que la crítica, però responent a un recerca similar. « [...] il se peut, en effet, que je n'écrive pas, car je ne le puis pas et je ne suis presque plus moi-même, mais c'est cela, écrire [...] ».⁵⁴ I unes pàgines més endavant:

Un peu après, il demanda : « Et qu'écrivez-vous ? », à quoi, voyant son insistance et pour essayer de reprendre ce que je lui avais accordé, je répondis : « Ce n'était peut-être pas moi, mais quelqu'un d'autre, quelqu'un qui es seulement proche de moi. » Point de vue qu'il adopta aussitôt : « Eh bien, qu'écrivait-il ? »⁵⁵

⁵³ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 191.

⁵⁴ Maurice Blanchot, *Celui qui ne m'accompagnait pas*, Paris: Gallimard 1953 (L'imaginaire, 300), 120.

⁵⁵ *Ibid.*, 125.

Des del moment en què escriu, l'escriptor està compromès *en* la literatura fins al final. Aquesta demana un compromís absolut, una submissió radical de l'escriptor a la causa de l'escriptura que posa en qüestió la pròpia existència. De tal manera que és compromís absolut de si (*s'engager*), responsabilitat extrema –perquè és l'escriptor qui respon a aquesta vocació- i alhora despreniment total de si (*se dégager*) –irresponsabilitat, perquè, paradoxalment, quan l'escriptor absolutament compromès escriu, no és ell qui escriu, sinó que en el límit del compromís amb l'escriptura es dona la sortida de si: « Écrire, c'est s'engager ; mais écrire c'est aussi se dégager, s'engager sur le mode de l'irresponsabilité. Écrire, c'est mettre en cause son existence [...] »⁵⁶

Aquesta qüestionament del «jo» en l'escriptura és similar al del somni.⁵⁷ Tal i com el somni no està sotmès al control i a l'autoritat d'aquell qui somnia, i com el subjecte que viu el somni està separat del «jo» que dorm per una barrera infranquejable, així passa també amb el «jo» de l'escriptor quan l'escriptura realitza en ell aquesta sortida de si:

[...] dans le rêve, qui rêve ? Quel est le « Je » du rêve ? Quelle est la personne à qui l'on attribue ce « Je », en admettant qu'il y en ait une ? Entre celui qui dort et celui qui est le sujet de l'intrigue rêveuse, il y a une fissure, le soupçon d'un intervalle et une différence de structure ; certes, ce n'est pas vraiment un autre, une autre personne, mais qu'est-ce que c'est ? [...] Intrigue et interrogation qui nous renvoient à une expérience, depuis quelque temps souvent décrite, celle de l'écrivain, lorsque, dans une œuvre narrative, poétique ou dramatique, il écrit « Je », ne sachant qui le dit ni quel rapport il garde avec lui-même.⁵⁸

Ce qu'il y a au fond du rêve – en admettant qu'il y ait une profondeur, profondeur toute de surface – est une allusion à une possibilité d'être anonyme, de sorte que rêver, c'est accepter cette invitation à exister presque anonymement, hors de soi, dans l'attrait de ce dehors et sous la caution énigmatique de la semblance : un moi sans moi, incapable de se reconnaître pour tel, puisqu'il ne peut être sujet de lui-même. Qui oserait transférer au rêveur, fût-ce à l'invitation du malin génie, le privilège du *Cogito*, et lui permettre de prononcer en toute assurance : « Je rêve, donc

⁵⁶ Maurice Blanchot, *La part du feu*, 33.

⁵⁷ Es fa patent aquí la petjada que sobre Blanchot deixà el surrealisme. Blanchot pensà evidentment a André Breton (Cf. per exemple el seu article « Réflexions sur le surréalisme » a *La part du feu*, 90-102. Cf. també els textos d'André Breton, *Manifestes du surréalisme*, Paris: Gallimard 1985 (Folio essais, 5), edició que conté el Primer (1924) i el Segon Manifest del surrealisme (1930)). L'interès de Blanchot pel surrealisme no el recordava Levinas en les seves converses de joventut, segons el testimoni que hem citat en l'apartat biobibliogràfic. El seu amic Bataille, en canvi, sí que havia tingut contacte directe amb el moviment surrealista i tal volta estimulà la lectura que en feu Blanchot: Bataille conegué a Breton i també a Antonin Artaud, que representava un accent en la part més 'fosca' del surrealisme. Havent conegut també a Michel Leiris, feu fins i tot una col·laboració amb la publicació *La Révolution surréaliste* cap al 1925. Malgrat que més endavant es desencisés del moviment, aquest, sens dubte, havia exercit una veritable influència sobre ell (Cf. Michel Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 94-106). En tot cas, en Blanchot el tema del surrealisme segueix ocupant un lloc important. Un dels temes més recurrents en relació amb l'escriptura que recull en ell la influència explícita del surrealisme és el tema de l'escriptura automàtica (Cf. per exemple el capítol « L'inspiration, le manque d'inspiration » a *L'espace littéraire*, 233-248).

⁵⁸ Maurice Blanchot, *L'amitié*, 163-164.

je suis » ? Tout au plus pourrait-on lui proposer de dire : « Là où je rêve, cela veille », vigilance qui est la surprise du rêve et où veille en effet, dans un présent sans durée, une présence sans personne, la non-présence où n'advient jamais aucun être et dont la formule grammaticale serait le « Il » qui ne désigne ni l'un ni l'autre [...].⁵⁹

Allà on hom escriu, no hi escriu el «jo» de qui escriu, sinó que, fora de si, mentre el «jo» dorm, és «*cela*» qui vetlla, qui escriu. Una presència impersonal que destitueix l'autoritat de la subjectivitat i que posa en qüestió el *Cogito* cartesià: si penso, sóc, potser sí; però si somnio, si escric, no sóc pas *jo* qui somnia o qui escriu.

A través de l'escriptor, més enllà del seu «jo», l'escriptura s'escriu. D'aquesta dimensió *altra* del llenguatge hom n'ha fet experiència d'una forma ben particular en l'anomenada escriptura automàtica, privilegiada –com l'atenció al fenomen del somniant pels surrealismes com per la psicoanàlisi. Blanchot també pren seriosament en consideració aquestes pràctiques d'escriptura⁶⁰, que posen corroboren el que veníem dient a propòsit del llenguatge literari, la posada entre parèntesis del seu ús instrumental, la destitució del «jo» que escriu, i l'assumpció impersonal de l'escriptura per part de l'escriptura mateixa, que esdevé l'únic veritable subjecte de la seva activitat: « le langage disparaît comme instrument, mais c'est qu'il est devenu sujet. »⁶¹; « L'écriture automatique: écriture sans personne qui écrit, passive, c'est-à-dire de pure passion, indifférente, car portant en elle toute différence [...]. »⁶² Escriure, com succeeix en l'escriptura automàtica és un *joc insensat*.⁶³ És *joc* perquè no està sotmesa a l'ordre ni al control del subjecte, com hem vist, sinó que l'escriptor s'hi compromet deixant passivament que l'atzarosa escriptura, que juga segons les seves pròpies regles, s'escrigui a si mateixa. És insensat *perquè* està més enllà –o més ençà- de tot horitzó de sentit; allà on l'escriptura es *juga*, el *món* resta en suspens: “[...] je ne vous demande qu'une chose : quand vous avez envie d'écrire, écrivez, n'importe quoi, tout ce qui vous passe par la tête, même des riens ». ⁶⁴

És per aquesta raó que els escriptors veuen en la seva vocació un moviment ple de riscos, una aventura perillosa, perquè, d'una banda s'arrisquen ells mateixos, arrisquen

⁵⁹Ibíd., 169.

⁶⁰Blanchot arriba a afirmar: « Il y a dans toute personne qui écrit une vocation surréaliste qui s'avoue, qui avorte, apparaît quelquefois usurpée, mais qui, même fausse, exprime un effort et un besoin sincères. Le surréalisme s'est évanoui ? C'est qu'il n'est plus ici ou là : il est partout. C'est un fantôme, une brillante hantise. À son tour, métamorphose méritée, il est devenu surréel. » (Maurice Blanchot, *La part du feu*, 90).

⁶¹Ibíd., 93.

⁶² Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 604.

⁶³ Cf. Ibíd., 630.

⁶⁴ Maurice Blanchot, *Le Très-Haut*, París: Gallimard 1948, ren. 1975 (*L'imaginaire*, 203), 141.

el seu «jo», i de l'altra, arrisquen el seu *món*, el seu horitzó de sentit, el seu ordre de referències. Així, comentant a Jouhandeau diu Blanchot: « Écrire est une méditation, et écrire en formant des personnages d'après soi est une expérience qui a besoin d'être dangereuse pour être authentique. »⁶⁵ O en un article dedicat a Michel Leiris:

Écrire n'est rien, si écrire n'entraîne pas l'écrivain dans une aventure plein de risques qui le changera d'une manière ou d'une autre. Écrire n'est qu'un jeu sans valeur, si ce jeu ne devient pas une expérience aventureuse, où celui qui la poursuit, s'engageant dans une voie dont l'issue lui échappe, peut apprendre ce qu'il ne sait pas et perdre ce qui l'empêche de savoir. Et puis, écrire, oui, mais si écrire rend toujours plus malaisé l'acte d'écrire, tend à lui retirer les facilités que les mots ne cessent de recevoir des mains des plus habiles.⁶⁶

O l'exclamació de Péguy, citada també per Blanchot: « Je ne m'attaque jamais à une œuvre nouvelle que dans le tremblement. Je vis dans le tremblement d'écrire. »⁶⁷ Tremolor, vertigen que experimenta l'escriptor, i que té molt a veure amb l'experiència de l'*angoixa*, que podem comprendre anàlogament a la reducció husserliana –i a la qual farem referència en el següent punt del nostre treball. Posar entre parèntesis el món, suspendre'l perquè l'escriptura es doni ella mateixa: això és allò que arrisca aquell qui escriu, ho arrisca tot, posa indefinidament en suspens les relacions estables del món conegut. Aquest risc és el camí desconegut de l'escriptura, l'aventura perillosa que porta el « jo » fora de si, vers el buit d'un *defora* que interromp tant les relacions del món natural com les del món de la consciència.

L'escriptor, doncs, sortint de si, no pot exercir cap autoritat –ni reivindicar pròpiament cap *autoria*- sobre allò que escriu. I de l'escriptura no en traurà tampoc cap benefici per a si, ni el seu renom, ni la glòria del món. En el moviment propi de la literatura hom descobreix que « [...] là où elle se joue, il ne saurait être question d'immortalité, de puissance, ni de gloire. »⁶⁸ El moviment propi de l'escriptura fa desaparèixer l'antiga figura del literat com a heroi, o com a geni romàntic, esborrant fins i tot la noció de matriu teològica de «creador».⁶⁹ Aquell qui escriu expia aquesta dignitat i tots els guanys superficials que aquesta comportava, perden-se ell mateix en l'escriptura. A diferència d'aquell qui parla segons la paraula del món, la paraula instrumental pròpia de l'actitud natural, que vehicula el coneixement i el domini de les coses, l'escriptor no té cap mena

⁶⁵ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 266.

⁶⁶ Maurice Blanchot, *La part du feu*, 238-239.

⁶⁷ Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 137.

⁶⁸ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 555.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, 583, 589.

d'autoritat, sota cap pretext, tampoc el seu humil abaixament no l'autoritza; la seva existència és l'error sens repòs i sens fi: « La parole est toujours parole d'autorité (parler, c'est toujours parler selon l'autorité de la parole). Mais nul sceptre pour celui qui écrit, fût-il déguisé en bâton de mendiant : nul appui et nul cheminement ». ⁷⁰

Escriure no respon a cap ambició mundana, és una resposta a una vocació o una exigència que s'imposa, que *cal* assumir, i que implica el despullament absolut del món; demana, en definitiva, la mort. No es tracta ni tan sols d'escriure per poder morir o per fer-se digne de la mort: l'escriptura no es pot sotmetre ni instrumentalitzar per assolir cap finalitat humana per noble que sigui. Es tracta de sumir-se en la mort –l'expressió suprema de la sortida o l'abandó de si- per poder escriure. Així ho visqué Kafka, i així hi remetia Blanchot: « [...] écrire, oui, mais pourquoi écrire ? pour pouvoir mourir (content) : et comment en viendra-t-il à écrire ? s'il consent à se retrancher du monde, et à entrer dans la solitude mortelle ; d'où cette autre formule : mourir pour pouvoir écrire ». La mort realitza d'alguna manera la sortida de si extrema i la passivitat, que són condicions de possibilitat de l'escriptura autèntica. Ens remetrem amb més precisió a l'important tema de la mort en Blanchot en la darrera secció d'aquesta primera part del treball. Serveixi la menció que n'hem fet ara per il·lustrar la radicalitat d'aquest primer moviment *intencional* de l'escriptura com a sortida de si.

Però si abans hem dit que el procés de creació literària és intencional pel que fa al moviment de l'escriptor, també hem anunciat que és la mateixa escriptura –que davant la destitució de la subjectivitat del «jo» que escriu s'erigeix veritable subjecte de l'escriptura mateixa– la que realitza un altre moviment intencional vers un punt inassolible que és origen i límit vers el qual tendeix la creació. Emmanuel Levinas ja havia remarcat com la idea de intencionalitat compresa d'una forma nova i radical, sostreta a la objectivació –i que per tant allibera el subjecte de tota sobirania respecte a un objecte intencional, inaprehensible– ha marcat profundament la filosofia contemporània de l'art, de la qual Blanchot és la manifestació més remarcable. Vegem com ho expressava el mateix Levinas i la cita que ell mateix selecciona de Blanchot, pensant el relat com un moviment vers un punt –intencional- estrany i ignorat –no objectivable- sense la presència paradoxal del qual –absent, no domesticable- el relat mateix no hagués estat possible; origen i tendència límit del relat, de la qual és condició de possibilitat, coneguda com desconeguda en tant que desconeguda:

⁷⁰ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 67.

Sans l'idée d'intentionnalité comprise d'une façon plus originelle que dans l'objectivation, sans l'intentionnalité soustraite à la logique de l'objectivation, car dessinant des relations réellement transitives, toute la philosophie contemporaine de l'art notamment, aurait été impossible ou incompréhensible. Pour ne parler que de sa manifestation la plus remarquable, l'œuvre critique de Maurice Blanchot où la littérature n'est ni l'approche du Beau idéal, ni l'un des ornements de notre vie, ni le témoignage de l'époque, ni la traduction de ses conflits économiques, mais la relation ultime avec l'être dans une anticipation, quasiment impossible, de ce qui n'est plus l'être – cette œuvre ne se conçoit pas en dehors de l'idée radicale de l'intentionnalité. Comment serait sans cela possible le langage que voici : « Le récit est mouvement vers un point, non seulement inconnu, ignoré, étranger, mais tel qu'il ne semble avoir, par avance et en dehors de ce mouvement, aucune sorte de réalité, si impérieuse cependant que c'est de lui seul que le récit tire son attrait, de telle manière qu'il ne peut même « commencer » avant de l'avoir atteint, mais cependant c'est seulement le récit et le mouvement imprévisibles du récit qui fournissent l'espace où le point devient réel, puissant et attirant » (Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1971, p. 13).⁷¹

D'aquesta manera, Levinas posava de manifest l'impuls intencional de la recerca en què consisteix la literatura mateixa. Aquesta és recerca d'un punt no objectivable que, sense ser conegut, ni podent ser-ho –perpètuament diferit per causa de la naturalesa mateixa de l'escriptura, que és diferència i separació del referent-, és segons Blanchot, paradoxalment, la condició de possibilitat de la literatura mateixa

Com ja hem dit en algun altre moment, l'objecte de la literatura en la nostra situació epocal, és la literatura mateixa. La recerca que realitza l'escriptura és una recerca de si mateixa, una pregunta sobre ella i sobre la seva possibilitat.⁷² I tot i això, la literatura, com l'art, no serien autorreferencials pel fet de consistir en una recerca sobre la seva pròpia naturalesa i les seves condicions de possibilitat, ja que, en ser escriptura, en ser imatge, la seva font i el seu límit, en la seva perpètua *diferència*, es mostren en la literatura

⁷¹ Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin 2010, 199-200, n. 1 (= p. 144 de l'edició de 1967). La referència a Maurice Blanchot correspon, segons l'edició que nosaltres fem servir en aquest treball, a *Le livre à venir*, 14.

⁷² Blanchot exposa d'una manera potser més sistemàtica quina és la recerca pròpia de la literatura i de quina manera ens podem atansar a aquesta recerca quan s'hi refereix, a propòsit del projecte de la *Revista internacional*: « Exigence de la littérature et des arts : la littérature et les arts peuvent parfaitement être soumis à une critique de type marxiste (par exemple), cela est parfaitement admissible [...]. Mais nous devons aussi admettre que la littérature, actuellement du moins encore, constitue non seulement une expérience propre, mais une expérience fondamentale, mettant tout en cause, y compris elle-même [...]. / Pour s'exprimer très sommairement et très schématiquement, on peut donc envisager la littérature : / - comme affirmation des œuvres : le mouvement vers l'œuvre est essentiellement énigmatique ; / - comme recherche d'elle-même, expérience qui ne doit être soumise à aucune restriction, aucune surveillance dogmatique, dans la mesure où elle est une contestation de nature créatrice, se contestant elle-même par la seule force de la création ; / - comme recherche de la recherche même dans laquelle parle peut-être autre chose que la seule littérature. (La littérature, même dite pure, est *plus* que la littérature ; pourquoi ? quel est ce plus ? pourquoi la littérature ne s'accomplit-elle pas par la nécessaire illusion d'être plus qu'elle-même, comme affirmation d'une « vérité » extra-littéraire ?) » (Maurice Blanchot, *Écrits politiques*, 105-106).

i en l'art només en tant que absents i diferits. És per això que la literatura i l'art realitzen una recerca de si que consisteix, com en el cas de l'escriptor, en una sortida de si, en un abandó i un sacrifici per atènyer una exterioritat buida, un *defora*, on es manifesta, en tant que retirada indefinida, la seva condició de possibilitat. La literatura no cessa de buscar-se en un punt inassolible permanentment diferit, de tal manera que com més es cerca, més es perd a si mateixa:

Il arrive qu'on s'entende poser d'étranges questions, celle-ci par exemple : « Quelles sont les tendances de la littérature actuelle ? » ou encore : « Où va la littérature ? » Oui, question étonnante, mais le plus étonnant, c'est que s'il y a une réponse, elle est facile : la littérature va vers elle-même, vers son essence qui est la disparition.⁷³

I així ho expressa, el mateix escriptor una mica més endavant, referint-se a la recerca que realitza el poema: « [...] le poème est la profondeur ouverte sur l'expérience qui le rend possible, l'étrange mouvement qui va de l'œuvre vers l'origine de l'œuvre, l'œuvre elle-même devenue la recherche inquiète et infinie de sa source ».⁷⁴ Recerca sempre de si mateixa, però adreçada enfora, vers una exterioritat inaprehensible. De tal forma que la pregunta per l'essència de la literatura –que realitza, com hem dit, la literatura mateixa– no consisteix en la recerca d'una determinació essencial de la literatura, sinó en la reducció de la literatura i en el seu depassament –en la seva desfeta– vers una exterioritat que sempre se li escapa.⁷⁵

Allò essencial de la literatura, doncs, és escapar a tota determinació essencial, de tal manera que qui s'endinsa en l'escriptura –com l'escriptor– no només surt fora de si, vers una exterioritat que no se sotmet a la seva pròpia voluntat, sinó que aquesta mateixa exterioritat no es deixa ser apressada ni domesticada de cap manera per l'escriptor o aquell que hi vol accedir. L'essència de la literatura consisteix precisament a conduir l'escriptor sempre més enfora, vers el buit que deixa la desfeta de la literatura en la recerca d'aquest punt intencional no objectivable i essencialment diferit.

⁷³ Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 265.

⁷⁴ *Ibid.*, 269.

⁷⁵ « [...] ce qui est en cause, c'est peut-être la littérature, mais non pas comme une réalité définie et sûre, un ensemble de formes, ni même un mode d'activité saisissable : plutôt comme ce qui ne se découvre, ne se vérifie ni ne se justifie jamais directement, dont on ne s'approche qu'en s'en détournant, qu'on ne saisit que là où l'on va au-delà, par une recherche qui ne doit nullement se préoccuper de la littérature, de ce qu'elle est « essentiellement » mais qui se préoccupe au contraire de la réduire, de la neutraliser ou, plus exactement, de descendre, par un mouvement qui finalement lui échappe et la néglige, jusqu'à un point où ne semble parler que la neutralité impersonnelle. » (*Ibid.*, 272).

Blanchot expressa aquesta intencionalitat límit de formes diverses. Vegem, per exemple aquesta formulació: « Écrire : tracer un cercle à l'intérieur duquel viendrait s'inscrire le dehors de tout cercle... »⁷⁶ Fixem-nos, d'una banda, en què si bé escriure consisteix a *traçar*, traçar un cercle o una obra, no és l'escriptor qui traça el *defora* que aquesta obra pretén assolir, sinó que l'activitat de l'escriptura que traça l'obra esdevé passiva en el moment de la irrupció del defora, que *s'inscriu* a si mateix –però no pas en present, sinó en un futur per venir, sempre diferit, sempre aplaçat (*viendrait s'inscrire*). I fixem-nos, per altra banda, que allò que està per venir a inscriure's al cercle és *el defora de tot cercle*: projecte impossible, que desemboca en la ruïna de l'obra com a abandó intencional vers aquest punt exterior a l'obra que és causa, condició de possibilitat i tendència límit de la literatura.

O retinguem encara una altra imatge, tal volta més suggeridora que l'anterior, il·lustrant de forma precisa la intencionalitat de l'escriptura:

L'écriture : une flèche visant le vide – l'anachronique du futur-passé – et tombant toujours trop tôt, dans le trop plein d'un passé accablant, d'un futur sans avenir ou bien encore, ce qui est pis, dans la plénitude d'un présent qui transforme tout en écrit riche de ressources et de vie.⁷⁷

Escriure és llançar una fletxa adreçada al buit, fletxa que hom impulsa intencionalment fora de si, fletxa que hom abandona i sacrifica en la direcció d'un objectiu inassolible. La fletxa de l'escriptura cau sempre massa d'hora, en l'espai d'una temporalitat en la qual mai no es pot donar aquest límit sempre diferit, sempre posposat, sempre *à venir*. I si aquest punt límit, aquest blanc al que mai no arriba la fletxa, només es pot donar paradoxalment com a llunyania, més enllà del temps, com a abisme, més enllà de la temporalitat, es donarà menys en la mesura en què l'escriptura cau en el paradigma de la presència, d'allò que no es retira i se sotmet al llenguatge del món, reforçant la ingenuïtat metafísica de l'actitud natural que creu poder disposar dels objectes pel poder de l'instrument del llenguatge.⁷⁸ Res més lluny de l'experiència de l'escriptura: si les

⁷⁶ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 112.

⁷⁷ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 169.

⁷⁸ L'actitud natural resideix justament en el desconeixement dels seus límits, en aquest cas, dels límits de la comprensió merament instrumental del llenguatge. Cal adonar-se que l'aparent infinitud del llenguatge com a instrument no és sinó una falsa infinitud que cal depassar. Com diu García-Baró en relació amb l'actitud natural en un sentit més ampli: «La actitud natural es una mala infinitud: un simple desconocimiento de sus límites. Verlos es no estar ya en ella. Se ven, por así decir, sólo cuando se ha salido al exterior del recinto que ellos mantienen cercado.» (Miguel García-Baró, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, 106).

paraules diuen, ho fan només per la seva separació del referent, pel seu decalatge respecte a tota presència.

És per això que Blanchot afirma que l'exterioritat atreu per una *intensitat* que escapa a tota objectivació o conceptualització i, per tant, que descarta tota intencionalitat que marqui una direcció. L'abisme vers el qual s'adreça l'escriptura és pura exterioritat, excés. La fletxa que llança l'escriptura, rellegint la imatge que acabem d'esmentar, no només mai no podrà atènyer el seu blanc, sinó que restarà per sempre desorientada, en la llunyania d'un objectiu que se sostreu desestabilitzant tota direccionalitat:

Intensité : ce qui attire dans ce nom, ce n'est pas seulement qu'il échappe en général à une conceptualisation, c'est qu'il se délie en une pluralité de noms, se dénommant aussitôt qu'ils se nomment et écartant aussi bien la puissance qui s'exerce que l'intentionnalité qui marque une direction, le signe et le sens, l'espace qui se déploie et le temps qui s'extasie [...]. De là qu'il faudrait dire que seule l'extériorité, dans son écart absolu, dans sa désintensification infinie, rend à l'intensité l'attrait désastreux qui l'empêche de se laisser traduire en révélation, en surplus de savoir, en croyance, la retournant en pensée, mais pensée qui s'excède et n'est plus que le tourment – la rétorsion – de ce retour.⁷⁹

L'escriptor, així, és « celui qui vit avec fidélité et attention, avec émerveillement, avec détresse, dans l'imminence d'une pensée qui n'est jamais que la pensée de l'éternelle imminence. »⁸⁰ L'escriptor està abocat, s'abandona, a un defora sempre per venir, que mai no arriba, però en aquest adreçar-se a aquesta exterioritat eternament imminent, realitza, *en* la literatura, una radical sortida de si. Aquesta obertura, aquesta intencionalitat límit, en superar la tendència objectivadora de la intencionalitat de la consciència duu a terme un depassament no només del solipsisme psicologista, sinó també de tota metafísica de la presència, que per mitjà del coneixement aprehensiu dels seus objectes vehiculava el domini i l'autoritat que exercia sobre ells.

Com proposava Levinas, l'accés a l'imaginari de la literatura és l'accés a l'*ombra* del real, i en aquesta ombra resideixen tant allò meravellós com allò inhumà i monstruós. I no obstant això, la mesura de l'*ombra* ens pot fer comprendre més íntimament tota la profunditat del mateix ésser.⁸¹ Ara bé, l'espai literari, ens obre no només a la cara

⁷⁹ Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 93-94.

⁸⁰ Maurice Blanchot, *Henri Michaux ou le refus de l'enfermement*, 102.

⁸¹ Blanchot no sembla pas atret per la mera banalitat d'allò monstruós, sinó que l'estudia en tant que realitat que es dona en la literatura. Notem per exemple el que diu en relació a l'escriptura de Sade, a la que ha dedicat nombroses pàgines al llarg de tota la seva obra crítica: « Nous ne disons pas que cettépensésoit viable. Mais elle nous montre qu'entre l'homme normal qui enferme l'homme sadique dans une impasse et le sadique qui fait de cette impasse une issue, c'est celui-ci qui en sait le plus long sur la vérité et la logique de sa situation et qui en a l'intelligence la plus profonde, au point de pouvoir aider l'homme normal à se

monstruosa d'allò real, sinó que, realitza, més aviat una suspensió d'allò real que obre una via *altra* més enllà de la també monstruosa identitat de l'ésser. Si el llenguatge del *possible*, vehiculant el domini d'allò real per mitjà del seu poder nominador, ha atorgat una autoritat que ha desencadenat l'Holocaust, esdeveniment indicible d'una monstruositat tan gran que cap ombra imaginària no hagués pogut entreveure, l'escriptura de l'impossible realitza la labor imprescindible de posar entre parèntesis tota nominació, suspendre l'horitzó per reduir-lo a l'abisme on hom respon a l'*altre*. Veurem més endavant quines són les implicacions filosòfiques, ètiques i polítiques que ja es van dibuixant en aquesta tasca crítica. Retinguem de moment que la intencionalitat de l'escriptura apunta –sense atènyer-lo ni objectivar-lo– a l'abisme d'una reducció radical del *món*.

Aquesta és la *intensitat* profunda d'allò que podem anomenar la intencionalitat límit de Blanchot: no pas ser consciència d'un objecte que comprenem en un horitzó de sentit, sinó obrir l'abisme de l'absència d'horitzó, l'entremig absolut que apunta vers allò que hi ha quan el *món* no hi és. Aquesta és l'experiència de l'escriptor, que tremola davant l'abisme, que està sol, però no en la soledat del món, sinó en una soledat més ençà de si, més ençà del món:

Écrire, c'est entrer dans l'affirmation de la solitude où menace la fascination. C'est se livrer au risque de l'absence de temps, où règne le recommencement éternel. C'est passer du Je au Il, de sorte que ce qui m'arrive n'arrive à personne, est anonyme par le fait que cela me concerne, se répète dans un éparpillement infini. Écrire, c'est disposer le langage sous la fascination et, par lui, en lui, demeurer en contact avec le milieu absolu, là où la chose redevient image, où l'image, d'allusion à une figure, devient allusion à ce qui est sans figure et, de forme dessinée sur l'absence, devient l'informe présence de cette absence, l'ouverture opaque et vide sur ce qui est quand il n'y a plus de monde, quand il n'y a pas encore de monde.⁸²

Aquest fragment concentra en tota la seva densitat la radicalitat de l'experiència de l'escriptura, i el relleu que aquesta té per al pensament. La sortida de si de l'escriptor vers una existència absolutament extàtica i impersonal, la imatge com el diferir de la presència de la cosa que apropa el pensament a l'abisme que precedeix tot horitzó de sentit, la soledat essencial que és obertura a l'experiència de l'absència de temps i de l'absència de món, experiència de la repetició o el retorn que somouen el repòs i mantenen l'estat de suspensió que precedeix tota constitució i tota nominació. En definitiva, la intencionalitat

comprendre lui-même, en l'aidant à modifier les conditions de toute compréhension » (Maurice Blanchot, *Lautréamont et Sade*, 48-49).

⁸² Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 31.

de l'escriptura apunta vers la reducció radical, l'abisme que és un posar entre parèntesis no només tot sentit, sinó també tot horitzó de sentit, una ἐποχή límit que, en revocar el sistema de referències, té potestat per refusar la monstrositat inherent a la nominació totalitària de l'ésser.

Aquesta és la responsabilitat destructora de l'escriptura, que radica en el seu propi origen i en la seva intencionalitat límit, l'abisme que precedeix tota constitució del món i que realitza la reducció més gran, posant en qüestió el «jo», l'horitzó i, finalment, l'escriptura mateixa, que s'abandona en aquesta exterioritat primordial: « Écris pour ne pas seulement détruire, pour ne pas seulement conserver, pour ne pas transmettre, écris sous l'attrait de l'impossible réel, cette part de désastre où sombre, sauve et intacte, toute réalité ».⁸³ Aquesta és la reducció superlativa que el moviment de l'escriptura descobreix, que Blanchot no cessarà de pensar i que nosaltres ens proposem d'abordar tot seguit.

3.3.2. *L'experiència de l'escriptura com a reducció radical. De l'angoixa a l'Etern Retorn*

a) Blanchot i les modulacions de la reducció fenomenològica

Segons el nostre parer, aquesta relectura radicalitzada de la *reducció* adopta en Blanchot noms i formes diverses, tenint totes elles en comú aquesta suspensió, aquesta posada entre parèntesis radical del món, de l'horitzó de sentit. No es tracta ja, doncs, de la reducció transcendental que s'absté d'emetre cap judici per atènyer-se a l'objecte intencional tal com es mostra, sinó que si podem referir-nos al vertigen de l'escriptura com a reducció radical serà només en tant que reducció del mateix horitzó de sentit en què els objectes apareixien en la reducció transcendental. Es tracta ara, doncs, d'anar més enllà –o més ençà– tant de l'*objecte* com de l'*horitzó* de sentit en el qual se'ns donaria, ja que si l'escriptura ateny intencionalment algun objectiu, com hem vist, aquest no és en cap cas objectivable, sinó que és l'abisme de l'exterioritat pura, la recerca de l'espai previ al treball de constitució del món, més enllà, per tant de tot horitzó de sentit i de tot *sentit*.

En aquesta lectura hem de tenir present, però, que d'entrada Blanchot no s'identifica amb el mètode de la reducció husserliana. La reducció fenomenològica ha pretès esdevenir, segons ell, una mirada exterior sobre les coses, un apropament desinteressat:

⁸³ Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 65.

Ces questions nous renvoient à une autre, celle du spectateur désintéressé : j'habite une chambre, je n'en peux sortir, et cependant je parle de ce qui s'y passe, comme si je la regardais du dehors, par le trou de la serrure. Le regard par le trou de la serrure a les noms les plus variés. Regard de Dieu, du néant, de la mort (la mort aux yeux éveillés, dit Nietzsche); non-sens, non-savoir, réduction phénoménologique. Les subterfuges sont innombrables.⁸⁴

Però no és pas aquesta la naturalesa del nostre coneixement, abocat al món, com posà de manifest Heidegger⁸⁵, que s'acosta sempre a la realitat des de dins, implicat en un horitzó de sentit i que, per tant, en atansar-se als objectes, els interpreta d'acord amb els lligams o els usos que ha establert amb ells. I molt menys encara, doncs, l'experiència que ara ens ocupa, la de l'escriptor, no podrà ser la d'un observador extern, sinó que precisament, com hem remarcat, aquell qui escriu s'abandona plenament a l'escriptura mateixa, fins al punt d'arriscar la pròpia condició subjectiva. Com ja hem insinuat, si hi ha alguna exterioritat transcendental, alguna mirada desinteressada, en l'experiència de l'escriptura aquesta serà l'exterioritat impersonal de l'escriptura mateixa.

I no obstant això, tot i la dificultat mateixa que imposa la reducció husserliana en pretendre ser efectuada des de la mirada intencional però exterior –objectiva- del subjecte transcendental, aquesta conversió que suposa la suspensió radical del judici no deixa de mostrar certes analogies amb l'experiència literària, que el mateix Blanchot ha reconegut explícitament. Per exemple, aquí, a propòsit de l'experiència de la conversió en Rilke, que fa esclatar la intimitat de la consciència vers el *defora*:

Les mots « significations supérieures » indiquent que cette intériorisation qui renverse le destin de la conscience en la purifiant de tout ce qu'elle représente et produit, de tout ce qui fait d'elle un substitut de ce réel objectif qu'on appelle monde – conversion qu'on ne peut comparer à la réduction phénoménologique, mais qui l'évoque cependant –, ne va pas vers le vide du non-savoir, mais vers des

⁸⁴ Maurice Blanchot, *La part du feu*, 278.

⁸⁵ «El “ser” es, sin duda, “dado por supuesto” en toda ontología habida hasta aquí, pero no como *concepto* disponible –no como aquello en cuanto es lo cual, es lo buscado. El “dar por supuesto” el ser tiene el carácter de un previo echar una mirada al ser, de tal suerte que por obra de la mirada echada se vuelve el ente previamente dado articulado provisionalmente en su ser. Este directivo echar una mirada al ser brota de la comprensión “de término medio” del ser en que nos movemos ya siempre, y que a la postre es inherente a la constitución esencial del “ser ahí” mismo. Tal “dar por supuesto” no tiene nada que ver con el poner un fundamento del cual se deriva deductivamente una proposición. En el hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser no puede haber ningún *circulus in probando*, porque en el responderla no se trata de una fundamentación, sino de un poner en libertad un fondo que muestra este fondo.» (Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 2, p. 17; «La efectividad del *factum* “ser ahí”, *factum* que es en cada caso cada “ser ahí”, la llamamos su “facticidad”. [...] El concepto de facticidad encierra en sí el “ser en el mundo” de un ente “intramundano”, de tal suerte que este ente pueda comprenderse como siendo su “destino” estar vinculado con el ser de los entes que le hacen frente dentro del mundo que es peculiar de él.» (Ibíd., § 12, p. 68).

significations plus hautes ou plus exigeantes, plus proches aussi peut-être de leur source et du jaillissement de cette source. Cette conscience plus intérieure est donc aussi plus consciente, ce qui veut dire pour Rilke que « nous sommes introduits en elle dans les données, indépendantes du temps et de l'espace, de l'existence terrestre » (il ne s'agit alors que d'une conscience plus large, plus distendue), mais cela veut dire aussi : plus pure, plus près de l'exigence qui la fonde et qui fait d'elle non pas la mauvaise intimité qui nous enferme, mais la force du dépassement où l'intimité est l'éclatement et le jaillissement du dehors.⁸⁶

Arthur Cools ha posat de manifest, encara que de forma molt escarida, com aquesta conversió, aquest gir que suposa l'experiència de l'escriptura tal com ens la mostra Blanchot, s'apropa a allò que Husserl entén per ἐποχή. Cools fa referència, en concret, a les expressions « *renversement radical* » i « *saut mortel* » que Blanchot evoca referides a l'experiència de l'escriptor, i que podrien remetre a les expressions husserlianes de « *Umwendung* » i de *salt*, respectivament.⁸⁷ A continuació, Cools puntualitza que en parlar de *saut mortel* hi hauria en Blanchot una dramatització existencial d'influència heideggeriana.⁸⁸ Cools, però, fa aquesta puntualització, curiosament, sense remetre al tema de l'*angoixa*, motiu que posaria de manifest de forma potser encara més explícita la influència heideggeriana i que suposa en ell mateix la relectura existencial de la reducció en tant que l'experimenta el *Dasein*, motiu que, de fet, impregna als anys quaranta tant l'obra crítica blanchotiana –especialment *Faux pas* i *La part du feu*– com l'obra de ficció –especialment les dues versions de *Thomas l'obscur*– i que Blanchot recupera de forma intermitent en obres posteriors, tornant a trobar un lloc privilegiat en la reflexió de *Le pas au-delà*. Nosaltres ens proposarem, aquí, doncs, rellegir el motiu de l'*angoixa* a partir de Blanchot com a radicalització existencial de la reducció viscuda en l'experiència de l'escriptura.

La radicalització *sui generis* de la reducció que Blanchot duria a terme no remetria, doncs, a una noció única, sinó que modularia a través d'expressions diverses, com ja hem pogut avançar. Ens proposem, en concret, i recolzant-nos sempre en l'obra blanchotiana, estudiar-la a partir de les formulacions de l'*angoixa*, la *soledat essencial*, el *neutre* o l'*Etern retorn*. Ens detindrem especialment en l'*angoixa*, que suscita indubtablement el debat amb Heidegger, i farem després una lectura més concisa d'aquestes altres figures blanchotianes en tant que poden ser llegides en clau de *reducció*. Aquesta modulació expressada en diverses denominacions, que pot encarnar una variació

⁸⁶ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 178-179.

⁸⁷ Arthur Cools, « Intentionnalité et singularité. Maurice Blanchot et à la phénoménologie », § 8.

⁸⁸ *Ibid.*, § 9.

dels matisos o una evolució del pensament, no ens hauria d'estranyar gens en el cas de Blanchot, i menys encara si tenim en compte que la diversitat d'expressions havia estat present en la pròpia evolució de la formulació de la reducció en Husserl.⁸⁹

b) L'angoixa com a reducció existencial

Remetrem d'entrada a la qüestió de l'*angoixa*, ben present sobretot, com hem dit, en l'obra crítica i de ficció de Blanchot als anys quaranta. L'angoixa representà en Heidegger una modulació i radicalització existencial de la reducció husserliana, i que partia també de la influència que sobre ell havia exercit el pensament de Kierkegaard. En efecte, en Kierkegaard trobem una descripció de l'angoixa que marca alguns dels punts essencials de la reflexió posterior entorn d'aquesta qüestió, malgrat les diferències de context, ja que en *El concepte de l'angoixa*, el propòsit de Kierkegaard és donar raó del pecat original. Per a Kierkegaard, l'angoixa és engendrada pel no-res –fruit de la innocència i la ignorància. En el suposat estat de repòs de la innocència també hi ha latent, per a ell, la llavor de l'angoixa, que obre l'abisme de la suspensió del món. La reflexió kierkegaardiana connecta també amb Blanchot perquè evoca l'estat del somni –recordem els vincles de Blanchot amb el surrealisme- i una projecció de la realitat que podria traçar certs lligams amb el no-res que és també el 'substrat' propi de la ficció literària. Així, l'angoixa posa de manifest una suspensió de la realitat i de les nostres construccions o projeccions del món, perquè el seu 'objecte' propi és el no-res:

La nada engendra la angustia. Éste es el profundo misterio de la inocencia, que ella sea al mismo tiempo la angustia. El espíritu, soñando, proyecta su propia realidad, pero esta realidad es nada, y esta nada está viendo constantemente en torno a sí a la inocencia.

La angustia es una categoría del espíritu que sueña, y en cuanto tal pertenece, en propiedad temática, a la Psicología. En el estado de vigilia aparece la diferencia entre yo mismo y todo lo demás mío; al dormirse, esa diferencia queda suspendida; y, soñando, se convierte en una sugerencia de la nada. Así, la realidad del espíritu se presenta siempre como una figura que incita su propia posibilidad, pero que desaparece tan pronto como le vas a echar la mano encima, quedando sólo una nada que no puede más que angustiar.⁹⁰

⁸⁹ Husserl la reformulà, en efecte, de diverses maneres al llarg de la seva obra: «absència de tota pressuposició», «posar entre parèntesis», «reducció», «ἐποχή». Vid. per exemple: Edmund Husserl, *Fenomenologia* (trad. i ed. Francesc Perenya Blasi), 137-138; Íd., *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos* (Ramsés Leonardo Sánchez Soberano), Salamanca: Sígueme 2012, 21-40. Vid. també: Miguel García-Baró, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, 103-106.

⁹⁰ Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia* (trad. Demetrio G. Rivero), Madrid: Alianza 2016, 101-102.

Aquesta figura de la realitat de l'esperit que Kierkegaard proposa no ens pot deixar d'evocar l'Eurídice de l'inframón que, en l'abisme de l'Hades, no deixa ser aprehesa i convertida en obra –construïda o constituïda- a la llum del dia, sinó que s'esvaeix deixant mostrar-se el buit d'un no-res que suspèn tota representació.

L'angoixa, més endavant, realitzarà plenament el gir existencial de la reducció impulsat per Heidegger que Arthur Cools apuntava a propòsit de l'expressió «salt mortal». En efecte, la subjectivitat transcendental husserliana, descartada la seva presumpta condició d'observador exterior als fets del món, destituïda la consciència del setial des del qual exercia de jutge imparcial, donades les condicions pròpies del mètode reductiu, s'immergeix en l'existència esdevenint un ésser-en-el-món, que coneix i es coneix duent a terme ara ja una hermenèutica existencial, interpretant-se a partir de les relacions que estableix des del món amb aquest mateix món de sentits. En aquest sentit el seu coneixement està condicionat, i només així és possible, per la seva perspectiva d'observador i agent interior al món. Així doncs, també la intencionalitat i la reducció que realitza el subjecte que *és* i coneix *des* del món, hauran de ser reformulades per Heidegger des de la perspectiva pròpia del *Dasein*, com a *cura* i com a *angoixa* respectivament. Aquesta lectura existencial –més, segurament, en el que té de fenomenològic-hermenèutic que no pas en el que té de potencial lectura *existencialista*– serà la que degué heretar Blanchot per accedir a l'experiència pròpia de l'escriptor. Experiència que, en l'escriptura, com hem dit, posarà en suspens el mateix «jo», essent no ja una reducció *a* la subjectivitat, sinó una reducció fins i tot *de* la subjectivitat. És per això que Jérôme de Gramont optarà per concloure que en Blanchot hi ha *ἐποχή* però no *reducció*, en el sentit de *reducció a la subjectivitat*, distinció que ja havia proposat Patočka⁹¹:

L'expérience littéraire est cette possible expérience de la nuit, « le mouvement d'écrire sous l'attrait du dehors » (EI 45), ouvrant cette autre possibilité de la phénoménologie où le suspens de toute chose (donnons-lui son nom d'*epochè*) ne se double d'aucune réduction au sujet. Si phénoménologie blanchotienne il y a, c'est donc bien pour thématiser la radicalité d'une *epochè* à distance de toute réduction (comme réduction à la subjectivité). *Epochè* sans réduction, pour reprendre une différence avancée par Patočka dans un tout autre contexte.⁹²

⁹¹ De Gramont es refereix a l'article de Jan Patočka, « *Epochè* et réduction » a *Qu'est-ce que la phénoménologie* (trad. E. Abrams), Grenoble: Million 1988. (Cf. Jérôme de Gramont, *Maurice Blanchot et la phénoménologie*, 29, nota 32).

⁹² Jérôme de Gramont, *Blanchot et la phénoménologie*, 23.

No obstant això, la validesa d'aquesta diferència, que posa de manifest la distància de Blanchot respecte a Husserl, nosaltres mantindrem el terme «reducció» en tant que el propi Blanchot hi remetrà en diverses ocasions, reflectint-hi la intensitat i la diferència pròpia de la seva lectura com a «reducció infinita» o «reducció de la reducció», per exemple.

D'altra banda, Étienne Pinat duu a terme també una lectura pròpia de la reducció en Blanchot, que depassaria el paper que en Heidegger jugava l'*angoixa*. Pinat, que en el seu estudi proposa que l'obra de Blanchot és una fenomenologia de la mort, defensa que hi ha un lligam essencial en la seva obra entre reducció i mort.⁹³ Seria la mort mateixa, doncs, qui operaria la reducció vers ella mateixa, una reducció que anomena *tanatològica* –en un moviment anàleg al que Jean-Luc Marion havia operat en la reducció *eròtica*, que en l'accés al fenomen de l'amor suposaria l'amor mateix com a impuls reductiu.⁹⁴ Aquesta reducció tanatològica implicaria la conversió del possible –del *jo* en el pol subjectiu i del *món* en el pol objectiu- a l'impossible –a l'*Il* impersonal en el pol subjectiu i al *Defora*, la *nit* i el *neutre* en el pol objectiu. I no obstant això, d'una banda, pensem que és més ajustat al caràcter de l'obra de Blanchot entendre-la com un accés -radicalment o impròpiament fenomenològic, si es vol- a l'experiència de l'escriptura, que no pas com una *fenomenologia de la mort*. I, de l'altra, que la reducció radical de Blanchot no està lligada essencialment a la mort, sinó que la seva formulació *sui generis* es modula en expressions diverses des de l'angoixa fins a l'Etern Retorn. I encara, tot i que hom pugui il·lustrar aquest moviment de forma metafòrica, hom no es pot referir pròpiament en Blanchot a cap pol subjectiu ni objectiu després d'aquesta reducció radical que obre l'abisme anterior a aitals categories. I per tant també, és arriscat posar en paral·lel, de la manera que ho fa Pinat, les reduccions de Husserl i de Heidegger –pròpiament fenomenològiques, tot i les seves diferències- amb la radicalització blanchotiana de la reducció, que depassa els límits d'aquelles.

Això és el que ha intentat Pinat pel que fa a la relectura blanchotiana de la *reducció fenomenològica*. A més a més, però, l'autor prova de mostrar també en què consistiria la relectura blanchotiana de la *reducció eidètica*, que en Blanchot prendria un sentit invers, com a reducció «*anti-eidètica*», en el sentit que redueix no de l'existència a l'essència, sinó de l'essència a l'existència, mostrant la *facticitat* darrera de les coses:

⁹³ Cf. Etienne Pinat, *Les deux morts de Maurice Blanchot. Une phénoménologie*, 267-275.

⁹⁴ Pinat es refereix concretament a l'obra: Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique*, Paris: Grasset 2003.

Non pas une réduction du fait à l'essence, donc, mais de l'essence au fait, une réduction anti-eidétique. C'est manifestement ce même mouvement de réduction que l'on trouve dans le mourir blanchotien. [...] À l'inverse, dans le mourir se produit le mouvement inverse : réduction de l'essence à l'existence, effacement du sens et du monde au profit de la béance du Dehors hors-sens. L'effondrement de la chose dans son image, la perte de son sens mondain au profit d'une pure apparition, c'est bien ce mouvement de réduction anti-eidétique à la factualité et la matérialité brutes des choses. Si le mourir est un analogue de la réduction transcendantale, il est donc aussi un analogue de la réduction eidétique, mais prise à rebours, revenant à la factualité brute hors-sens et hors monde, celle-là que l'écrivain se propose de dire et le peintre de faire voir.⁹⁵

En aquest segon apropament (*anti-*)eidètic a la reducció encara estarem menys d'acord amb Pinat. Segons el nostre parer, la reducció radical que opera Blanchot podria ben bé ser inversa, operar-se des de les essències –el món del possible– vers l'absència d'essències i d'horitzó de sentit –l'impossible–, però en cap cas aquesta inversió seria reducció a la facticitat ni a la materialitat bruta de les coses, sinó a l'abisme, a la pura interrupció buida, en absència de tot sentit, de tot món, però també de tot *factum* i de tota existència; mer interstici neutre que ho posa tot entre parèntesis, també la facticitat, l'existència, l'ésser.

Endinsem-nos nosaltres en aquesta qüestió de la reducció *sui generis* que efectua l'escriptura, a partir de les 'variacions' que mostra en Blanchot a través de nocions diverses. En primer lloc, com abans hem dit, remetrem a la lectura que en les seves obres fa de l'*angoixa*, i que representa al nostre entendre, com ja hem avançat també, una reducció radical heretada del gir hermenèutic-existencial que Heidegger operà en la fenomenologia, encara que coincident amb aquesta només en un cert sentit.

A *De l'angoisse au langage*⁹⁶, text d'obertura de *Faux pas*, Blanchot exposa com en l'acte d'escriptura, aquell qui escriu, per un acte que no és lliure, cau en una solitud radical que el fa experimentar una absència absoluta de tot, i és llavors quan, paradoxalment, la mateixa escriptura el compel·leix a escriure. Impulsat per aquesta mateixa exigència, la de l'escriptura, que l'ha conduït a aquesta soledat extrema, ha de dir el no-res, ha de dir «estic sol», formulació paradoxal del llenguatge que, des de la soledat, s'adreça inevitablement a un testimoni absent. Aquesta soledat, però, no és pas la soledat *en* el món, sinó una soledat essencial –com exposarà anys més tard⁹⁷–, la soledat

⁹⁵ Etienne Pinat, *Les deux morts de Maurice Blanchot. Une phénoménologie*, 278.

⁹⁶ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 9-23.

⁹⁷ Cf. Maurice Blanchot, « La solitude essentielle et la solitude dans le monde » en *L'espace littéraire*, 337-340.

de món, la soledat *de «jo»*, la soledat en l'absència absoluta del món i del «jo», la realització límit de l'ἔποχῆ que origina l'escriptura. L'escriptor es troba «*reduit a res*» i alhora compel·lit a dir el no-res que experimenta com a pura absència d'allò que pròpiament no és; «*el no-res és la seva matèria*»:

L'écrivain se trouve dans cette condition de plus en plus comique de n'avoir rien à écrire, de n'avoir aucun moyen de l'écrire et d'être contraint par une nécessité extrême de toujours l'écrire. N'avoir rien à exprimer doit être pris dans le sens le plus simple. Quoi qu'il veuille dire, ce n'est rien. Le monde, les choses, le savoir ne lui sont que des points de repère à travers le vide. Et lui-même est déjà réduit à rien. Le rien est sa matière. Il rejette les formes par lesquelles elle s'offre à lui comme étant quelque chose. Il veut la saisir non dans une allusion mais dans sa vérité propre. Il la recherche comme le non qui n'est pas non à ceci, à cela, à tout, mais le non pur et simple. Du reste, il ne la recherche pas ; elle est à l'écart de toute investigation ; elle ne peut être prise pour une fin ; on ne peut proposer comme but à la volonté ce qui prend possession de la volonté en l'anéantissant : elle n'est pas, voilà tout ; le « Je n'ai rien à dire » de l'écrivain, comme celui de l'accusé, enferme tout le secret de sa condition solitaire.⁹⁸

El nom d'«escriptor» indica per a Blanchot no només una ocupació sinó un estat de l'home: l'*angoixa*. L'*angoixa* sembla pròpia de la funció de l'escriptor, «comme si le fait d'écrire approfondissait l'angoisse au point de la rattacher à lui-même plutôt qu'à toute autre espèce d'homme.»⁹⁹ L'escriptor escriu per fidelitat a l'*angoixa*. L'escriptura el mena vers l'*angoixa* d'aquesta suspensió radical del món, i, en un moviment circular, el retorna altra vegada a l'escriptura. Perquè, per a Blanchot, l'escriptura és precisament retorn a aquest no res que constitueix el seu objecte predilecte, la *matèria* de l'escriptura. Ja que és el mateix llenguatge –considerat en la seva autenticitat, atenant a les seves paradoxes- el que ho posa tot a disposició d'aquest no-res, el que ho suspèn tot una i altra vegada per la *diferència* mateixa que implica el fet de *dir*; al llenguatge –en la seva radicalitat, en la seva dimensió literària- li és essencial l'*angoixa* perquè és ell mateix *reducció* límit, reducció al *no-res* de la pura absència:

[...] s'il n'a rien à dire, ce n'est pas faute de moyens, mais parce que tout ce qu'il peut dire est à la disposition de ce rien que l'angoisse lui fait apparaître comme son objet propre parmi les objets momentanés qu'elle se donne. C'est vers ce rien que remontent, comme vers la source qui doit les tarir, toutes les puissances littéraires, et il les absorbe moins pour chercher à être exprimé d'elles que par une consommation sans but et sans résultat. Ce phénomène est singulier.¹⁰⁰

⁹⁸ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 11.

⁹⁹ *Ibid.*, 11-12.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 13.

En efecte, és un fenomen singular, el fenomen paradoxal en el qual allò que apareix és la desaparició absoluta, fenomen d'una reducció sense límits que és l'objecte mateix de l'escriptura. És aquesta l'experiència-límit de l'escriptor que, obeint a l'angoixa, se sacrifica a si mateix i al seu món, i copsa l'evidència d'aquest fenomen paradoxal que mostra el buit que deixa quan ja no hi és: el fenomen de la desaparició. Experiència-límit de l'escriptura angoixada que es dona com a certesa extrema en el moment en què es dissolen, en aquesta ἐποχή insòlita, les condicions de possibilitat de tota certesa –el «jo», sobretot, i l'horitzó de sentit.¹⁰¹ L'angoixa és la reducció límit, no pot ser reduïda a cap altra cosa, és experiència de la pura desaparició, és la soledat mateixa de l'angoixa solitària –en l'angoixa no hi ha res més enllà de l'angoixa:

En réalité, l'angoisse n'a pas de dessous mystérieux ; elle est toute dans l'évidence qui fait sentir qu'elle est là ; elle est tout entière révélée lorsqu'on a dit : je suis angoissé ; on pourra écrire des volumes pour exprimer ce qu'elle n'est pas, on pourra la décrire sous ses formes psychologiques les plus remarquables, on la mettra en rapport avec des notions métaphysiques fondamentales ; il n'y aura rien de plus dans tout ce fatras que dans les mots : je suis angoissé, et ces mots mêmes signifient qu'il n'y a rien d'autre que l'angoisse.¹⁰²

Blanchot torna a fer referència a l'angoixa quan aborda el tema de l'*experiència interior* a partir de Georges Bataille, filòsof que, com exposarem més endavant tractant pròpiament el tema de l'experiència, exercí una influència important sobre ell. L'experiència interior és per a Bataille l'experiència d'arruïnar la *veritat*, és «la réponse qui attend l'homme, lorsqu'il a décidé de n'être que question».¹⁰³ L'expressió d'aquest posar-ho tot en qüestió és un *no-saber*, llegit com una posada entre parèntesis radical, una *reducció* sens fi que va associada en tot moment a l'experiència de l'angoixa, la qual porta al límit el qüestionament de totes les coses, del propi «jo» i de l'horitzó de l'existència:

Le non-savoir commence donc par être absence de savoir ; il est le savoir devant lequel la raison a placé la négation, qu'elle a mis entre parenthèses par un effort torturé de connaissance [...]. Puis, le non-savoir porte sur le fait d'être lui-même, l'exclut de ce qui est possible intellectuellement et tolérable humainement ; il introduit celui qui l'éprouve dans une situation à partir de laquelle il n'y a plus d'existence possible ; il n'est plus un mode de compréhension, mais le mode d'exister de l'homme en tant qu'exister est impossible.

¹⁰¹ Cf. *Ibíd.*, 18.

¹⁰² *Ibíd.*, 20.

¹⁰³ *Ibíd.*, 47.

Cette contestation est conduite par la raison. Elle seule peut défaire la stabilité qui est son œuvre. Seule, elle est capable d'assez de continuité, d'ordre, et même de passion pour ne laisser subsister aucun refuge. Mais à chacune de ses démarches l'angoisse l'accompagne ; l'angoisse naît des objets qu'on lui dérobe ; elle est la projection d'un vide plus grand à l'occasion du vide limité dont elle donne la peur ; [...] Elle non plus ne s'arrête pas ; elle est toujours plus forte que ce qu'elle se laisse saisir ; [...] La dialectique de l'angoisse porte à son comble la mise en cause de l'être. Elle lui retire toute possibilité de sauver la moindre parcelle de lui-même. Elle le précipite dans une chute sans fin où il se perd par la crainte sans cesse plus vertigineuse de se perdre.¹⁰⁴

Parem atenció en la caracterització que fa aquí Blanchot de l'angoixa. Neix, en efecte, de l'experiència del buit, del buit, podríem dir, que s'experimenta en l'escriptura, en les paraules mateixes, el *diferir* sens fi del referent que hom viu en l'escriptura literària. Però l'angoixa no s'atura, no es manté en aquest buit, sinó que esdevé buit il·limitat, que posa en suspensió totes les coses. Blanchot fa referència a la por i a l'horror causats per l'angoixa. I, no obstant això, en una precisió important –que ens recorda allò que hem comentat en el punt anterior sobre la monstruositat de l'*ombra* del real a propòsit tant de Levinas com de les lectures blanchotianes de Sade- Blanchot indica que l'angoixa ni s'atura en l'horror, ni afegeix només horror a l'horror, sinó que planteja, com diu en el text que acabem de citar, «*le souci des causes qui autorisent l'horrible et lui donnent un plus grand empire*». Posa en qüestió, doncs, l'*autoritat* que pot fer imperar l'horror, posant entre parèntesis així la seva tendència dominadora. L'angoixa es dóna *en retard*, diferida, perquè pròpiament no es *dóna* a cap subjectivitat que pogués exercir autoritat sobre ella; no es dóna *en present*, és a dir, no és susceptible de ser aprehesa, sinó que és ella mateixa la que pren aquell que l'experimenta, posant en qüestió tota aprehensió, subvertint els fonaments del *tot* i fent precipitar la pretesa estabilitat de l'*ésser* vers una caiguda sens fi.

Blanchot, a *Faux pas*, mostra com grans literats han fet palès que la seva experiència de l'escriptura ha estat menada per aquesta obediència a l'angoixa. Aquesta

¹⁰⁴Ibíd., 48-49.

és l'experiència de Proust¹⁰⁵, de Mallarmé¹⁰⁶, de Rimbaud¹⁰⁷, de Jünger¹⁰⁸. És present tant en l'*Orestíada* d'Èsquil com en la relectura que en fa Jean-Paul Sartre a *Les mouches*.¹⁰⁹ Si en totes aquestes referències a l'angoixa Blanchot fa palesa aquesta ruïna del món, la desfeta del mateix subjecte o l'aparició paradoxal de la *desaparició*, una de les formulacions més interessants d'aquesta experiència és potser la que fa a propòsit de Rilke, perquè apareix implícitament vinculada a la reducció. Un dels efectes de l'angoixa, diu, és « *réduire à rien* », expressió que s'apropa molt al sentit que hem començat a esbossar d'allò que en Blanchot podria ser entès com a *reducció radical* o *reducció límit*, més enllà de tota essència, però també de tota facticitat, de tota existència i de tot *ésser*, reducció al *no-res*, aparició de la *desaparició* d'allò que la provoca –les coses apareixent en el seu fons buit; l'escriptura, en definitiva, mostrant el seu *diferir* indefinit:

Dès que l'angoisse apparaît dans son exigence vide, comme une souveraine
qui attire par la répulsion et qui commande par la désobéissance, elle est toute entière

¹⁰⁵ « Que la nature de Proust le préparât à une véritable expérience mystique, c'est ce qu'on aperçoit à presque toutes les pages de son œuvre. Il y a peu de livres qui fassent une plus grande part à l'angoisse. Angoisse de l'enfant perdu dans la foule ; angoisse quand le défaut de sommeil émeut l'esprit ; angoisse, le soir, lorsqu'il attend sa mère qui a refusé de l'embrasser. L'angoisse est l'âme de l'amour proustien. Elle est le tourment d'un désir qui ne se connaît que dans l'absence et à qui la présence ne peut rien apporter. Elle apparaît comme un besoin négatif effréné que le non exaspère jusqu'au délire et que le oui fait disparaître sans compensation positive. Tout cela est bien connu. [...] Cette angoisse, qui entoure l'œuvre d'un horizon toujours plus étouffant de tristesse, trouve son expression la plus complète dans un sentiment de la mort que nulle illusion ne dérober. La mort est d'abord présente dans la tâche de l'écrivain qui, à mesure qu'il écrit, voit ses forces décliner, se met lui-même au tombeau. » (Ibid., 53-54).

¹⁰⁶ « Mallarmé n'est pas le premier poète qui, à la cime de son expérience, ait découvert selon la parole de Hugo von Hofmannsthal « cette harmonie entre moi et le monde entier, extase énigmatique, sans paroles et sans bornes », dont seul le vide peut être l'expression. Il n'est pas davantage le premier artiste qui ait aperçu, dans un moment de terrible angoisse, le dénuement de la pensée, lorsque, comme dit Plotin, elle voit sans rien voir, mettant un voile sur les autres objets et se recueillant dans son intimité où elle disparaît. » (Ibid., 120). A propòsit de Mallarmé, en un altre lloc de *Faux pas*, ara sense fer esment de l'angoixa, Blanchot remet a la *reducció* potser sense fer ressonar d'una manera intencionada la qüestió fenomenològica, expressions que no per això són menys suggeridores: « Il n'y a plus, au sein de l'esprit, qu'un poème désormais incorruptible qu'une complète nécessité semble avoir réduit à l'absence et qui, pourtant, se reconnaît dans cette absence comme l'image – dernière image – de la plénitude et de l'absolu. » (Ibid., 193) ; « Il va donc, par le même chemin que tout autre artiste, vers ces étranges ténèbres dont le contact lui donne le sentiment de s'éveiller dans le plus grand sommeil, vers cette présence pure où il aperçoit toutes choses si nues et si réduites que nulle image n'est possible, en un mot vers ce spectacle primordial où il ne se lasse pas de contempler ce qu'il ne peut voir que par une totale transformation de lui-même. » (Ibid., 194).

¹⁰⁷ « [...] il y a en lui une angoisse inexprimable qui le brûle pour rien et dont il subit l'appesantissement dans une colère inutile. » (Ibid. 168).

¹⁰⁸ « Ainsi le livre de Jünger [*Sur les falaises de marbre*] reflète-t-il, dans l'angoisse de l'écroulement général, la tentation du feu où l'esprit sauve, en le perdant, ce qui lui est essentiel et se délivre par cette ruine même de l'espoir trop lourd du salut. » (Ibid., 292).

¹⁰⁹ « Lorsque à la fin de la pièce Oreste quitte l'asile d'Apollon, suivi par les Érinyes qui lui donnent la chasse en hurlant, nous savons que son existence sera désormais celle d'un homme qui devra vivre en se mettant au niveau de l'horreur, à laquelle il a retiré tout droit et toute signification, mais non toute réalité. Car sa tâche, ce n'est pas d'abolir l'angoisse et le malheur, mais de lier l'homme à l'angoisse par un lien plus pur, celui de la liberté, de substituer aux Érinyes, déesses de la vengeance, puis de remords, les Érinyes qui ne règnent que dans un ciel vide. » (Ibid., 76).

ce qu'elle prétend à être et il est bien vain de dire que, sous cette forme, elle est superficielle et, sous cette autre, plus authentique. En réalité, elle est partout la même ; l'objet auquel elle semble attachée n'est que provisoirement celui qui la provoque ; on est angoissé devant quelque chose, mais tout nourrit cette angoisse et l'un des effets de l'angoisse est de dissoudre, de réduire à rien, de faire apparaître comme n'étant rien ce quelque chose à propos de quoi on supporte une souffrance mortelle.¹¹⁰

A *La part du feu*, tot i que el tema de l'angoixa no és tan present, apareix primer, en relació amb l'escriptura de Pascal¹¹¹, i més tard, remetent a Levinas. És aquesta segona referència sobretot la que ens interessa, ja que evoca l'angoixa com a suspensió de l'ésser –si bé pròpiament el terme *angoixa* només apareix en el text de Levinas al que fa referència. Blanchot parla de la literatura, del que aquesta té de *no-res* com a condició de possibilitat. La paraula es recolza, en definitiva, en la mort –només podem parlar per la *diferència*, perpetrant un assassinat del referent objectiu, mort que ens condueix, com hem vist, a una suspensió absoluta del món. Així, el món, l'ésser, l'existència, troben el seu fonament en l'abisme que perpètuament els soscava. En aquest sentit la possibilitat mateixa del món implica la seva reducció radical. Blanchot sembla posar aquí l'accent en una dualitat fonamental entre ésser i no-res, que bé pot correspondre a la dualitat entre la nominació del possible i la resposta a l'impossible que ja havíem caracteritzat. En tot cas, en aquest text, Blanchot comenta i sosté el posicionament de Levinas a *De l'existence à l'existant* respecte a l'angoixa, posicionament que representa, tant en el cas de Levinas com en el del mateix Blanchot, una radicalització i un depassament de la comprensió heideggeriana de la reducció a l'ésser vers la reducció de l'ésser. Ambdós escriptors sostenen que l'angoixa davant l'ésser és més original que l'angoixa davant la mort. Allò que origina l'angoixa no és la mort possible –com en Heidegger- sinó la impossibilitat de la mort, el salt de l'horitzó de la possibilitat a la impossibilitat sense horitzó. La mort possible, marcant el terme de l'existència, la constitueix com a existència *humana* en el si del *món*. La mort impossible esberla tant l'*home* com el *món*:

¹¹⁰ *Ibid.*, 61. Cf. també 62-64.

¹¹¹ En una recerca sobre la relació de l'obra de Pascal amb els seus propòsits apologètics, intentant escatir si la seva escriptura respon a un càlcul de l'art de persuadir o bé a la passió i ala desmesura del seu escriptor, parlant de la lectura que en feu Valéry remet a l'angoixa de Pascal davant el buit del cel, abisme que ell mateix hauria experimentat davant la fe, reducció altre cop al *no-res*, al buit: «[...] il [Valéry] ne peut croire préservé de l'angoisse l'écrivain qui entend délibérément la faire naître. Il faut que Pascal ait tremblé devant le vide du ciel, parce qu'il a Désiré nous faire trembler devant le ciel vide, même si pour ce Pascal les cieux sont pleins de Dieu et ne cessent de parler de sa gloire. » (Maurice Blanchot, *La part du feu*, 252).

Quand nous parlons, nous nous appuyons à un tombeau, et ce vide du tombeau est ce qui fait la vérité du langage, mais en même temps le vide est réalité et la mort se fait être. Il y a de l'être – c'est-à-dire une vérité logique et exprimable – et il y a un monde, parce que nous pouvons détruire les choses et suspendre l'existence. C'est en cela qu'on peut dire qu'il y a de l'être parce qu'il y a du néant : la mort est la possibilité de l'homme, elle est sa chance, c'est par elle que nous reste l'avenir d'un monde achevé ; la mort est le plus grand espoir des hommes, leur seul espoir d'être hommes. C'est pourquoi l'existence est leur seule véritable angoisse, comme l'a bien montré Emmanuel Levinas ; l'existence leur fait peur, non à cause de la mort qui pourrait y mettre un terme, mais parce qu'elle exclut la mort, parce qu'en dessous de la mort elle est encore là, présence au fond de l'absence, jour inexorable sur lequel se lèvent et se couchent tous les jours. [...] Mais mourir, c'est briser le monde ; c'est perdre l'homme, anéantir l'être ; c'est donc aussi perdre la mort, perdre ce qui en elle et pour moi faisait d'elle la mort. Tant que je vis, je suis un homme mortel, mais, quand je meurs, cessant d'être un homme, je cesse aussi d'être mortel, je ne suis plus capable de mourir, et la mort qui s'annonce me fait horreur, parce que je la vois telle qu'elle est : non plus la mort, mais impossibilité de mourir.¹¹²

Comprensió de l'angoixa, doncs, que es desmarca de la comprensió que en fa Heidegger a *Ésser i temps*, on descriu com, per l'angoixa, el *Dasein*, lluny de posar-se en qüestió en una *soledat essencial* sense món –en termes blanchotians-, es troba a si sol en el món en tant que *ésser en el món* i es comprèn en tant que *jecte* com a *possibilitat*. Mirada que roman en l'horitzó del sentit de l'*ésser* com a límit indepassable, irreductible:

El “*por qué*” se angustia la angustia se desemboza como aquello “ante qué” se angustia: el “ser en el mundo”. La identidad del “ante qué” de la angustia y de su “por qué” se extiende incluso al mismo angustiarse. Pues éste es en cuanto encontrarse una forma fundamental del “ser en el mundo”. *La identidad existencial del abrir con lo abierto, de tal suerte que en esto es abierto el mundo como mundo, el “ser en” como singularizado, puro, yecto “poder ser”, pone en claro que con el fenómeno de la angustia se ha vuelto tema de la exégesis un señalado encontrarse.* La angustia singulariza y abre así el “ser ahí” como “*solus ipse*”. Pero este “solipsismo” existencial está tan lejos de instituir una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un tener lugar sin mundo, que pone al “ser ahí” justamente en un sentido extremo ante su mundo como mundo y con ello ante sí mismo como “ser en el mundo”.¹¹³

Blanchot ha descobert, però, que l'escriptor, en l'experiència de l'abisme, en la reducció radical que realitza l'escriptura, no *es troba* sinó que es perd, no es descobreix com a *possibilitat* sinó com a impossibilitat, no es *singularitza* sinó que s'obre a l'impersonal, no obre per al *Dasein* el món en tant que *món*, i a si mateix com a *ésser en*

¹¹² Ibíd., 324-325. Vet aquí la referència al text de Levinas, de *De l'existence à l'existent*, que Blanchot fa en nota al peu: « L'angoisse devant l'être, écrit-il, - l'horreur de l'être – n'est-elle pas aussi originelle que l'angoisse devant la mort ? La peur d'être aussi originelle que la peur pour l'être ? Plus originelle même, car de celle-ci il pourrait être rendu compte par celle-là. » (Ibíd., 324).

¹¹³ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 40, p. 208.

el món, sinó que precisament avoca a l'absència de món. ¿No estaria, però, ja prefigurada aquesta obertura en l'anàlisi de Heidegger? ¿Com pot aparèixer el món *en tant que món* en el propi horitzó del món? ¿No fa ja Heidegger un pas enrere, més ençà del món? I això no obstant, Heidegger s'aferma a aquest arrelament, a aquest *habitar*, fins i tot quan el *Dasein*, en l'experiència paradoxal en què es descobreix en tant que tal, es troba a si mateix com a *no estar a casa*, com a *inhospitalitat*.¹¹⁴ En el cas de Blanchot, en canvi, l'escriptor es descobreix en l'*error*, en la suspensió mateixa del sentit de l'ésser, més ençà de l'horitzó del món. I en cap cas aquesta retirada del món hauria de ser necessàriament un subterfugi per a retornar al paradigma de l'observador extern. Es tracta més aviat de l'experiència paradoxal de la interrupció del món, l'aparició de la pura desaparició, la reducció radical a la qual ens condueix l'escriptura. El possible, en tant que *possible*, en efecte, només pot ser copsat des de la perspectiva paradoxal de l'impossible. Però l'impossible no referma la unitat del tot –com la mort possible, que donaria terme i unitat a l'existència humana- sinó que el posa permanentment en qüestió.

Aquesta presència significativa del tema de l'angoixa als anys quaranta ha quedat reflectida no només en l'obra crítica de Blanchot, sinó també en l'obra literària. És molt remarcable el paper que l'angoixa juga en *Thomas l'Obscur*.¹¹⁵ Si bé l'estudi acurat que aquesta qüestió requeriria excedeix ara els límits del nostre treball, no podem deixar de fer-hi una mínima incursió. Fixem-nos en aquest fragment d'un gran monòleg en què Thomas remet directament a l'experiència de l'angoixa com a abisme i com a *nit* no habitable. Aquest fragment es manté pràcticament idèntic en les dues versions del text, però tot i això hi ha petites diferències. Els mostrem tot seguit en paral·lel. A l'esquerra la versió de 1941, a la dreta la de 1950, tot remarcant en cursiva les modificacions:

Je découvre mon être dans l'abîme vertigineux où il n'est pas, absence où il se loge ainsi qu'un dieu. Je ne suis pas et je dure ; un futur inexorable s'étend infiniment pour cet être supprimé.

Je découvre mon être dans l'abîme vertigineux où il n'est pas, absence où il se loge ainsi qu'un dieu. Je ne suis pas et je dure ; un futur inexorable s'étend infiniment pour cet être supprimé.

¹¹⁴ «[...] a la esencial estructura del “ser ahí” que es el “ser en el mundo”, estructura que como existenciaría no es nunca “ante los ojos”, sino que *es* siempre en un modo del “ser ahí” fáctico, es decir, en un encontrarse, es inherente la angustia como encontrarse fundamental. El “ser en el mundo” con familiaridad y quietamiento es un modo de la inhospitalidad del “ser ahí”, no a la inversa. *Hay que concebir el “no en su casa” como el fenómeno más original bajo el punto de vista ontológico existenciarío.*» (Ibíd., § 40, pp. 209-210).

¹¹⁵ El tema de l'angoixa és aquí fins i tot més constant que en l'obra crítica que hem comentat. Cf. Maurice Blanchot, *Thomas l'obscur. Première version, 1941. Roman*, París : Gallimard 2005, 32, 35, 47, 73, 77, 79, 94, 110, 135, 137, 160, 164, 167, 176-177, 199, 214, 234, 256, 283, 291, 311.

L'espoir se retourne en effroi contre le temps qui l'entraîne. Tous les sentiments rejaillissent hors d'eux-mêmes et convergent, détruits, abolis, vers ce sentiment qui me pétrit, me fait et me défait et me fait affreusement sentir, dans une totale absence de sentiment, ma réalité sous la forme du néant. Sentiment qu'il faut bien nommer et que j'appelle l'angoisse. Voilà donc la nuit. *De ce que je ne vois rien, ne sens rien, ne suis rien se compose désormais ma durée.* L'obscurité ne cache aucune chose. *Par aucun effort d'imagination je ne puis, en remplaçant l'ombre par quelque lumière, faire surgir un monde plein d'objets.* Mon premier discernement tragique est que cette nuit n'est pas l'absence provisoire de la clarté. *Au lieu d'être un lien possible d'images, elle se forme de tout ce qui ne se voit pas et ne s'entend pas, et en l'écoutant, même un homme saurait que s'il n'était pas homme, il n'entendrait rien.* À la vraie nuit manquent donc *les bruits inouïs, les lumières invisibles*, tout ce qui peut rendre la nuit habitable. Elle ne se laisse rien attribuer d'autre qu'elle-même. *Elle est impénétrable.* Je me trouve vraiment dans *l'au-delà si l'au-delà c'est ce qui n'admet pas d'au-delà.* Cette nuit m'apporte, avec le sentiment que toutes les choses se sont évanouies, le sentiment que toute chose m'est immédiate. Elle est la relation suprême qui se suffit ; elle me conduit éternellement à soi, et une course obscure de l'identique à l'identique m'apprend le désir d'un admirable progrès. Dans *la répétition absolue du même qu'est la nuit* naît le vrai mouvement qui ne peut aboutir au repos. Je me sens dirigé par la nuit vers la nuit. Une sorte d'être, fait avec tout ce qui est exclu par l'être, s'offre comme but à mes démarches. Ce qui ne se voit pas, *ce qui ne se comprend pas, ce qui n'est pas forme tout auprès de moi le niveau d'une autre nuit, pourtant la même, à laquelle j'aspire indiciblement, bien que je sache que je suis déjà confondu avec elle.* *Un monde est à ma portée*, je l'appelle monde comme, mort, j'appellerais la terre néant. Je l'appelle monde aussi parce qu'il n'y a pas d'autre monde possible pour moi.

(Maurice Blanchot, *Thomas l'Obscur*.
Première version, 1941, 310-311)

L'espoir se retourne en effroi contre le temps qui l'entraîne. Tous les sentiments rejaillissent hors d'eux-mêmes et convergent, détruits, abolis, vers ce sentiment qui me pétrit, me fait et me défait et me fait affreusement sentir, dans une totale absence de sentiment, ma réalité sous la forme du néant. Sentiment qu'il faut bien nommer et que j'appelle l'angoisse. Voilà donc la nuit. [...]

L'obscurité ne cache aucune chose. [...]

Mon premier discernement [...] est que cette nuit n'est pas l'absence provisoire de la clarté. *Loin d'être un lien possible d'images, elle se compose de tout ce qui ne se voit pas et ne s'entend pas, et en l'écoutant, même un homme saurait que s'il n'était pas homme, il n'entendrait rien.* À la vraie nuit manquent donc *l'inouï, l'invisible*, tout ce qui peut rendre la nuit habitable. Elle ne se laisse rien attribuer d'autre qu'elle, *elle est impénétrable.* Elle est impénétrable. Je me trouve vraiment dans *l'au-delà, si l'au-delà, c'est ce qui n'admet pas d'au-delà.* Cette nuit m'apporte, avec le sentiment que toutes les choses se sont évanouies, le sentiment que toute chose m'est immédiate. Elle est la relation suprême qui se suffit ; elle me conduit éternellement à soi, et une course obscure de l'identique à l'identique m'apprend le désir d'un admirable progrès. Dans *cette répétition absolue du même [...]* naît le vrai mouvement qui ne peut aboutir au repos. Je me sens dirigé par la nuit vers la nuit. Une sorte d'être, fait avec tout ce qui est exclu par l'être, s'offre comme but à mes démarches. Ce qui ne se voit pas, [...] ne se comprend pas, [...] *n'est pas, forme tout auprès de moi le niveau d'une autre nuit, pourtant la même, à laquelle j'aspire indiciblement, bien que je sache que je suis déjà confondu avec elle.* *À ma portée est un monde* – je l'appelle monde comme, mort, j'appellerais la terre néant. Je l'appelle monde, [...] parce qu'il n'y a pas d'autre monde possible pour moi.

(Maurice Blanchot, *Thomas l'Obscur*.
Nouvelle version, 122-124)

En aquest fragment l'angoixa apareix caracteritzada com a *sentir* –paradoxalment, en absència de sentiment- *la pròpia realitat sota la forma de no-res*. D'una banda és expressió de l'experiència impossible de l'abisme, i de la destrucció de la realitat del «jo», paradoxal, perquè aquell qui la viu descriu com a experiència –*pròpia*, viscuda per ell com a mínim en un cert sentit- la desfeta del propi ésser, l'instant en què l'ésser *propi* desapareix. D'aquest no-res, no obstant, neix una certa *consciència* de durada –*je ne suis rien et je dure*», vinculada no al present, certament, sinó a la projecció d'un futur per venir. En la segona versió sembla que Blanchot eviti precisament la referència *substantiva* a la durada en tant que tal; mentre que manté la formulació *verbal* –en ella mateixa temporal, no estàtica, sense present aprehensible- del «*je dure*», suprimeix allò que podria donar a entendre equívocament una certa constitució transcendental del flux de la consciència en tant que *durada* –suprimeix: «*De ce que je ne vois rien, ne sens rien, ne suis rien se compose désormais ma durée* ». En efecte, no hi pot haver *composició* ni constitució alguna, perquè l'angoixa duu a terme una reducció radical que posa en qüestió al pol subjectiu en tant que tal, tot i que paradoxalment sigui el «jo» de l'escriptura qui hagi de donar testimoni d'aital experiència de desfeta.

L'angoixa mena a una *nit* que no amaga res que hagi de ser revelat, una nit profunda, buida, que no és absència *provisional* de claredat, que no és mitjà per il·luminar la veritat de l'ésser, sinó que condueix de forma incessant vers ella mateixa, reducció infinita, posposició indefinida de tota veritat del món, de tot *món ple d'objectes*. La «*vraie nuit*» és impenetrable, resta fora de tota experimentació, de tot coneixement empíric. En la segona versió del text Blanchot sembla evitar també l'expressió «*elle se forme de...*» per referir-se a la nit. La nit pròpiament no té *forma*, no pot ser constituïda, no es dona al coneixement sota cap esquema transcendental, és pur moviment de reducció. I per tant no és repòs de cap mena, sinó moviment permanent, *repetició* absoluta d'ella mateixa – intentarem exposar també una mica més endavant la reducció blanchotiana sota aquesta perspectiva de la repetició i el *retorn*.

En aquesta repetició desmesurada de l'ἐποχή a la qual l'impulsa l'angoixa, i que Thomas ha descrit, s'obre una *altra* nit, la mateixa nit buida, però ja no aquella on hom viu l'experiència paradoxal de la nit en tant que nit, sinó la profunditat mateixa absolutament inaccessible de la nit que bé podríem assimilar a aquell punt intencional, aquella tendència límit de l'experiència de l'escriptura : «*ce qui n'est pas forme tout après de moi le niveau d'une autre nuit, pourtant la même, à laquelle j'aspire indiciblement, bien que je sache que je suis déjà confondu avec elle*». L'angoixa porta

l'escriptor, doncs, a una experiència extàtica de la nit –*hors de soi*-, com a reducció radical del món i del «jo», però no pot assolir mai el límit de l'*impossible*, la nit *altra*, on el «jo» es confon amb ella, sempre més enllà del «jo» -però un *més enllà*, com remarca Blanchot, sense *més enllà*, buit, no erigit metafísicament, «*pas au-delà*», com dirà més endavant. L'ésser d'aquell qui és conduït per l'angoixa s'allotja en l'abisme de l'absència, «s'hi allotja com un déu», deia al principi del fragment que hem citat. Dels *déus* en queda només la seva retirada. Tot s'ha sotmès a una reducció infinita.

Sobta, però, com al final d'aquest itinerari reductiu hi ha un retorn vers el *possible*. Blanchot sembla donar a aquesta reducció que opera l'angoixa un tomb vers el reconeixement del lligam entre el propi ésser i l'esfera del *possible*. Després d'aquesta presa de consciència –si se'ns permet la inoportunitat, potser, d'aquesta expressió (*consciència*)-, té el món *a mà*. Vol dir això, potser, que el reconeix com a món, *en tant que món*. La segona versió del text sembla precisar encara més. Potser no es tracta tant de que *un món* –en el sentit de *tot un món*, de *tot el món*- estigui a la meua disposició, sinó més aviat de que *a mà* tinc *un món* –entre d'altres possibles-, un horitzó, un sistema de relacions d'allò *possible*, que reposa sobre el *no-res* que irromp quan l'angoixa l'estronca: «*À ma portée est un monde – je l'appelle monde comme, mort, j'appellerais la terre néant. Je l'appelle monde, parce qu'il n'y a pas d'autre monde possible pour moi* ». I, no obstant això, hom l'anomena *món*, i «*il n'y a pas d'autre monde possible pour moi*». Aquí l'accent sembla recaure en el «*moi*». No es tracta de que no hi hagi altre món possible per a mi, i sí que n'hi hagi per a un altre –per a un altre «jo»- sinó que pròpiament per a tot «jo» només hi ha la possibilitat d'un *món*, un horitzó de sentit que constitueixi el «jo» en tant que «jo», en tant que *consciència subjectiva*, si es vol. Però aquest «jo» i el seu «món» són justament dos pilars metafísics que trontollen en l'angoixa, que l'experiència de l'escriptura no cessa de posar en qüestió. L'angoixa, doncs, efectua una obertura al *defora* del «jo» i del «món», a quelcom que no està delimitat per la *possibilitat*. I no obstant això, el text ens remet de nou, inevitablement, al *possible*.

Per la insistència, d'una banda, en aquesta *descoberta* del propi ésser en l'abisme –«*Je découvre mon être dans l'abîme vertigineux où il n'est pas*» que sembla posar l'accent més en la descoberta del *propi ésser* per mitjà de l'abisme de l'angoixa, que no pas en la descoberta de l'abisme en el qual el propi ésser entra en qüestió, i per la tendència, de l'altra, a aquest retorn a l'esfera del possible que hem assenyalat, aquesta caracterització de l'angoixa sembla retornar a la que feia Heidegger a *Ésser i temps* i de la qual ens hem volgut distanciar.

Tot i el nostre convenciment, que estem intentant justificar, que Blanchot *redueix* també l'èsser heideggerià i que, per tant, realitza un depassament d'aquest horitzó ontic vers un espai buit de mer abisme i *distància* que preserva la *diferència* radical de l'alteritat, som conscients que l'escriptura blanchotiana es troba en evolució i que, en aquest període, als anys quaranta i cinquanta, per la seva gran influència, el distanciament respecte de Heidegger no és absolutament evident. Però potser això tampoc no es deu tant a la intenció de Blanchot com al propi dinamisme de l'obra en curs d'escriptura.

El propi Levinas, en una carta a Blanchot del 26 d'octubre de 1941, poc després d'haver rebut l'exemplar de *Thomas l'Obscur* i havent-ne llegit només una quarantena de pàgines, tot i lloar la grandesa de l'obra i tot i compartir intel·lectualment temes de fons que hi són tractats, no deixava de remarcar ja un distanciament respecte de la seva pròpia reflexió, que podria insinuar, per l'allunyament que dibuixa tant de Heidegger com de Blanchot- una certa afinitat de la novel·la blanchotiana amb el pensament del filòsof alemany –tot i que també és cert que el propi Levinas, més endavant en la mateixa carta, posaria de relleu algunes dissimilituds respecte a Heidegger en què ambdós coincidirien. Levinas ens posaria llavors de manifest aquest retorn vers l'esfera del *possible* on l'angoixa –a diferència del que volíem subratllar fa una estona- no és encara angoixa davant la *impossibilitat*, ni davant l'èsser, sinó davant la mort possible:

Et d'abord je te dirai deux mots de choc initial. Sais-tu que le thème de la nuit qui va dominer tout ton livre ainsi que le thème du « corps » dont je pressens l'importance sont les thèmes principaux de mon travail sur l'Instant. [...] Le mot de nuit n'a pas encore été prononcé. Et puis brusquement la nuit quand Thomas marche sur la rive – la nuit, la présence de l'absence, la formule même que j'emploie. Et puis cela se répète, s'amplifie, se développe – il n'y a que cela. La description de cette « nuit en plein jour » dont moi-même je cherche des exemples chez Baudelaire, Rimbaud, chez les peintres modernes et dans mon expérience nomade. Nuit de tous les sens, de la lumière de tous les sens.

Ce n'est certes qu'une communauté de thème, d'émotion initiale. Je ne pense pas que nous en fassions le même usage. La nuit, pour moi n'est pas la mort, mais l'impossibilité de la mort, je ne pense contre Heidegger que l'angoisse c'est l'impossibilité de mourir.¹¹⁶

En efecte, en un cert sentit és així; Blanchot ha posat l'accent en un retorn necessari a l'esfera del *possible*, en la impossibilitat d'escapar a l'èsser. Aquest ha estat possiblement el desenvolupament intern a la novel·la dels temes de la nit i de l'angoixa, però, malgrat tot, això no implicava de cap manera que el pensament de l'escriptor francès

¹¹⁶ Emmanuel Levinas, « Lettre à Maurice Blanchot, 26 octobre 1941. Sur *Thomas l'Obscur* » en Éric Hoppenot et Dominique Rabaté (eds.), *Maurice Blanchot* (Les cahiers de L'Herne, 107), 307-308.

respongués a cap exigència de *consagrar* l'èsser, sinó que es dirigia més aviat, com intentem mostrar, vers la seva *reducció* radical. Així ho podem pensar també a partir d'*Après coup*, on ja en la seva vellesa Blanchot reinterpreta un relat seu de joventut, *Le dernier mot* (1935), escrit mentre treballava en la primera versió de *Thomas l'obscur* i un dels objectius del qual, segons confessa, fou precisament curtcircuitar la impossibilitat d'escapar a l'èsser. Aquesta fugida de l'èsser queda palesa en l'escena apocalíptica del final del relat, que evoca una ruïna universal que culmina en la caiguda de la darrera torre, imatge de la torre de Babel:

[...] (il serait malhonnête d'oublier que, dans le même temps ou entre-temps, j'écrivais *Thomas l'Obscur*, qui avait peut-être le même propos, mais précisément n'en finissait pas et, au contraire, rencontrait dans la recherche de l'anéantissement (l'absence) l'impossibilité d'échapper à l'être (la présence) – ce qui, à la vérité, n'était même pas une contradiction, mais l'exigence d'une perpétuité malheureuse dans le mourir même). En ce sens, le récit [*Le dernier mot* (1935)] fut une tentative pour court-circuiter l'autre livre en cours, afin de surmonter l'interminable et d'arriver, par une narration plus linéaire, pourtant péniblement complexe, à une décision silencieuse : [...] découverte de rien d'autre que la ruine universelle, laquelle s'achève par la chute de la dernière Tour, Tour sans doute de Babel, en même temps que silencieusement sont précipités au-dehors le propriétaire (l'être qui s'est toujours assuré la définition du « propre » - Dieu évidemment, fût-il une bête), le narrateur qui a gardé le privilège de l'ego, et la fille simple et merveilleuse, celle qui probablement sait tout, du plus humble savoir.

Une telle récapitulation ou aide-mémoire – le paradoxe d'un tel récit – a pour trait principal de raconter, comme ayant lieu, le naufrage total, dont le récit lui-même ne saurait en conséquence être préservé, ainsi impossible ou absurde, à moins qu'il ne se prétende prophétique, annonçant au passé un avenir déjà là ou encore disant ce qu'il y a toujours quand il n'y a rien : soit *l'il y a* qui porte le rien et empêche l'annihilation pour que celle-ci n'échappe pas à son processus interminable dont le terme est ressassement et éternité.¹¹⁷

Així doncs, aquesta superació de l'èsser i del retorn inevitable al possible havia d'estar ja present en Blanchot en aquesta època. La direcció de la seva escriptura és el naufragi, la ruïna, el desastre, la reducció portada al límit, en una repetició que no deixa dempeus cap sòl, cap fita en el camí, cap ídol. No per motiu del caràcter més o menys revolucionari de la seva condició intel·lectual, sinó per la dinàmica que descobreix en el fenomen particular de l'escriptura literària.

És en l'experiència de l'escriptura, com venim dient, que Blanchot remarcarà l'impuls *reductiu* de l'angoixa. En obres posteriors, encara que no amb tanta intensitat, el tema seguirà present. En *L'espace littéraire*, destaquem, d'una banda, la secció «*Angoisse*

¹¹⁷ Maurice Blanchot, *Après coup, précédé par Le ressassement éternel*, Paris : Minuit 1983, 92-94.

de la mort anonyme». ¹¹⁸ El propi epígraf ens indica el depassament del pensament heideggerià i el contacte amb la reflexió de Levinas. Aquí, com en la resta de pàgines dedicades a *Rilke et l'exigence de la mort*, Blanchot es distancia de la comprensió de la mort com a possibilitat i projecte per atansar-se, a través de l'experiència literària, al mode de donar-se propi de la mort com a l'impossible. L'angoixa esdevindrà llavors reducció del *si mateix* davant de l'*hom mort*, de la mort en tant que inaccessible al «jo», impersonal en tant que fora de l'esfera de la possibilitat.

Per altra banda, en aquesta mateixa obra es perfila de forma més explícita l'angoixa com a accés a l'*altra nit*. Mentre que la *primera nit* «est encore une construction du jour» ¹¹⁹, nit necessària i edificada pel *dia*, en tant que estableix els límits que perfilen la seva unitat –nit, si es vol, que representa allò desconegut que la veritat del món preserva com a condició de possibilitat, o també, la negativitat que possibilita dialècticament la construcció del món–, l'*altra nit* és la realitat amagada de la primera nit, la radicalitat que amagava la nit que fonamentava el dia –allò desconegut en tant que desconegut, la impossibilitat mateixa, no ja al servei de les construccions possibles, sinó en la seva puresa abismàtica, que arruïna tota veritat, nit que entra en la profunditat que la primera nit amagava, i en el seu descens n'esquerda els fonaments. Tota activitat literària és en certa manera aquesta penetració en l'*altra nit*. Si el *diferir* del llenguatge és la condició de possibilitat del seu dir, si allò obscur que entranya la diferència ha de mantenir-se per a garantir la seva veritat diürna, la literatura s'endinsa precisament en la diferència, i en ella, topa amb l'*altra nit*: la reducció radical del món, i l'aparició d'allò impersonal. L'angoixa ens endinsa en la primera nit, però en ella hi ha la trampa que ens aboca a l'*altra nit* inhòspita, que des-constitueix el món i destitueix l'autoritat del «jo»: « Le piège de l'*autre* nuit, c'est la première nuit où l'on peut pénétrer, où l'on entre certes par l'angoisse, mais où l'angoisse vous cache et où l'insécurité se fait abri. » ¹²⁰ En la quotidianitat del ser en el món, en l'actitud natural existencial que manté l'home en el seu lligam amb les coses del món, hom treballa per al dia, i la constitució d'aquest món diürn és només possible per una obscuritat intrínseca que el dia preserva. Però per aquesta mateixa raó, mantenir la constitució del món és excavar la profunditat desconeguda dels seus fonaments, que es descobreixen com la seva ombra buida i que el menen a la desaparició. Mantenir la constitució del món implica fondejar en allò que la destitueix.

¹¹⁸ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 154-157.

¹¹⁹ *Ibid.*, 219.

¹²⁰ *Ibid.*, 220.

Edificar el possible és ja descloure l'impossible. Aquesta és la profunditat del llenguatge que ens mostra l'escriptura literària. Aquesta és la dualitat d'allò real que ens descobreix Blanchot en el seu accés al fenomen literari:

Il faut donc se détourner de la première nuit, cela du moins est possible, il faut vivre dans le jour et travailler pour le jour. Oui, il le faut. Mais travailler pour le jour, c'est trouver, à la fin, la nuit, c'est alors faire de la nuit l'œuvre du jour, faire d'elle un travail, un séjour, c'est construire le terrier et construire le terrier, c'est ouvrir la nuit à l'autre nuit.¹²¹

Cal retornar, doncs, a la veritat del dia, cal retornar inevitablement a l'èsser –potser era aquest l'impuls de *Thomas l'Obscur*. En certa manera, és clar, hom no pot ser si no és *en* el món. I tot i això la literatura ens mostra un moviment vers la profunditat que l'èsser amaga i que desvetllarà una nova vocació per al pensament: ser *reducció* infinita, refusar l'ordre del món per a preservar la diferència, la qual desclou la unitat del món i suspèn el poder de la nominació per respondre a l'impossible, per *donar* paraula a l'altre. Obertura de fortes implicacions ètico-polítiques que abordarem més tard.

El tema de l'angoixa seguirà present en Blanchot, especialment en l'accés a l'experiència de Kafka¹²², potser el literat a qui dedicà més pàgines al llarg de la seva vida. Però també en l'estudi d'altres escriptors com Lautréamont.¹²³ I, tal com l'angoixa ha caracteritzat l'experiència de l'escriptura, adoptarà també un paper significatiu en l'acte de lectura.¹²⁴ I encara apareixerà en altres obres literàries de l'escriptor francès, com el relat *Celui qui ne m'accompagnait pas*, on apareix vinculada a l'experiència de la desaparició i de l'impersonal¹²⁵, i on és caracteritzada –en el sentit *reductiu* que ens ha interessat– com a «rupture de tous les liens»¹²⁶, o en *L'attente l'oubli*¹²⁷.

Ara no ens hi detindrem més. Permeteu-nos només destacar *Le pas au-delà*, on el tema de l'angoixa, trenta anys després de l'escriptura crítica de *Faux pas*, de la primera part del qual aquest motiu n'havia estat pràcticament el fil conductor, esdevé de nou protagonista en el nou context de l'escriptura fragmentària.¹²⁸ Més enllà de tot escepticisme i de tot nihilisme, l'angoixa manté la suspensió que ens obre a allò

¹²¹ *Ibid.*, 222-223.

¹²² Cf. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 98; *L'amitié*, 292-293; *De Kafka à Kafka*, 163-165.

¹²³ Cf. Maurice Blanchot, *Lautréamont et Sade*, 149.

¹²⁴ Cf. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 251 ; *L'écriture du désastre*, 23.

¹²⁵ Cf. Maurice Blanchot, *Celui qui ne m'accompagnait pas*, 48.

¹²⁶ *Ibid.*, 110-111.

¹²⁷ Cf. Maurice Blanchot, *L'attente l'oubli*, 75.

¹²⁸ Cf. Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 87-95, 97, 141, 157, 164-165, 177.

desconegut.¹²⁹ L'angoixa, essent reducció sens límit i, per tant, reducció del sentit, no opera segons una finalitat, ni respon a un per què, sinó que interromp sens fi el repòs per adreçar-nos a allò desconegut en tant que desconegut, no pas una absència que hagi de ser satisfeta, sinó un buit que cal mantenir com a tal:

Le trait de l'angoisse : elle repousse tout pourquoi, elle ne répond pas à un manque ; l'absence de pourquoi de l'angoisse ne conduit cependant pas au repos, ni à je ne sais quelle gloire, mais à un risque si grand que mourir ne paraît plus l'issue pour y échapper ; quel risque ? Le risque de l'inconnu sans question, sans risque.¹³⁰

L'angoixa ens permetrà, finalment, adreçar-nos al *neutre* –noció cabdal en Blanchot que caracteritzarem més endavant-, interrogar-lo incessantment.¹³¹ El *Neutre*, com veurem, no deixarà de ser una expressió d'aquest buit que marca la tendència límit de la literatura.

Ens hem atansat al tema de l'angoixa en Blanchot llegint-lo en clau de radicalització de la reducció, per un depassament de la reducció transcendental de Husserl influenciat pel mateix Heidegger, però que significarà també un depassament no menys important de la filosofia heideggeriana, en tant que relectura de l'angoixa no com a reducció a l'ésser sinó com a reducció *de* l'ésser, i que representa, en aquest distanciament de Heidegger, un accés a la nit *altra* de l'impossible, i un cert apropament, en aquest sentit, al pensament levinasià de la mort, que es distancia també de la mort com a projecte en l'horitzó de la possibilitat i s'endinsa en la qüestió de la impossibilitat de morir, de la mort impersonal.

Si la reducció fenomenològica havia estat considerada per Blanchot, com hem indicat abans, un subterfugi del pensament per tal de seguir ocupant el lloc de l'observador exterior, podem llegir ara, en primer lloc, l'angoixa com el depassament radical d'aquesta ἐποχή, com la lectura existencial de la reducció, que lluny de restar exterior està abocada a la mateixa existència i es posa en qüestió a ella mateixa. Marlène Zarader ha considerat, així, tot i no associar-la directament a la reducció, que l'experiència blanchotiana de l'angoixa està estretament vinculada amb la triple suspensió, diu ella, del *món*, el *si mateix*, i la relació entre ambdós.¹³² Aquesta suspensió, en efecte, és la que opera l'escriptura.

¹²⁹ Cf. *Ibíd.*, 91.

¹³⁰ *Ibíd.*, 94.

¹³¹ Cf. *Ibíd.*, 97.

¹³² Cf. Marlène Zarader, *L'être et le neutre*, 157.

Ara bé, si en l'experiència de l'angoixa de Blanchot hi ha un depassament de la reducció husserliana, en ella també es dona un depassament de la reducció heideggeriana. Si Heidegger, en l'angoixa, suspenia aquests tres moments –món, jo, i la relació entre ambdós-, no els havia suspès sinó per revelar-los. De tal manera que, com posa també de manifest Zarader, el moviment de l'angoixa de Heidegger continua essent una *reducció als fenòmens*:

C'est parce qu'elle ne suspend ces trois moments que pour les révéler qu'elle a bien une fonction de *réduction*, entendue comme réduction aux phénomènes ; et que Heidegger, procédant dans *Sein und Zeit* à l'analyse de l'angoisse, peut légitimement revendiquer son appartenance à la phénoménologie.¹³³

Mentre que la reducció de Heidegger en *l'angoixa* ens mena, doncs, a la revelació de la veritat de l'ésser en el món, en Blanchot es produeix allò que nosaltres hem anomenat una *reducció radical*, que implica un depassament de la fenomenologia, o un portar la fenomenologia a uns límits insospitats que la posen en qüestió a ella mateixa. L'angoixa tal i com es mostra en l'experiència de l'escriptura, opera una reducció radical; lluny de reconèixer-nos com a éssers en el món, ens aboca a l'error del *neutre* que és precisament la suspensió i el refús de l'ésser.

c) La soledat essencial

Avancem ara en les possibles variacions del tema de la reducció, tal com hem apuntat en iniciar aquesta secció. En l'experiència de l'escriptura, un dels motius que sovint apareix lligat a la pròpia angoixa, però que Blanchot desenvoluparia també de forma independent, és la *soledat*. Més enllà del *solus ipse* de Heidegger, que, mitjançant l'angoixa, és singularització del *Dasein* en tant que es reconeix com a ésser en el món¹³⁴, Blanchot ens remetrà a una *soledat essencial*, que bé podria ser una altra modulació de la reducció blanchotiana, en tant que expressió de la suspensió del «jo» i de la suspensió de l'ésser en el món. Una solitud inherent a l'experiència de l'escriptura, tal com ha mostrat Blanchot a través dels grans escriptors: Péguy¹³⁵, Claudel¹³⁶, Nietzsche¹³⁷, Valéry –a

¹³³ *Ibíd.*, 161.

¹³⁴ Cf. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 40, p. 208.

¹³⁵ Cf. Maurice Blanchot, *Faux pas*, 318-322.

¹³⁶ Cf. Maurice Blanchot, *Chroniques littéraires du Journal des débats*, 78.

¹³⁷ Cf. Maurice Blanchot, *La part du feu*, 237.

propòsit del qual apareix formulada segurament per primera vegada com a «soledat essencial»¹³⁸- o Sade -« Sade est l'écrivain par excellence, il en a réuni toutes les contradictions. Seul : de tous les homes le plus seul [...] »¹³⁹, així com també en alguns dels seus relats.¹⁴⁰

Si el tema de la soledat de l'escriptor apareixia ja com a punt de partida del capítol «De l'angoisse au langage», a *Faux pas*¹⁴¹, malgrat que aquí deixava pas ben aviat al motiu de l'angoixa, la *soledat essencial* adquirirà un relleu especial en *L'espace littéraire*, on esdevindrà el fil conductor del primer gran capítol del llibre¹⁴², i on mereixerà també l'atenció d'un dels apèndixs.¹⁴³ Aquí, tot i depassar el paper que sembla jugar en el fragment d'*Ésser i temps* que hem esmentat com a auto-reconeixement del *Dasein* en tant que tal –més enllà de la relació quotidiana amb els objectes del món-, els textos de Blanchot tendiran a parlar en un llenguatge molt influenciat per Heidegger que ens farà ara més difícil delimitar la diferència entre la *reducció* de l'escriptor francès i aquella que mou finalment el pensament del filòsof alemany.

Blanchot distingeix la soledat essencial de la soledat en el món -«solitude au niveau du monde»- així com de la soledat de l'artista en tant que recolliment.¹⁴⁴ En efecte, quan parla d'*estar sol*, no es refereix ni a estar sense companyia d'altres en el món –en els diversos sentits en què això es pugui llegir- ni a l'aïllament de l'escriptor –en un altre lloc, citant Kafka: «J'ai besoin pour écrire d'isolement, non pas comme un « ermite » mais comme un mort.»¹⁴⁵ Soledat que no implica, doncs, un «jo» aïllat, sinó una suspensió del «jo»: « Là où je suis seul, je ne suis pas là, il n'y a personne, mais l'impersonnel est là : le dehors comme ce qui prévient, précède, dissout toute possibilité de rapport personnel. »¹⁴⁶

La soledat essencial és descoberta per aquell que anomena la *soledat de l'obra* – d'art o literària. Qui entra en contacte amb l'obra –l'escriptor, el lector- pertany, per haver entrat en ella, a la solitud i impersonalitat de l'obra, que suspenen el món i el «jo», i realitzen, per tant, aquesta reducció particular, més enllà de la reducció transcendental. I

¹³⁸ *Ibid.*, 274.

¹³⁹ *Ibid.*, 311.

¹⁴⁰ Cf. Maurice Blanchot, *L'arrêt de mort*, 57 ; *Celui qui ne m'accompagnait pas*, 158 ; *L'attente l'oubli*, 21.

¹⁴¹ Cf. Maurice Blanchot, *Faux pas*, 9.

¹⁴² Maurice Blanchot, « La solitude essentielle » en *L'espace littéraire*, 11-32.

¹⁴³ Maurice Blanchot, « La solitude essentielle et la solitude dans le monde » en *L'espace littéraire*, 337-240.

¹⁴⁴ Cf. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 13.

¹⁴⁵ Maurice Blanchot, *L'amitié*, 318.

¹⁴⁶ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 27.

no obstant això, com ja hem anunciat fa un moment, no ens serà tan fàcil aquí, en la reducció operada per la *soledat essencial*, desvincular la reducció límit de Blanchot de la reducció heideggeriana a l'ésser. Si d'una banda aquesta soledat evoca un depassament del reconeixement del *Dasein* com a ésser en el món, realitza un moviment vers l'aparició de l'ésser, en tant que dissimulat, que bé podria ser comprès com accés paradoxal no a una absència anterior a l'ésser, sinó a l'ésser en tant que absència i, per tant, no com a reducció de l'ésser sinó com a reducció a l'ésser, en relació amb el moviment darrer de tota l'obra heideggeriana:

Celui qui vit dans la dépendance de l'œuvre, soit pour l'écrire, soit pour la lire, appartient à la solitude de ce qui n'exprime que le mot être : mot que le langage abrite en le dissimulant ou fait apparaître en disparaissant dans le vide silencieux de l'œuvre.¹⁴⁷

La *soledat essencial*, doncs, si bé no és pensada per Blanchot com a reconeixement de l'ésser en el món, com a aquell moviment angoixat que permet sortir de la quotidianitat i reconèixer-se en el mode propi d'ésser en tant que abocat a l'existència, sí que és compresa com a depassament dels éssers *-ens-* del món vers l'ésser que els ens dissimulen. Una reducció literària, doncs, que seria anàloga a la heideggeriana i que apuntaria vers l'ésser conegut en tant que dissimulat en l'obra. Reducció, per tant, a l'absència, però en tant que l'absència és experiència paradoxal de l'aparició de la dissimulació –aparició de la dissimulació *de l'ésser-* que fa aparèixer l'essència de l'ésser en tant que dissimulat.

La suspensió del «jo», en aquest cas, podria ser llegida com a pèrdua del jo en la impersonalitat de l'ésser. Si l'afirmació del «jo sóc» és separació de l'ésser¹⁴⁸, la *soledat essencial*, és la suspensió del «jo» que fa aparèixer l'ésser que el «jo» en tant que ésser en el món dissimulava. En aquesta aparició paradoxal de la desaparició l'ésser es mostraria essencialment en tant que *dissimulat*, en tant que absència o *retirada*, com en els escrits coetanis de Heidegger.¹⁴⁹ La reducció radical de Blanchot seria doncs, suspensió del «jo» i del món, perquè l'ésser és precisament allò que se sostreu a tota

¹⁴⁷Ibíd., 15.

¹⁴⁸ Cf. Ibíd., 337.

¹⁴⁹ Vid. per exemple: Martin Heidegger, *El evento [Das Ereignis]* (trad. Dina V. Picotti C.), [Edición de obras completas. Sección III: Tratados no publicados. Conferencias. Pensamientos, Tomo 71], Buenos Aires: El Hilo de Ariadna 2016; «Carta sobre el «Humanismo»», a *Hitos* (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza 2014, 259-297; *Identidad y diferencia* (ed. Arturo Leyte; trad. M. Cortés y A. Leyte), Barcelona: Anthropos 1990.

constitució. Però no seria evident, en aquest cas, que la reducció literària de l'escriptor francès comportés cap reducció *de* l'èsser, tot i que, és veritat, Blanchot no sembla donar a entendre tampoc una recerca del *sentit* de l'èsser o de la seva *veritat*, sinó de la seva presència paradoxal en tant que pura *absència*:

Quand l'être manque, l'être n'est encore que profondément dissimulé. Pour celui qui s'approche de ce manque, tel qu'il est présent dans la « solitude essentielle », ce qui vient à sa rencontre c'est l'être que l'absence d'être rend présent, non plus l'être dissimulé, mais l'être *en tant que* dissimulé : la dissimulation elle-même.

[...]

Quand les êtres manquent, l'être apparaît comme la profondeur de la dissimulation dans laquelle il se fait manque. Quand la dissimulation apparaît, la dissimulation, devenue apparence, fait « tout disparaître », mais de ce « tout a disparu » fait encore une apparence, fait que l'apparence a désormais son point de départ dans « tout a disparu ». « Tout a disparu » apparaît. Ce qu'on appelle *apparition* est cela même : est le « tout a disparu » devenu à son tour apparence. Et l'*apparition* dit précisément que quand tout a disparu, il y a encore quelque chose : lorsque tout manque, le manque fait apparaître l'essence de l'être qui est d'être encore là où il manque, d'être en tant que dissimulé...¹⁵⁰

Mantenim aquí, doncs, sense pretendre resoldre-les precipitadament, les dificultats que ens posa la mateixa obra de Blanchot en la seva evolució interna i en els seus punts de contacte amb altres pensadors.

d) El *neutre* com a sobrepuja de l'*epojé*

Passem ara a abordar el tema del *neutre* en tant que modulació posterior de la *reducció*. Més endavant, en la segona part del treball, quan abordem llargament el tema de la *diferència*, retornarem sobre aquesta noció. Permeteu-nos ara de considerar-la només en tant que Blanchot l'associa explícitament a la *reducció*. El tema del *neutre*, en tant que expressió de l'abisme, de l'interstici que obre l'escriptura, a grans trets, buit que separa i fa diferir permanentment alteritats no unificables -«*ne uter*», *ni l'un ni l'altre*-, es desenvolupa en Blanchot més tard que els temes de l'angoixa o de la solitud. Si bé ja apareix en certa manera a *L'espace littéraire*, no es consolida ni adquireix veritable protagonisme en el pensament de l'escriptor francès fins a *L'entretien infini*. Tot això ho veurem també més endavant. Serveixi'ns només aquesta contextualització per entendre com és precisament aquí, a *L'entretien infini*, on Blanchot mateix fa aquesta associació explícita, encara que no per això menys enigmàtica.

¹⁵⁰ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 339-340.

Es tracta, en concret, del fragment de quatre pàgines que comença amb l'epígraf «*Parenthèses:*»¹⁵¹ i que, tal com exposa un estudi de Kevin Hart, fou afegit per Blanchot en el moment de la correcció de les proves abans de la impressió.¹⁵² El text, en forma de conversa entre dos interlocutors, esmenta el neutre com a allò que excedeix l'*ésser*¹⁵³, i com una *sobrepuja* de l'*ἐποχή*, parla d'una reducció *del* sentit –una reducció al *neutre* en tant que *diferència*, més enllà de tot joc de presència-absència de sentit– que qualifica de *reducció infinita*, insinua que la fenomenologia en el que tenia d'excés intrínsec a la seva recerca estava ja en el fons des de sempre «esgarriada, perduda» vers el *neutre*, i pensa la literatura com la recerca indefinida de l'*ἐποχή*, com la simulació d'una *reducció de la reducció* que podria significar un depassament de la perspectiva fenomenològica, que lluny d'anul·lar-la, la faria més radical. Aquest text densíssim, difícil i en certa manera excepcional o insòlit pel que té de comentari explícit d'aquestes nocions de la fenomenologia, ens és, doncs, una justificació sobrada de l'enfocament que venim fent de la seva obra i mereix una atenció especial per part nostra. En citem a continuació el fragment que més ens ateny:

- « *Ainsi le sens du sens serait neutre ?* » - « *Admettons-le, momentanément : neutre, si déjà l'affirmation ou la négation le laisse intact dans sa position de sens (mieux, disons que le sens ne se pose pas, ni positif ni négatif, cependant s'affirmant comme hors de toute affirmation et négation ; là serait la force et l'inanité de l'argument ontologique : Dieu, qu'il soit, qu'il ne soit pas, reste Dieu ; Dieu, souveraineté du neutre, toujours en excès par rapport à l'Être, vide de sens, séparé par ce vide absolument de tout sens et non-sens).* » - « *Neutre encore, si le sens opère ou agit par un mouvement de retrait en quelque manière sans fin, en une exigence de se suspendre et par un surenchérissement ironique de l'époché : ce n'est pas seulement la position naturelle ni même d'existence qui en effet serait à suspendre pour que, dans sa pure lumière désaffectée, puisse apparaître le sens ; c'est le sens lui-même qui ne porterait sens qu'en se mettant entre parenthèses, entre guillemets, et cela par une réduction infinie, finalement restant hors de sens, comme un fantôme que le jour dissipe et qui cependant ne manque jamais, puisque le manque est sa marque.* » - « *Le sens : il ne serait donc que par le neutre.* » - « *Mais pour autant que le neutre reste étranger au sens – je veux dire d'abord : neutre quant au sens, non pas indifférent, mais hantant la possibilité de sens et non-sens par l'écart invisible d'une différence.* » - « *D'où l'on en viendrait à conclure que la phénoménologie était déjà dévoyée vers le neutre.* » - « *Ainsi que tout ce qu'on appelle littérature, si l'un de ses caractères est de poursuivre indéfiniment l'époché, la tâche rigoureuse de suspendre et de se suspendre, sans que, pour autant, ce mouvement puisse être mis au compte*

¹⁵¹ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 447-450.

¹⁵² Cf. Kevin Hart, « Une réduction infinie », en Éric Hoppenot et Dominique Rabaté (eds.), *Maurice Blanchot* (Les cahiers de l'Herne, 107), 323. Les proves corregides de *L'entretien infini* es troben a la Houghton Library de la Universitat de Harvard.

¹⁵³ Aquí sí, doncs, distanciat explícitament de Heidegger i de tota ontologia (noti's la referència que farà a la vacuïtat de l'argument anselmià, tot deixant potsar així a Déu una certa operativitat en el pensament, encara que precisament en tan que neutre, en tant que no és, absència pura).

de la négativité. » - «Neutre serait l'acte littéraire qui n'est ni d'affirmation ni de négation et (en un premier temps) libère le sens comme fantôme, hantise, simulacre de sens, comme si le propre de la littérature était d'être spectrale, non pas hantée d'elle-même, mais parce qu'elle porterait ce préalable de tout sens qui serait sa hantise, ou plus facilement parce qu'elle se réduirait à ne s'occuper de rien d'autre qu'à simuler la réduction de la réduction, que celle-ci soit ou non phénoménologique et ainsi, loin de l'annuler (même s'il lui arrive de s'en donner l'apparence), l'accroissant, selon l'interminable de tout ce qui la creuse et la rompt. »¹⁵⁴

Aquest text volia ser una anotació al capítol precedent sobre René Char i el pensament del neutre, i alhora mostra el mateix *neutre* com a *posar entre parèntesis*, com a radicalització de l'ἐποχή que ateny el mateix sentit, i el sentit del sentit, no essent aquest cap altre que el *neutre*, i no essent el *neutre* sinó una reducció sense límits. Allò propi de l'experiència de la literatura, doncs, és posar entre parèntesis el sentit –i també l'èsser evidentment, perquè el sentit, en una certa mesura és més resistent que l'èsser, pot resistir a l'esfondrament de l'èsser, com mostra la lectura blanchotiana de l'argument ontològic tal i com l'hi exposa. Així, la literatura efectua una suspensió tant de l'èsser com del sentit, per la realització d'aquesta reducció infinita. I d'aquesta manera, també la recerca de la fenomenologia estava abocada, des dels seus orígens, al *neutre*, a la radicalització sens límits de la reducció que arriba a posar en suspensió el mateix *sentit* i que esdevé un qüestionament del mateix mètode fenomenològic, que, radicalitzat, arriba més lluny en la mateixa recerca que havia projectat des d'un bon començament. Si bé la literatura no encarna el projecte fenomenològic filosòfic com a tal, sí que ha tingut com a impuls propi radicalitzar aquesta perspectiva simulant una *reducció de la reducció* –que condueix més enllà de tota aprehensió de *noema*¹⁵⁵, i més enllà també de tot sistema dialèctic mogut per la *negativitat*.

La reducció blanchotiana, més enllà del dubte que ens suscitava el comentari de la *solitud* a propòsit de *L'espace littéraire*, es confirma aquí, per mitjà del pensament del *neutre*, com a depassament tant de la reducció transcendental husserliana com de la reducció a l'èsser heideggeriana.¹⁵⁶ Així ho ha expressat també Kevin Hart en el seu

¹⁵⁴ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 448-449. Mantenim la cursiva tal i com apareix en el text original.

¹⁵⁵ Cf. Kevin Hart, « Une réduction infinie », en Éric Hoppenot et Dominique Rabaté (eds.), *Maurice Blanchot* (Les cahiers de l'Herne, 107), 325.

¹⁵⁶ Jérôme de Gramont, ha pensat també el *neutre* com una reducció radical que va més enllà de l'*objecte* husserlià i de l'*èsser* heideggerià, reducció, en definitiva, que no reconduïx a cap *nom*, i que es podria trobar en una proximitat «secretària» amb el pensament de Jean-Luc Marion a partir de *Réduction et donation* (Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, París: PUF 1989). Vid. Jérôme de Gramont, *Au commencement. Parole, Regard, Affect*, París: Cerf 2013, 108-111.

comentari, en què subratlla alhora la condició mateixa d'*experiència* d'aquest pensament –o d'aquesta *escriptura* o *experiència literària*:

La réduction ici envisagée ne va pas de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique (Husserl), ni même des êtres à l'être (Heidegger), mais des phénomènes au neutre. Comme c'est souvent le cas chez Blanchot, la pensée qui suscite la réduction ne se distingue pas de l'expérience : elle est cette expérience.¹⁵⁷

I una mica més endavant Kevin Hart subratlla la perspectiva fenomenològica que podria tenir l'obra de Blanchot en relació a aquesta reducció radical: « Porter son attention aux choses-même, c'est pour Blanchot répondre au neutre ». ¹⁵⁸ *Anar a les coses mateixes*, diríem nosaltres, és per a Blanchot accedir al terme *impossible* –expressat ara com a *neutre*- al qual apunta la intencionalitat radical de l'experiència literària, terme que, per ell mateix, efectua una reducció infinita.

e) L'etern retorn com un *posar entre parèntesis*

Abordem ara el que bé podria ser encara una altra modulació de la *reducció* radical que opera l'escriptura: el *retorn*, l'*etern retorn* nietzschia que Blanchot rellegirà i que esdevindrà també un dels motius importants de la seva obra.¹⁵⁹ Com hem fet amb el *neutre*, no ens ocuparem aquí d'exposar l'evolució i les implicacions d'aquesta noció en l'obra blanchotiana, sinó de considerar-la simplement en allò que té de possible expressió del moviment reductiu particular que hem anat resseguint.

¹⁵⁷ Kevin Hart, « Une réduction infinie », 327.

¹⁵⁸ *Ibíd.*

¹⁵⁹ Dues formulacions característiques del tema de l'etern retorn en Nietzsche mateix les trobem en el § 341 de la *Gaia ciència* i en l'apartat «De la visió i l'enigma» en la tercera part d'*Així parlà Zaratustra* (Vid. Friedrich Nietzsche, *El gay saber o gaya ciència* (trad. Luis Jiménez Moreno), Madrid: Austral 2000, 283; *Así habló Zaratustra* (trad. Andrés Sánchez Pascual), Madrid: Alianza 2008, 230-231). En tant que aquestes formulacions prenen en el propi Nietzsche no només un caràcter ontològic sinó també una dimensió moral –en tant que estímulo que interpel·la la voluntat-, contenen implícita ja en l'escriptor alemany la seva condició “metòdica” per a un exercici profund de la llibertat. L'etern retorn podria ser formulat a mode d'imperatiu, com proposa Eusebi Colomer: «El pensamiento del eterno retorno se convierte en un imperativo, una regla práctica de la voluntad, capaz de dar un nuevo centro de gravedad a la existencia: lo que quieres, quiérello de tal manera que quieras también su eterno retorno.» (Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo tercero. El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*, Barcelona: Herder 2002, 297). De tal manera que fins i tot en Nietzsche podríem parlar en certa manera de l'etern retorn com una reducció existencial que possibilita, per dir-ho en termes més husserlians si se'ns permet, un accés més profund a la voluntat mateixa, a la cosa mateixa de la voluntat i de la decisió lliure, posant entre parèntesis l'*actitud natural* envers les estructures de la moral. Blanchot interpretarà de fet l'etern retorn nietzschia com un *posar entre parèntesis* també en sentit metafísic, com veurem tot seguit.

El text que ens dóna aquesta nova pista a seguir en el terreny de la reducció es troba a *Le pas au-delà*. En aquest fragment, Blanchot repensa l'Etern retorn nietzschia com a interrupció i ruïna del *present*, de l'*ésser*, de la *unitat*. L'escriptor francès parla aquí de la funció del retorn com a *posar entre parèntesis*, una de les fórmules a través de les quals el mateix Husserl havia expressat l'*ἐποχή*, i que ja no ens és desconeguda tampoc en els textos de Blanchot, com hem vist per exemple en el fragment «*Paranthèses*:» al que tot just ens acabem de referir.¹⁶⁰ Vet aquí el text de *Le pas au-delà*:

Mais très vite Nietzsche entra dans la pensée qu'il n'y avait personne à sa table, ni présent en l'Être du Même, ni Être en sa répétition. L'affirmation de l'Éternel Retour avait provoqué soit la ruine temporelle, ne laissant rien d'autre à penser que la dispersion comme pensée (le silence aux yeux ouverts de l'homme prostré en chemise blanche), soit, peut-être encore plus décisive, la ruine du présent seul, désormais frappé d'interdit et, avec lui, arrachée la racine unitaire de l'ensemble. Comme si la répétition du Retour n'eût d'autre fonction que de mettre entre parenthèses, en mettant entre parenthèses le présent, le nombre I ou le mot Être, obligeant par là à une altération que ni notre langage ni notre logique ne peuvent recevoir.¹⁶¹

L'*etern retorn*, a diferència potser de les nocions a les quals ens hem referit fins ara, és una expressió que posa un èmfasi en la temporalitat de la reducció. Si el coneixement que pretenia sostreure's a la reducció se sostenia en una metafísica de la presència, i si el mateix Husserl es recolzava per a la seva reducció fenomenològica en el paradigma de la copresència d'intuïció i donació –com mostra en el seu *principi dels principis* al qual ja ens hem referit-, l'*etern retorn* posa de manifest la inestabilitat de l'experiència i la impossibilitat de la *presència* que se'n segueix. Si la reducció husserliana era també reducció eidètica, a les *essències* i, per tant, suposició de la donació a la consciència d'un substrat noemàtic atemporal, la reducció que opera l'escriptura i que Blanchot rellegeix ara a partir de Nietzsche condueix precisament a la suspensió de la presència, a no sostreure res de la temporalitat, que no és només flux de consciència, sinó fons del real. Així doncs, l'accés a allò *essencial* de la literatura ens condueix a allò *inessencial*, a allò que pròpiament ni *és* ni es dóna mai de forma atemporal –com pretendria l'infinitiu *esse* de l'*essentia*. Aquest és el moviment propi de l'experiència de l'escriptura: una reducció no només infinita pel que fa al seu moviment intencional –*dirreccional*, si se'ns permet

¹⁶⁰ Cf. supra.

¹⁶¹ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 45.

l'expressió inapropiada- sinó també infinita pel que fa a la seva temporalitat, al seu moviment reductiu permanent, que no fa cap concessió a la presència ni a l'estabilitat.

Si l'escriptura literària ens mena ara a aquesta reducció podrem comprendre també com ella esdevé protagonista de la tasca de la crítica. La reducció es torna el mètode de la crítica en tant que retorn permanent entorn d'aquell punt intencional de la literatura que mai no es deixa aprehendre. En aquest sentit podríem repensar des d'aquesta reducció del *retorn* allò que Paul de Man escrivia a propòsit de la *circularitat* de la crítica de Blanchot:

The center always remains hidden and out of reach; we are separated from it by the very substance of time, and we never cease to know that this is the case. The circularity is not therefore, a perfect form with which we try to coincide, but a directive that maintains and measures the distance that separates us from the center of things. We can by no means take this circularity for granted: the circle is a path that we have to construct ourselves and on which we must try to remain. At most, the circularity proves the authenticity of consciousness and is also the guiding principle that shapes the poetic form.¹⁶²

La circularitat de la crítica, el seu retorn incansable entorn d'un centre intencional indefinidament diferit ens allunya inevitablement de l'aprehensió del sentit: perquè l'aprehensió mateixa *en present* no es dóna mai a l'experiència, perquè allò que en l'escriptura apareix és la desaparició, la separació que la *diferència* imposa.

A més del *retorn*, permeteu-nos només encara remetre molt breument a una darrera modulació de la reducció suggerida pel propi Blanchot i que es dóna també com a depassament de les categories pròpies de la temporalitat de la presència. L'escriptor francès es refereix ara al *temps messiànic* com a reducció de l'horitzó de la temporalitat històrica, com una *ἐποχή* tant del present com del futur en tant que final de la història. Lluny del pensament hipostàtic cristià, com de la filosofia hegeliana, Blanchot pensa el temps messiànic a partir de l'experiència dels profetes –que no deixa de ser experiència de l'escriptura o experiència literària, com intentarem mostrar quan abordem la presència de la tradició bíblica en l'obra blanchotiana-, i citant Levinas i Scholem. El temps messiànic que assenyalava tot profeta seria potser una realització de l'*ἐποχή*, com suggereix la indicació que el propi Blanchot inclou entre claudàtors. El text pertany a *L'écriture du désastre*:

¹⁶² Paul de Man, *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism. Second Edition, Revised*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1983, 76-77.

Enfin le Messie, contrairement à l'hypostase chrétienne, n'a rien de divin : consolateur, le juste des justes, il n'est même pas sûr qu'il soit une personne, quelqu'un de singulier. Quand un commentateur dit : c'est peut-être moi, il ne s'exalte pas par là, chacun peut l'être, doit l'être, ne l'est pas ; car il serait déplacé de parler du Messie en langage hégélien : « l'intimité absolue de l'extériorité absolue », d'autant plus que l'avènement messianique ne signifie pas encore la fin de l'histoire, la suppression d'un temps plus futur que nulle prophétie ne saurait annoncer, ainsi qu'on peut lire dans ce texte mystérieux : « Tous les prophètes – il n'y a pas d'exception – n'ont prophétisé que pour le temps messianique [l'*epochè* ?]. Quand au temps futur, quel œil l'a vu en dehors de Toi, Seigneur, qui agiras pour celui qui t'es fidèle et reste en attente. » (Levinas et Scholem.)¹⁶³

En el recorregut que acabem de fer hem intentat mostrar com l'obra de Blanchot revela la presència en l'escriptura mateixa d'un moviment radical de *reducció* que, depassant tant la reducció transcendental husserliana com la reducció a l'ésser heideggeriana, porta al límit l'exigència fenomenològica posant en suspensió el pol subjectiu de la consciència –condició de possibilitat d'una reducció transcendental-, el món com a horitzó de sentit –exigit en l'hermenèutica existencial-, la noció mateixa de sentit i de sentit del sentit –com a aparició paradoxal de la veritat de l'ésser en tant que retirar-se, que mantenia la primacia d'un fons ontic d'allò real- i la temporalitat unificada entorn del present –que justificava l'aprehensió d'essències atemporals i la metafísica de la presència, així com el pensament del temps en tant que tot unificat en la història.

De l'*angoixa*, com a exasperació de la reducció hermenèutico-existencial heideggeriana, fins al *retorn* com a relectura nietzschiana que implica la suspensió de la temporalitat de la presència i de la història, passant per la *soledat essencial* i el *neutre*, i suggerint fins i tot l'*ἐποχή* que efectua el profetisme messiànic, Blanchot replanteja en la seva obra la qüestió de la reducció, que modula, com la seva mateixa escriptura, a expressions diferents i en evolució.

El *désastre* mateix que més endavant dibuixarà com a exigència del pensament podria ser ben bé una altra variació de la *reducció radical*. Ni d'aquesta noció ni potser d'altres no en fem esment en aquest apartat. Ens hem atansat de moment a aquelles expressions de les quals els propis textos ens en justifiquen aquesta relectura en relació – també *excèntrica*- amb la reducció fenomenològica. Això no exclou que, en certa manera, puguem considerar tota l'obra de Maurice Blanchot com una escriptura de la reducció, que, en el seu moviment intencional, avança per mitjà d'una *reducció* permanent moguda

¹⁶³ Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 214-215.

pel propi terme del moviment: aquell punt *neutre* que és origen i límit inaprehensible de l'espai literari.

3.3.3. *La constitució impersonal de l'escriptura, o la descoberta de la veu narrativa*

a) De la constitució possible a la impossible constitució de l'impersonal

Després d'haver mostrat, a partir de l'obra de Maurice Blanchot, el sentit propi de la intencionalitat de l'escriptura i la reducció radical que aquesta efectua, ens volem endinsar ara en la qüestió de la *constitució* de l'escriptura, que es dona també en un excés en relació amb els límits dibuixats per la fenomenologia.¹⁶⁴ En efecte, l'*escriptura* mai no es *donarà* a una consciència, ni menys encara deixarà ser donada en tant que constituïda *per* la consciència responent a cap estructura transcendental, sinó que més aviat l'escriptura serà *abandonada*, en tant que despresa absolutament de la subjectivitat que pretén constituir-la, i en tant que ella tampoc no es constitueix sinó d'una forma paradoxal que la porta a des-constituir-se o desobrar-se.

Segons Husserl les coses es donen a la consciència perquè és la mateixa consciència qui dona: hi ha un treball transcendental de constitució dels objectes intencionals. L'instant de presència en què es produeix la donació consisteix en un sol acte en què coincideixen activitat i passivitat, s'entrecreuen intuïció i donació. La reducció, en el cas de Husserl, ha estat reducció transcendental, reducció *a* la consciència, i per mitjà de la reducció allò que es dona –passivament i activament alhora- pot ser copsat per la intuïció aquest acte de presència. El propi flux de consciència, no obstant això, seguirà representant un límit per al coneixement i hom s'hi podrà atansar només, en tot cas, de forma tangencial, al marge de la presència, experimentant-ne algun mode d'*apresentació*.

En el gir existencial efectuat per Heidegger, per la seva part, els objectes són coneguts com *a mà*, disponibles en l'ús que en fem i en la *cura* que en tenim, coneguts en tant que implícitament interpretats en relació a la nostra condició d'*éssers en el món*. Si bé per l'acte de reducció que implícitament suposa l'angoixa el *Dasein* pot

¹⁶⁴ Sobre la fenomenologia de la constitució en Husserl (pensament que es comença a desenvolupar sobretot a *Idees I*), en tant que donació de sentit i funció constituent de la consciència respecte a les seves vivències, vid., per exemple: Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, § 55, 80, 86. Vid. també: Dermot Moran, *Introducción a la fenomenología* (trad. Francisco Castro Merrifield i Pablo Lazo Briones), Barcelona: Anthropos 2011, 159-161.

comprendre's a si en tant que tal, en tant que *constituint* les coses en relació amb la seva existència en el *món*, pot també besllumar l'èsser de l'ens, encara que només paradoxalment, com allò que s'absenta.¹⁶⁵

En l'experiència de l'escriptura, tal com la mostra Blanchot, hi ha, en canvi, en certa manera, una inversió del paper de la constitució, en el sentit que aquesta deixarà pròpiament de residir en el pol subjectiu, perquè aquest ha estat reduït, com acabem de veure. L'escriptura es desmarca de l'esfera de la possibilitat i s'endinsa de ple en aquella zona on apareix la pura desaparició, l'ombra del real, l'ombra també de l'èsser. La reducció que ella efectua, com hem intentat exposar, doncs, no mostra només paradoxalment la subjectivitat o l'existència d'aquell qui escriu en tant que *en el món*, sinó que depassa el límit del possible desinteressadament –no d'entrada per conèixer el possible distanciant-se'n, fent un pas enllà per conèixer els seus límits o les seves condicions de possibilitat, sinó abandonant-se completament a l'experiència de l'escriptura com a aquella obscuritat impersonal en presència de la qual –presència sense *present*- totes aquestes determinacions formals que pertanyien a l'esfera del possible s'esborren.

Si bé en Husserl o en Heidegger podríem considerar que l'activitat de la constitució, tot i ser subjectiva, segueix essent en certa manera passiva, perquè no depèn en principi de la voluntat immediata del subjecte, sinó d'una condició transcendental del seu ésser que l'aboca a relacionar-se amb les coses d'una manera determinada, en el cas de la literatura, podem dir que l'escriptor esdevé essencialment passiu, no per cap estructura transcendental que li sigui pròpia, sinó perquè precisament ha estat destituït

¹⁶⁵ Podem copsar en aquest fragment com la donació de l'èsser i l'accés a l'ens depenen estrictament de la comprensió que els procura el *dasein*. Si considerem el *dasein* com un gir existencial i hermenèutic de la consciència subjectiva, podem dir que tot ens constituït (“objecte”) depèn de l'activitat de constitució i comprensió subjectiva: «Ciertamente, sólo mientras el “ser ahí” es, es decir, la posibilidad óptica de una comprensión del ser, “se da” el ser. Si no existe el “ser ahí”, entonces no “es” tampoco la “independencia”, ni “es” tampoco el “en sí”. Semejantes cosas no son entonces ni comprensibles ni incomprensibles. Entonces tampoco cabe ni que se descubran entes intramundanos, ni que permanezcan ocultos. Entonces tampoco cabe decir ni que los entes son, ni que no son. Sí cabe decir *ahora*, mientras una comprensión del ser es, y con ella una comprensión del “ser ante los ojos”, que *entonces* los entes seguirán siendo. [...] La imposibilidad de concebir al ente de la forma de ser del “ser ahí” por la “realidad” ni la sustancialidad es lo que hemos enunciado con la tesis: *la sustancia del hombre es la existencia*. Mas la exégesis de la existenciariedad como cura y el deslinde de éste frente a la “realidad” no significan el término de la analítica existenciaría, sino que se limitan a poner de manifiesto con más relieve la intrincación de los problemas en la cuestión del ser y sus posibles modos y del sentido de tales modificaciones: sólo si una comprensión del ser es, resultan accesibles los entes en cuanto entes; sólo si un ente de la forma de ser del “ser ahí” es, es posible una comprensión del ser constituida en ente.» (Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 43c, 232-233). L'experiència de l'escriptura en Blanchot inverteix aquest treball de constitució, que es reconeix en la impersonalitat de la veu narrativa, i que sotmet el pol subjectiu a una passivitat radical fins al punt de desconstituir la seva autoritat subjectiva.

com a subjecte per la radicalitat de la reducció que opera la mateixa escriptura. Podríem dir, doncs, en certa manera, que aquell qui escriu, tot i poder creure construir un món per mitjà del llenguatge, tot i poder creure dir «jo», és abocat a un espai literari que, lluny de ser constituït per un subjecte, es dona i es constitueix a si mateix destituint –o *desconstituïnt*, si es vol– el rol de la subjectivitat. Pensar la literatura condueix llavors a descobrir, més enllà de tota idealitat transcendental, més enllà de tota hermenèutica, una realitat que pròpiament no *és*, ni respon necessàriament a un *sentit* que hagi de ser aprehès, i que demana –i comporta inevitablement, en tot exercici veritable d’escriptura– un abandó del «jo» –tant de l’escriptor com del lector–, el qual *abandona* també la paraula a si mateixa.

Aquesta descoberta és el que hem anomenat aquí *constitució impersonal de l’escriptura* i es mostra en l’experiència de la veu narrativa com a «*il*» impersonal, com a tercera persona que parla en lloc del «jo». Hom pot escriure, és cert, en primera persona, i no obstant això, dir «jo» en l’escriptura és ocupar aquest lloc al qual ningú altre hi podrà accedir, fer impossible que cap «jo» substitueixi al «jo» de l’escriptura, que continuarà sent llegit inevitablement des de la distància de la tercera persona.¹⁶⁶

Per altra banda, parlar de *constitució*, tot i això, pot resultar equívoc. Podrem acceptar el terme com aquí l’hem proposat només si no el pensem com a *constitució d’un món* o d’un *horitzó de sentit*, sinó com a expressió del mode de donar-se propi de l’escriptura que obeeix a unes *lleis* pròpies que estan sempre al marge de tota *lei* i de tota *prohibició* del món. És a dir, com a *auto-constitució* de l’escriptura que suposa l’obertura al *defora* de tot món, més enllà de l’esfera del possible. Així, parlarem aquí de la *constitució impersonal* de l’escriptura només per analogia, pensant aquesta *constitució* no com a *constitució* de la possibilitat sinó com a *constitució* de la impossibilitat, *constitució impossible* en darrer terme.

Vegem tot seguit, per exemple, com Blanchot exposava –a partir del comentari del llibre de Paul Éluard, *Poésie involontaire et poésie intentionnelle*– aquesta *constitució* paradoxal de l’escriptura –en aquest cas poètica–, més enllà de la voluntat del subjecte,

¹⁶⁶ Així ho expressava Blanchot en una «Prière d’insérer pour *Le Très-Haut*»: «En principe, un livre, écrit à la première personne comme l’est ce roman, met entre ce qui se passe en vérité l’épaisseur d’un regard et l’affirmation d’une présence. / L’étrangeté de tels livres pourrait donc venir de ce fait : écrits à la première personne, ils sont lus à la troisième. Et peut-être encore de cette contradiction : affirmation d’une présence, ils sont l’histoire d’un présent. / Celui qui écrit : «*Je*», même dans un livre d’où il se juge tout à fait absent, montre, sans doute, une grande complaisance pour lui-même. Car s’affirmer, ce n’est pas nécessairement mettre plus de «*Je*» dans le monde, c’est aussi chercher à ne mettre personne là où il y a «*Je*». » (Maurice Blanchot, *La condition critique*, 131).

més enllà de tota determinació *personal* i donant un gir a allò que hom concebia com a *activitat*:

La poésie n'appartient pas en propre au poète, parce qu'elle est liée à une réalité qui le dépasse infiniment ; elle est ce qui peut être fait sans que celui qui le fait ait là-dessus le moindre droit.

A la vérité, il faut qu'il y ait dans l'activité poétique quelque chose qui s'oppose à l'instinct d'appropriation, en même temps qu'un effort pour substituer au moi personnel une forme moins définie. [...] Il [*le poète*] va, par la mise en jeu de ses dons personnels, à une existence où ce mot de personnel n'a plus de sens. « Je est un autre », dit Rimbaud.

Le paradoxe de la poésie consiste en ceci : le poète fait *servir* à une *activité* – l'activité poétique – une disposition qui dénie toute valeur à l'*activité* – quelles qu'en soient les formes – et qui n'a plus de sens si elle *sert* à quelque chose.¹⁶⁷

Blanchot suggereix, de fet, que en un primer moviment, hi hauria una mena d'inversió de la constitució: seria l'obra la que constituïria a l'escriptor com a tal i no a l'inrevés. Hem dit, però, «en un primer moment» perquè ja hem mostrat fins on arriba l'experiència de l'escriptura en el seu procés reductiu, i com aquesta acaba per desconstituir el subjecte. Podríem sostenir, d'aquesta manera, en primer lloc, que l'escriptor no *constitueix* l'obra sinó que aquesta constitució es dóna passivament respecte a l'escriptor, que *és constituït* per l'obra. I fins i tot podríem rellegir aquesta relació entre l'escriptor i l'obra parafrasejant Levinas, dient que l'escriptor *és subjecte* –si se'ns permet l'expressió– només en tant que *està subjecte* a l'escriptura.¹⁶⁸ Així, doncs, tal com l'*altre* precedeix i constitueix el subjecte en Levinas, l'alteritat radical de l'escriptura precedeix i constitueix a l'escriptor en tant que tal. I tot i això, en segon lloc, sabem que aquesta mateixa subjectivitat subjecta a l'obra serà destituïda pel moviment propi de l'obra vers la profunditat impersonal de l'espai literari, que no només destituirà el subjecte sinó que arruïnà l'obra mateixa.

Vegem, d'entrada, com Blanchot exposa aquesta mena d'inversió de la constitució. En trobem una formulació a propòsit de la poesia de René Char, a *La part du feu*:

Le poète naît par le poème qu'il crée ; il est second au regard de ce qu'il fait ; il est postérieur au monde qu'il a suscité et par rapport auquel ses relations de

¹⁶⁷ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 154-155.

¹⁶⁸ Levinas parla en aquests termes per a referir-se a la relació dissimètrica entre *jo* i l'*altre*: « C'est précisément dans la mesure où entre autrui et moi la relation n'est pas réciproque, que je suis sujétion à autrui ; et je suis « sujet » essentiellement en ce sens. » (Emmanuel Lévinas, *Étique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, París: Fayard 1982, 95).

dépendance reproduisent toutes les contradictions exprimées dans ce paradoxe : le poème est son œuvre, le mouvement le plus vrai de son existence, mais le poème est ce qui le fait être, ce qui doit exister sans lui et avant lui, dans une conscience supérieure où s'unissent l'obscur du fond de la terre et la clarté d'un pouvoir universel de fonder et de justifier.¹⁶⁹

Més endavant, repensant la filosofia de l'art de Hegel, Blanchot exposa com l'escriptor, per realitzar-se com a tal ha d'haver ja escrit, i com posa en pràctica en l'escriptura els seus talents per tenir consciència d'ells i de si mateix. Així, exposa finalment aquesta paradoxa: « L'écrivain ne se trouve, ne se réalise que par son œuvre ; avant son œuvre, non seulement il ignore qui il est, mais il n'est rien. »¹⁷⁰

Aquest trobar-se a si i realitzar-se de l'escriptor, no obstant això, no és pas el centre de l'obra. És a dir, l'escriptura no està en el fons al servei de l'escriptor, el seu fi no és pas la realització del *si mateix* de l'escriptor. Hem mostrat abans el caràcter intencional de l'experiència de l'escriptura. Així, doncs, el pas següent vers aquest punt obscur de l'espai literari, que realitzarà aquesta intencionalitat insòlita que condueix a allò desconegut i impersonal, serà el descobriment d'una recerca de *si*, com a recerca *de si* de l'obra –entenen aquest *de* alhora com a genitiu objectiu i com a genitiu subjectiu. Així ho escrivia Blanchot reflexionant entorn de la qüestió novel·lística:

Il est toujours nécessaire de rappeler au romancier que ce n'est pas lui qui écrit son œuvre, mais qu'elle se cherche à travers lui et que, si lucide qu'il désire être, il est livré à une expérience qui le dépasse. Difficile et obscur mouvement.¹⁷¹

De tal forma que l'escriptor està subjecte a l'obra i s'hi lliurà no per a treure'n cap partit, sinó abandonant-se al dinamisme propi de l'obra que se cerca a *si* adreçant-se a aquell punt que és aparició de la seva desaparició, pura absència. Fletxa llançada que cau sempre abans d'hora.

Aquesta prioritat de la recerca que realitza l'escriptura –ella mateixa i *en* ella- és més absoluta encara si tenim en compte, com dèiem, la suspensió de la subjectivitat que en resulta. Aquesta primera inversió del moviment de constitució de l'escriptura respecte al subjecte, comporta finalment la revocació de la subjectivitat del «Jo» en favor de la tercera persona en la qual parla la literatura, una veu narrativa que se segueix llegint com a «*ll*» per més que en ocasions s'escrigui en primera persona, com hem dit fa un moment.

¹⁶⁹ Maurice Blanchot, *La part du feu*, 104. Cf. també *Ibíd.*, 109, 114.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, 296.

¹⁷¹ Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 223-224.

I és que l'ús del llenguatge, i de forma encara més radical en l'escriptura literària, no cessa de posar en qüestió el «jo» per mitjà de la impersonalitat anònima que el caracteritza. Blanchot ho expressarà d'una forma radical com a qüestionament de l'*ego cogito* cartesià, «Descartes mai sabé que parlava»!:

Ce qui est étrange dans la certitude cartésienne « je pense, je suis », c'est qu'elle ne s'affirmait qu'en parlant et que la parole précisément la faisait disparaître, suspendant l'*ego* du *cogito*, renvoyant la pensée à l'anonymat sans sujet, l'intimité à l'extériorité et substituant à la présence vivante (l'existence du je suis) l'absence intense d'un mourir indésirable et attrayant. Il suffirait donc que l'*ego cogito* se prononce pour qu'il cesse de s'annoncer et que l'indubitable, sans tomber dans le doute et restant non douteux, soit, intact, ruiné invisiblement par le silence qui fissure le langage, en est le ruissellement et, se perdant en lui, le change en sa perte. C'est pourquoi, l'on peut dire que Descartes n'a jamais su qu'il parlait et, davantage, qu'il restait silencieux. C'est à condition que la belle vérité est préservée.¹⁷²

Així, com dirà en un altre lloc, ««Je» ne peut plus se parler ALORS qu'à la troisième personne».¹⁷³ La constitució de l'escriptura, doncs, que es constitueix a *si mateixa* i en aquest mateix moviment constitueix a l'escriptor en tant que tal, dóna pas inevitablement a una *des-constitució* de l'autor, en tant que aquest no exerceix cap autoritat sobre l'obra, sinó que l'obra mateixa *es* parla. El «Jo» deixa pas a l'«*Il*», i aquest pas es mostra com quelcom essencial al fet literari.¹⁷⁴ Aquest pas posa distancia entre l'escriptor –o el lector– i el llenguatge, i tendeix a *desposseir* tant l'escriptor com el mateix llenguatge. La tercera

¹⁷² Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 90-91.

¹⁷³ Maurice Blanchot, *Une voix venue d'ailleurs*, 29-30.

¹⁷⁴ És cridanera en Blanchot l'absència de referències al pronom personal «tu». En certa mesura podrien contrastar amb aital posició els estudis lingüístics d'Émile Benveniste sobre els pronoms, que intentaven posar de manifest que el llenguatge precisament no està desvinculat de les instàncies del discurs, dels actes a través dels quals la llengua s'actualitza en el locutor, sinó que més aviat en depèn. La noció de «persona» seria donada en els pronoms Jo/Tu que com a signes són buits, perquè no tenen una referència material sino que prenen sentit quan són actualitzats com a instància del seu discurs per part d'un locutor. Ara bé, Benveniste també constata que la tercera persona («*Il*») no és sinó una “no-persona” i que els pronoms de tercera persona, per la seva funció i naturalesa són completament diferents del Jo/Tu. (Vid. Émile Benveniste, «La naturaleza de los pronombres» en *Problemas de lingüística general I* (trad. Juan Almela), México: Siglo XXI 2004, 172-178). El gènere narratiu respon precisament a aquesta “no-persona” i exclou la referència al Jo/Tu, pronoms personals que dependrien també d'aquest origen no personal de la narració. En tot cas, els treballs de Benveniste posen també de manifest que el llenguatge no pas és un instrument en mans de l'home, sinó que fins i tot configura la seva naturalesa. De tal forma que en darrer terme, el llenguatge no es un mer sistema de signes sinó es compren per les instàncies del discurs, però aquestes no són necessàriament personals. És més, la noció de persona i la subjectivitat mateixa són constituïdes pel llenguatge: «Es en y por el lenguaje como el hombre se constituye como *sujeto*, porque solo el lenguaje funda en realidad, en *su* realidad que es la del ser, el concepto de “ego”. [...] esta “subjectividad”, póngase en fenomenología o en psicología, como se guste, no es más que la emergencia en el ser de una propiedad fundamental del lenguaje.» (Émile Benveniste, «De la subjectividad en el lenguaje» en *Problemas de lingüística general I*, 179-187). Així, en certa manera, aquests estudis semiòtics també semblarien recolzar la tesi de la constitució del subjecte per part de la *cosa* lingüística i literària, constitució que en l'espai literari blanchotià esdevé alhora destitució de tota subjectivitat.

persona de la narració marca la distància que alhora fa possible la literatura i ens separa d'ella. Així ens ho deia Blanchot reflexionant sobre la novel·la contemporània i sobre la qüestió de la narració objectiva:

Ce que nous voudrions marquer, c'est que la technique du récit objectif n'est en rien liée à une telle vue du monde. Qu'est-elle après tout ? Simplement celle du roman par excellence et, dans une certaine mesure, l'exigence fondamentale de toute œuvre de fiction et peut-être même de toute expression littéraire, si l'effort pour passer du *Je* au *Il* (même naturellement quand le *Je* reste la forme apparente), l'effort pour mettre une distance entre le langage et nous, pour nous ressaisir, par la voie d'une réalité qui semble se dérober d'autant moins qu'elle trouve, pour s'incarner, un ensemble d'événements et de mots plus étrangers à nous, en un mot si cette tentative de dépossession et du langage et de nous-mêmes est l'essentiel de l'expérience littéraire.¹⁷⁵

Desposseïó, doncs, del llenguatge i de nosaltres mateixos que imposa la distància de la veu narrativa. Com en el cas d'allò que hem denominat *reducció límit* de Blanchot, l'escriptor francès descobreix allò que l'experiència de l'escriptura expressa partint sempre, en els seus textos crítics, de l'experiència dels grans literats. Un dels seus escriptors predilectes, com ja sabem, és Kafka. En relació amb ell Blanchot exposa diverses vegades com s'efectua aquest pas del «*Je*» a l'«*Il*». A *La part du feu*, Blanchot se sorprèn que a alguns comentadors els resulti estrany « que Kafka ait éprouvé la fécondité de la littérature (pour lui-même, pour sa vie et en vue de vivre), du jour où il a senti que la littérature était ce passage du *Ich* au *Er*, du *Je* au *Il*. »¹⁷⁶ Com més l'escriptor s'involucra en l'obra, més es posa en qüestió ell mateix, i si no es posa en qüestió no pot comprometre's realment amb la seva obra; paradoxa que Blanchot expressa així:

Tout se passe comme si, plus il s'éloignait de lui-même, plus il devenait présent. Le récit de fiction met, à l'intérieur de celui qui écrit, une distance, un intervalle (fictif lui-même), sans lequel il ne pourrait s'exprimer. Cette distance doit d'autant plus s'approfondir que l'écrivain participe davantage à son récit. Il se met en cause, dans les deux sens ambigus du terme : c'est de lui qu'il est question et c'est lui qui est en question – à la limite, supprimé.

Il ne me suffit donc pas d'écrire : *Je* suis malheureux. Tant que je n'écris rien d'autre, je suis trop près de moi, trop près de mon malheur, pour que ce malheur devienne vraiment le mien sur le mode du langage : je ne suis pas encore vraiment malheureux. Ce n'est qu'à partir du moment où j'en arrive à cette substitution étrange : *Il* est malheureux, que le langage commence à se constituer en langage malheureux pour moi, à esquisser et à projeter lentement le monde du malheur tel qu'il se réalise en lui. Alors, peut-être, je me sentirai en cause et ma douleur s'éprouvera sur ce monde d'où elle est absente, où elle est perdue et moi avec elle,

¹⁷⁵ Maurice Blanchot, *La part du feu*, 178.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 28-29.

où elle ne peut ni se consoler ni s'apaiser ni se complaire, où étrangère à elle-même elle ne demeure ni ne disparaît et dure sans possibilité de durer.¹⁷⁷

A *L'espace littéraire*, per la seva banda, Blanchot torna a fer al·lusió a aquesta entrada de Kafka en la literatura des de que feu aquest pas de la primera a la tercera persona, i torna a insistir en què aquest canvi revoca la subjectivitat de l'escriptor, perquè no implica cap retorn a *si* ni a ningú, és un lloc on queda només la paraula impersonal. Aquí, a *L'espace littéraire*, com hem assenyalat en referir-nos al motiu de la reducció, Blanchot mostra en el discurs la gran influència que Heidegger degué exercir sobre ell en aquell moment, i identifica la veu d'allò impersonal, la passivitat pura, amb l'*ésser* – interpretació del fons últim de l'espai literari que amb els anys anirà modulant aproximant-se vers l'aparició de la desaparició no de l'*ésser* sinó d'un defora que destitueix també l'*ésser* i qualsevol connotació òntica. Notem aquí, no obstant, al marge de les controvèrsies que l'apropament a Heidegger pogué generar, el tret constant en Blanchot d'acostament a l'«*Il*» impersonal com a condició essencial de la literatura i el relleu que en ell tingué la lectura de l'experiència particular de Kafka:

Écrire est l'interminable, l'incessant. L'écrivain, dit-on, renonce à dire « Je ». Kafka remarque, avec surprise, avec un plaisir enchanté, qu'il est entré dans la littérature dès qu'il a pu substituer le « Il » au « Je ». C'est vrai, mais la transformation est bien plus profonde. L'écrivain appartient à un langage que personne ne parle, qui ne s'adresse à personne, qui n'a pas de centre, qui ne révèle rien. Il peut croire qu'il s'affirme en ce langage, mais ce qu'il affirme est tout à fait privé de soi. Dans la mesure où, écrivain, il fait droit à ce qui s'écrit, il ne peut plus jamais s'exprimer et il ne peut pas davantage en appeler à toi, ni encore donner la parole à autrui. Là où il est, seul parle l'être, -ce qui signifie que la parole ne parle plus, mais est, mais se voue à la pure passivité de l'être.¹⁷⁸

I encara, una mica més endavant, Blanchot tornarà a fer referència a aquest pas del «*Jo*» a l'«*Il*» en Kafka com un passatge que, depassant l'opressió del món, esdevé passatge vers l'alliberament¹⁷⁹, com si aquest pas fos una Pasqua –permeteu-nos aquest terme que aquí Blanchot no fa servir, però que podria il·lustrar l'alliberament per al jueu Kafka, alliberament literari que certament no seria fi de la Història, no conduiria a la Terra promesa, sinó que obre més aviat quaranta anys interminables de desert.

Ara bé, com a tret essencial de la literatura, Blanchot no llegeix aquest pas a l'«*Il*» només en Kafka, sinó que en la seva obra crítica el descobreix també a través d'altres

¹⁷⁷ *Ibid.*, 29.

¹⁷⁸ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 21.

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.*, 86.

escriptors, com Michel Leiris¹⁸⁰, Hermann Broch¹⁸¹ o Robert Musil¹⁸². I com tampoc podia ser d'altra manera aquesta experiència de l'escriptor i aquesta impersonalitat radical de la veu narrativa queden reflectides en la seva obra novel·lística i en els seus relats. Així, és present en *Thomas l'Obscur* –«Au village un home habitait sous la forme de *Il*»-¹⁸³, a *Le Très-Haut* –hem fet referència abans a la *Prière d'insérer* per a aquesta obra, en què Blanchot llegia el relat en primera persona que hi apareix com la impossibilitat d'afegir més «jo» al món-¹⁸⁴, o a *Le dernier mot*, on es fa present la impersonalitat de l'«*il y a*»¹⁸⁵. I és interessant recordar també com Blanchot afronta el relat testimonial de *L'instant de ma mort* narrant en una primera persona literària que exposa el record dels fets viscuts per una altra tercera persona, subratllant la paradoxa mateixa de tot relat *autobiogràfic* que, en ser relat, parla a distància: Blanchot escriu doncs sobre «si mateix» narrant en primera persona a propòsit d'un «si mateix» jove que es diu en «*Il*».¹⁸⁶

La pròpia evolució i les diverses influències de l'escriptura blanchotiana, però, no faran tampoc d'aquesta constitució impersonal de la veu narrativa un lloc unívoc. Com a mínim les múltiples referències no són unitàries pel que fa a l'expressió. Si bé normalment Blanchot parla de l'«*Il*», de l'«*il y a*» o de la «impersonalitat» de l'escriptura, en alguna ocasió remet també a l'«*on*». Aquesta darrera expressió, però, no té a veure directament amb la interpretació heideggeriana de l'«*hom diu*» o «*es diu*» propi de la *xerrameca*. En tot cas no té el caire despectiu de l'actitud natural o quotidiana del llenguatge a què es remet en *Ésser i temps*. Més aviat indica en Blanchot l'impersonal en tant que defora al qual s'obre l'experiència literària, *espai públic*, *publicitat*, és cert, però que no retorna al món sinó que per la seva impersonalitat esquerda també la sobirania de l'autor, la unitat de l'obra i la determinació de les seves lectures. L'«*on*» de Blanchot seria pràcticament intercanviable per «*Il*» o per l'«impersonal», tal com ell mateix fa en aquest fragment de *L'espace littéraire* on remet a aquest «*Hom sense figura*», «*Quelqu'un*», a l'experiència del qual accedeix aquell qui viu en l'escriptura la *reducció* de la soledat radical de la que abans havíem parlat:

Le fait d'être seul, c'est que j'appartiens à ce temps mort qui n'est pas mon temps, ni le tien, ni le temps commun, mais le temps de Quelqu'un. Quelqu'un est

¹⁸⁰ Cf. Maurice Blanchot, *La part du feu*, 248.

¹⁸¹ Cf. Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 162.

¹⁸² Cf. *Ibid.*, 202-203.

¹⁸³ Maurice Blanchot, *Thomas l'Obscur. Première version*, 49.

¹⁸⁴ Cf. *supra*.

¹⁸⁵ Cf. Maurice Blanchot, *Après coup*, 66.

¹⁸⁶ Cf. Maurice Blanchot, *L'instant de ma mort*.

ce qui est encore présent, quand il n'y a personne. Là où je suis seul, je ne suis pas là, il n'y a personne, mais l'impersonnel est là : le dehors comme ce qui prévient, précède, dissout toute possibilité de rapport personnel. Quelqu'un est le Il sans figure, le On dont on fait partie, mais qui en fait partie ? Jamais tel ou tel, jamais toi et moi. Personne ne fait partie du On. « On » appartient à une région qu'on ne peut amener à la lumière, non parce qu'elle cacherait un secret étranger à toute révélation, ni même parce qu'elle serait radicalement obscure, mais parce qu'elle transforme tout ce qui a accès à elle, même la lumière, en l'être anonyme, impersonnel, le Non-vrai, le Non-réel et cependant toujours là. Le « On » est, sous cette perspective, ce qui apparaît au plus près, quand on meurt.¹⁸⁷

«*Hom*» impersonal, doncs, que és l'experiència de la mort *en* l'escriptura, de l'abandó, de la desaparició de l'escriptor en l'espai literari.

«[...] plus le mouvement s'approfondit, plus il tend à se rapprocher de l'impersonnalité de l'abstraction.»¹⁸⁸ Això diu Blanchot. Com més l'escriptor s'endinsa en el moviment de l'espai literari que mena vers allò desconegut més s'apropa per l'escriptura a la impersonalitat. I Blanchot, per aquesta *impersonalitat de l'abstracció*, remet, evidentment, no a cap mena de capacitat d'abstracció lògica, sinó a una *abstracció* que diu allò més general per expressar allò més íntim, potser perquè *fa abstracció* del món, perquè es troba en el límit de la reducció on el *jo* i la consciència pròpia són substituïdes per l'«*Il*» impersonal. Aquesta abstracció impersonal Blanchot la llegeix en autors molt diversos, des de Kafka fins a Georges Bataille i els grans místics com santa Teresa d'Àvila, sant Joan de la Creu o el mestre Eckhart.¹⁸⁹ Veurem més endavant com precisament per la influència de Bataille aquesta consideració de l'experiència mística prendrà un cert relleu com a expressió de l'experiència límit de l'escriptura. Tot i això notem ja que la referència a aquesta tradició Blanchot no la fa en cap cas per considerar la possibilitat d'una *unió* mística, sinó que hi llegeix la *impersonalitat* d'aquesta abstracció particular que es dona quan hom s'apropa a la profunditat de l'espai literari, al centre impossible d'allò desconegut.

A propòsit de Mallarmé, Blanchot subratlla que, de fet, el caràcter més remarcable del llenguatge com a tal és la seva impersonalitat. El llenguatge adopta una existència autònoma, al marge de qui el diu o l'escriu, fins al punt que més aviat *es parla* o *s'escriu* a si mateix. El seu poder dir és possible d'una banda per la seva separació d'*allò que es diu*, dels seus referents, que *moren* inevitablement en el *dir*, com ja hem suggerit. Però,

¹⁸⁷ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 27-28. Cf. també *Ibid.*, 30, on l'«*impersonal*», l'«*On*», el «*Quelqu'un*» apareixen lligats a l'experiència de la *fascinació*.

¹⁸⁸ Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 258-259, n. 1.

¹⁸⁹ Cf. *Ibid.*

per altra banda, la possibilitat de dir es distancia també necessàriament d'*aquell qui* diu, de la subjectivitat, separant-se d'ella vers una abstracció impersonal. Així doncs, el llenguatge s'afirma en i per ell mateix, en una diferència insalvable respecte a aquell qui diu i respecte a allò que es diu. Entre aquests dos pols el llenguatge s'afirma ell mateix com una mena de *consciència sense subjecte* separada de la subjectivitat, separada de l'ésser de les coses, però encarnada –com Mallarmé posa de manifest– en la pura materialitat del llenguatge, que assumeix aquesta *diferència* respecte a les coses i posa de manifest per aquesta distància insalvable el fons últim de la realitat que es mostra paradoxalment com a desaparició, com a absència de les coses. Aquesta consideració sobre la realitat del llenguatge i sobre l'obscuritat de la realitat mateixa no és només una imatge literària paral·lela al coneixement *científic*, sinó que accedeix d'aquesta manera paradoxal a allò desconegut en tant que desconegut, als límits mateixos de l'experiència que posen en suspens la referencialitat del llenguatge i la condició transcendental d'una consciència subjectiva i descobreixen la impersonalitat com una determinació essencial del llenguatge.¹⁹⁰ Aquest mode propi de donar-se del llenguatge, el coneixement del qual condiona evidentment la nostra experiència del real, ha estat descobert en el si de l'espai literari, en l'experiència del grans escriptors que s'hi han endinsat. Aquest és el cas de Mallarmé:

De ces remarques sur le langage, il serait à retenir plusieurs points frappants. Mais de tous le plus remarquable est le caractère impersonnel, l'espèce d'existence indépendante et absolue que Mallarmé lui prête. Nous l'avons vu, ce langage ne suppose personne qui l'exprime, personne qui l'entende : il *se* parle et il s'écrit. C'est la condition de son autorité. Le livre est le symbole de cette subsistance autonome, il nous dépasse, nous ne pouvons rien sur lui et nous ne sommes rien, presque rien, dans ce qu'il est. Si le langage s'isole de l'homme, comme il isole l'homme de toutes choses, s'il n'est jamais l'acte de quelqu'un qui parle en vue de quelqu'un qui l'entende, on comprendra qu'à celui qui le considère dans cet état de solitude, il offre le spectacle d'une puissance singulière et toute magique. Il est une sorte de conscience sans sujet, qui, séparée de l'être, est détachement, contestation, pouvoir infini de créer le vide et de se situer dans un manque. Mais c'est aussi une conscience incarnée, réduite à la forme matérielle des mots, à leur sonorité, à leur vie et donnant à croire que cette réalité nous ouvre on ne sait quelle voie vers le fond obscur des choses. Peut-être est-ce là une imposture. Mais peut-être cette supercherie est-elle la vérité de toute chose écrite.¹⁹¹

¹⁹⁰ Com a contrapunt possible en relació amb la posada entre parèntesis de la referencialitat del llenguatge i amb la impersonalitat com a determinació essencial del llenguatge vegeu el que hem suggerit anteriorment en una nota sobre els estudis lingüístics de Benveniste entorn de la naturalesa dels pronoms personals.

¹⁹¹ Maurice Blanchot, *La part du feu*, 48.

L'escriptura literària és reconeguda per Blanchot com a *consciència sense subjecte*. Suposa, doncs una inversió, com també hem suggerit, en el procés de constitució de la seva realitat. El llenguatge s'escriu, *es parla, s'auto-constitueix* com una mena de consciència que es regeix per les seves lleis pròpies al marge de l'activitat del subjecte que creu *informar-la*, donar-li forma interna o externa, d'acord amb l'estructura pròpia de la subjectivitat. Perquè, de fet, l'escriptura precedeix el *món*, és anterior a tot horitzó de sentit o potser fins i tot, és ella qui té el poder de fundar i des-fundar els horitzons de precomprensió on *habita* el subjecte. L'escriptor, quan s'endinsa en l'activitat literària es descobreix, doncs, al marge de la seva condició subjectiva, com en un defora inhabitable –sense horitzó, sense sòl de precomprensió, sense món- de l'escriptura. S'hi descobreix, doncs, en un estat de passivitat, regit per la pròpia activitat del llenguatge descobert com una mena de *consciència* alhora «*meva*» i alhora excloent tota consciència «*de si*». Es tractaria d'una consciència que no il·lumina ni esclareix un sentit des de l'interior d'un horitzó que possibilitaria tota direcció, tota perspectiva i tot sentit, sinó una consciència que és essencialment obscuritat, i que s'identifica amb la materialitat mateixa del llenguatge com havia posat de manifest l'obra de Mallarmé:

La littérature se passe maintenant de l'écrivain : elle n'est plus cette inspiration qui travaille, cette négation qui s'affirme, cet idéal qui s'inscrit dans le monde comme la perspective absolue de la totalité du monde. Elle n'est pas au-delà du monde, mais elle n'est pas plus le monde : elle est la présence de choses, avant que le *monde* ne soit, leur persévérance après que le monde a disparu, l'entêtement de ce qui subsiste quand tout s'efface et l'hébétéude de ce qui apparaît quand il n'y a rien. C'est pourquoi elle ne se confond pas avec la conscience qui éclaire et qui décide ; elle est *ma* conscience *sans moi*, passivité radiante des substances minérales, lucidité du fond de la torpeur.¹⁹²

b) L'«*il*» impersonal de la veu narrativa

Passem ara a considerar amb una mica més de deteniment l'experiència de la impersonalitat en la literatura en tant que abandó a l'«*Il*» de la tercera persona de la veu narrativa. L'escriptor que segueix l'exigència literària, com hem dit, renuncia a dir «*jo*» i substitueix «*jo*» per «*Il*». Però es fa difícil traduir «*Il*» amb precisió a la nostra llengua. Es tracta d'un pronom de tercera persona que en la llengua francesa es fa servir alhora de manera impersonal i en gènere neutre, com en l'expressió «*Il pleut*» -que traduïm

¹⁹² *Ibid.*, 317.

simplement per «plou», diferent també de l'«hom» o l'«es» -v. gr. «hom parla», «es diu»- que s'expressa en francès amb *on* -«*on parle*», «*on dit*». ¹⁹³ Una altra expressió concentra també el sentit d'aquesta impersonalitat: és el cas de l'expressió impersonal «*il y a*» -«hi ha», que podria ser traduïda al castellà per «*hay*». Cuesta Abad, no obstant això, en un cert moment, designa l'espai literari amb l'expressió castellana *ahí*, que interpreta a partir de la seva etimologia i sembla traslluir aquesta neutralitat impersonal. ¹⁹⁴ Segons Cuesta Abad, *ahí* expressa un lloc de més a més, ni aquí ni allà; l'etimologia -«*ad hic*»- conté una preposició transitiva -*ad*- que ajuda a expressar un lloc que està venint, sempre per venir. Alhora, *ahí* inclou un hiat en el seu bell mig -/a : í/- lloc on no es pot estar: *ahí* és el lloc de la literatura. Interpretació ingeniosa que potser s'aproparia al sentit del *neutre*, però que pel seu ús adverbial tampoc es pot equiparar ben bé a l'«*Il*», que indica pròpiament una *persona impersonal* que genera el flux de la narració literària.

Aquesta tercera persona narrativa no és doncs *ningú*. Jugant amb la llengua francesa podríem dir que és «*troisième personne*», ja que precisament aquest terme en tant que substantiu significa «*persona*» mentre que en tant que pronom indefinit pot tenir el significat de «*ningú*». La tercera persona que *es* diu en l'espai literari, doncs, està més enllà de tota determinació personal, és paradoxalment «*personne*» ¹⁹⁵: ««*Il*», c'est moi-

¹⁹³ Tot i que ja hem vist com en una ocasió Blanchot fa servir «*On*» indistintament amb «*Il*». Cf. supra. Ara bé, com ja hem dit i com recordem ara de nou, aquest ús es diferencia del que en fa Heidegger per a referir-se a l'existència quotidiana del «*man*» i a la xerrameca.

¹⁹⁴ José Maria Cuesta Abad, *La escritura del instante. Una poética de la temporalidad*, Madrid: Akal 2001, 190-191.

¹⁹⁵ A més de la referència feta anteriorment a l'estudi dels pronoms personals en Émile Benveniste (vid. supra) és potser pertinent suggerir aquí un contrapunt possible d'aquesta consideració blanchotiana de la impersonalitat amb el pensament de Martin Buber. Aquest pensador jueu, en efecte, concebut l'ésser personal com a ésser relacional, planteja la mútua constitució dels “pronoms” (en un sentit ontològic i no merament lingüístic) en les parelles de paraules Jo-Tu i Jo-Allò (Cf. Martin Buber, *Jo i Tu* (trad. Emilienne Meyer i Lluís Duch), Barcelona: Claret 1994). En Buber, la paraula proferida en segona persona és justament aquella que obre el «Jo» a l'esdeveniment de l'alteritat, més enllà de la seva relació en tercera persona amb el món impersonal de les coses i dels “objectes”, sotmesos a les condicions pròpies de l'experiència subjectiva: el Tu depassa així els límits de l'experiència posant entre parèntesis les seves condicions “objectives”. Si Blanchot renuncia a la segona persona, però, no és evidentment per blindar el «Jo» davant l'esdeveniment de l'altre, sinó justament per evitar el risc de cosificar l'alteritat i depassar la posició d'autoritat de l'«ego» pròpia de la relació subjecte-objecte i de les seves delimitacions metafísiques. Blanchot hauria constatat precisament que dir «Tu» d'una forma inconvenient pot exercir una violència metafísica sobre l'altre, de tal forma que cal preservar-lo d'aquesta designació. L'escriptor francès evità l'ús del «Tu» fins i tot en les seves relacions personals, com hem dit en alguna altra ocasió, no tutejant ni tan sols els seus amics, amb l'única excepció del seu amic íntim Levinas. Blanchot preservarà l'alteritat i l'amistat en la distància que la tercera persona marca. La impersonalitat blanchotiana no va per tant de la mà del discurs objectivador. Blanchot la descriu no pas partint de les enunciacions apofàntiques del discurs científic sinó de la veu narrativa que es descobreix en l'espai literari (i que és també condició de possibilitat del discurs científic). És per això que aquesta impersonalitat no pot ser estrictament assimilada a la impersonalitat de la relació Jo-Allò en Buber. La relació que es pugui establir entre la impersonalitat i alteritat és, però, una de les dificultats majors que planteja l'obra de Blanchot. Malgrat que l'abordarem en la darrera part del nostre treball en podem avançar ara la hipòtesi principal: segons el nostre parer en Blanchot impersonalitat no serà una forma d'indiferència, sinó justament una condició paradoxal de la

même devenu personne, autrui devenu l'autre, c'est que, là où je suis, je ne puisse plus m'adresser à moi et que celui qui s'adresse à moi, ne dise pas « Je », ne soit pas lui-même.»¹⁹⁶ «*Il*» seria llavors un *pronom indefinit* en el sentit més pur del terme, ja que acompleteix l'objectiu de substituir el nom, suplantar-lo per quelcom que no designa res sinó que indica quelcom indefinit, de tal manera que la *de-nominació* queda suspesa. «*Il*» es diu *en lloc del nom*.

Per a Blanchot «*Il*» indicaria també una pluralitat que no pot ser esmentada en plural per evitar que sigui equiparada a un conjunt analitzable.¹⁹⁷ Blanchot opta en alguna ocasió per no introduir-lo amb majúscula –escriu «*il*» en lloc de «*Il*»- i no conferir-li un excés de sentit que el faria designar quelcom que ha de romandre de fet desconegut.¹⁹⁸ Blanchot l'expressarà també com a «(*il*)», anomenant-lo una obertura prohibida.¹⁹⁹ I, finalment, tampoc no gosarà designar-lo a partir de la distinció entre personal-impersonal: «*il*» acaba essent –com també direm referint-nos al *neutre*- una paraula excessiva, «un mot de trop»:

Qu'il soit majuscule, minuscule, en position de sujet, en situation de pléonasme, indiquant tel autre ou aucun autre ou n'indiquant que sa propre indication, le il sans identité ; personnel ? impersonnel ? pas encore et toujours au-delà ; et n'étant pas quelqu'un ou quelque chose, pas plus qu'il saurait avoir pour répondant la magie de l'être ou la fascination du non-être. Pour l'instant, la seule chose à dire : il, un mot de trop, que par ruse nous situons au bord de l'écriture, soit le rapport d'écriture à l'écriture, lorsque celle-ci s'indique au bord d'elle-même.²⁰⁰

En l'interior de l'obra literària, doncs, en la seva intimitat més profunda, hi trobem l'exterioritat més radical, una atracció vers un punt infinitament exterior, que s'expressa de forma neutra a través de la veu narrativa. Aquesta exterioritat no és divina²⁰¹, va més enllà de tota delimitació, però constitueix l'origen de la creació artística: «Il n'y aura pas de communication véritable, ni de chant, si le chant ne peut pas descendre, en deçà de

diferència que preserva l'alteritat en la seva irreductibilitat a cap mena d'unitat metafísica. De tal forma que el pensament de la impersonalitat es podrà conjugar en la seva obra amb una resposta a l'impossible que troba una de les seves màximes expressions en la responsabilitat envers l'altre, en una exigència ètica arrelada justament en el pensament d'arrel jueva.

¹⁹⁶ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 23.

¹⁹⁷ Cf. Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 10.

¹⁹⁸ Cf. *Ibid.*, 11.

¹⁹⁹ Cf. *Ibid.*, 32.

²⁰⁰ *Ibid.*, 14.

²⁰¹ Cf. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 514.

toute forme, vers l'informe et vers cette profondeur où parle la voix extérieure à tout langage.»²⁰²

Blanchot ha dedicat a la veu narrativa un capítol de *L'Entretien infini*: « La Voix narrative (le « il », le neutre) ».²⁰³ Havent sostingut que la veu narrativa és la veu que porta el *neutre*, Blanchot –en les darreres pàgines del capítol citat– explica en tres punts què ens indica això i què implica parlar en neutre: 1/ Parlar en neutre és parlar a distància, sense mediació ni comunitat, experimentant el distanciament infinit de la distància i la seva irreciprocitat. 2/ La paraula neutra ni revela ni amaga –no *significa* segons el mode òptic del coneixement associat a la llum i a la visió. 3/ L'exigència del neutre tendeix a suspendre l'estructura atributiva del llenguatge, el lligam amb l'ésser. Aquestes tres característiques dibuixen un pensament que defensa la irreductibilitat de l'alteritat, que proposa un ús no representatiu del llenguatge i que es desvincula de l'ésser –o no el pren com a darrer fonament d'allò real–, respectivament. Ens sembla, en aquests punts, veure esbossats ja de manera sintètica els nuclis fonamentals del pensament de Blanchot.

La reflexió entorn de la impersonalitat de la veu narrativa té a veure també en Blanchot amb l'*anonimat* de l'escriptura. Ara bé, si l'escriptura és anònima, no ho és només perquè l'autoria hi és destituïda i hom hi perd el «jo», sinó també perquè aquesta escriptura és l'espai on es suspèn tota *nominació* o *denominació*, on hom parla *sense nom*. Escriure no és anomenar allò possible, és respondre a allò impossible que no admet *nom*. I, no obstant, l'*anonimat* d'aquell qui escriu no és pas un refugiar-se en l'*anonimat* sense nom, sinó més aviat exposar el nom i deixar-lo buit d'autoritat, com un nom que no anomena. De la mateixa manera els *noms* de l'escriptura són buits i no designen. Prima només el flux de l'*escriure* impersonal, que *és escrit* passivament per l'escriptor que s'hi exposa. L'«*il*» no designa, no té pròpiament un *lloc* gramatical, diu només el *nom* buit i oblidat de l'«*il*», que recondueix tot allò que es diu vers un buit neutre que suspèn la referencialitat, l'estructura atributiva del llenguatge i el seu lligam amb la metafísica de la presència:

L'anonymat après le nom n'est pas l'anonymat sans nom. L'anonymat ne consiste pas à récuser le nom en s'en retirant. L'anonymat pose le nom, le laisse vide, comme si le nom n'était là que pour se laisser traverser parce que le nom ne nomme pas, la non-unité et la non-présence du sans nom. [...] (il) n'est pas « cela », mais le neutre qui le marque (comme (il) appelle au neutre), le reconduit vers le déplacement sans place qui le destitue de tout lieu grammatical, sorte de manque en devenir entre

²⁰² Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 169.

²⁰³ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 556-567.

deux, plusieurs et tous les mots, grâce à quoi ceux-ci s'interrompent, sans quoi ils ne signifieraient rien, mais qui les dérange constamment jusque dans le silence où ils s'éteignent. L'anonymat est porté par (il) qui dit toujours le nom par avance oublié.²⁰⁴

L'anonimat de l'escriptura, doncs, no expressa en Blanchot una manca de responsabilitat d'aquell qui escriu, ans al contrari, és l'exposició suprema, el seu abandó absolut, la passivitat radical de qui s'exposa a l'impossible.²⁰⁵ D'aquesta manera, cal distingir-lo d'un *anonimat propi del món*. L'anonimat i la impersonalitat de què Blanchot parla remet en a un *defora* del món, que precisament interrompra la continuïtat de l'ésser i farà possible la responsabilitat envers l'*altre*. Aquest anonimat no és la *indiferència* del món, en el sentit de la uniformitat de l'ésser, de la comprensió total del món que obvia la diferència. Aquest anonimat és més aviat un *desinterès* en el sentit levinasià de *des-interesse* –que comentarem tot seguit–, obertura a allò que està més enllà de la indiferència de l'ésser. Vegem com Blanchot mateix dibuixa aquesta diferència entre l'anonimat de l'escriptura impersonal i l'*anonimat* indiferent i irresponsable propi del món:

Il n'y a plus de nom, mais ce sans-nom n'est pas le grossier anonymat, tel que le définit Kierkegaard (« l'anonymat, expression suprême de l'abstraction, de l'impersonnalité, de l'absence de scrupules et de responsabilité, est une des sources profondes de la corruption moderne ») ; il y a beaucoup de confusions dans cette phrase, comme si l'anonymat était l'anonymat en exercice dans le monde, par exemple l'anonymat bureaucratique.²⁰⁶

Aquesta relació *desinteressada* però *exposada* i responsable de l'escriptura impersonal –la resposta a allò *impossible*– davant la pretensió designadora i autoritària

²⁰⁴ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 52-53.

²⁰⁵ Aquesta forma d'anonimat que es descobreix en l'experiència de l'escriptor, i que, essent lliurament absolut i resposta a una vocació radical, és completament divers de l'anonimat propi del món, troba una expressió singular en l'obra de Kierkegaard: deslliurada de l'autoritat del seu nom propi, es lliura ell mateix, en la dialèctica entre els pseudònims, comproment-se radicalment, i tràgicament, amb els problemes de l'existència per mitjà d'una escriptura paradoxal que, com més penetra en els secrets íntims del seu «jo», més esdevé una sortida de si. Blanchot es referia així a propòsit de l'obra de Kierkegaard: « Écrivez sous le voile des pseudonymes, comme si elle se rapportait à un autre, elle est pourtant une révélation de ce qu'il a été, de ce qu'il aurait pu être, de ce qu'il s'est empêché de devenir par cette révélation. [...] Cette réflexion sur l'existence a été la manière dont il a existé, mais elle ne l'a pas conduit à perdre le sens de l'existence, elle l'a amené au contraire, dans une tension souvent extraordinairement tragique, à mettre au premier plan le fait d'exister, à rendre inséparable la pensée et l'existence, de sorte que, lui qui a toujours été tenté de poétiser la vie plutôt que de vivre, a finalement exprimé avec une extrême profondeur les problèmes de l'existence. » (Maurice Blanchot, *Chroniques littéraires du Journal des débats*, Avril 1941-août 1944, 428) En un altre lloc, Blanchot citava dels diaris de Kierkegaard : « Ma destinée semble être d'exposer la vérité, à mesure que je la découvre, tout en ruinant en même temps toute mon autorité possible. » (Maurice Blanchot, *Faux pas*, 29). L'escriptura en el sentit més radical és depassament de l'autoritat i l'autoria, però aquest depassament no mena a la indiferència o a l'esteticisme, sinó que, com en el cas de Kierkegaard, és l'expressió d'un compromís extrem, d'una resposta a l'impossible de la vocació literària.

²⁰⁶ Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 185.

del llenguatge –la nominació d’allò *possible*- guarda llavors un cert parentiu amb la distinció levinasiana de *el Dir* i *allò Dit*.²⁰⁷ En efecte, per a Levinas, cal trencar amb la subordinació habitual del *Dir* a *allò Dit*, subordinació del llenguatge a la designació de les coses. Així com la recerca de Blanchot condueix del llenguatge del *logos* a l’espai literari com a excés i revocació de la funció referencial o atributiva del llenguatge, la reflexió de Levinas consisteix també en reduir el llenguatge de la funció d’*allò Dit* que fonamenta l’ontologia, al *Dir* com a estadi més originari i pre-ontològic del llenguatge, en el qual es descobreix *l’altre* en una dimensió ètica anterior a seva la tematització metafísica. La veritable diferència no és per a Levinas la diferència ontològica heideggeriana, sinó la diferència entre un dir tematitzador fundat en l’èsser –que Heidegger acaba abordant inevitablement com a *Dit*, com a *designació*- i allò *altre que l’èsser*, aquella realitat que es resisteix a la tematització i que es desvetlla en el rostre de l’altre. El *Dir* és l’accés a aquesta realitat primordial i pre-ontològica, com l’*escriure* de Blanchot que, suspenent la dependència metafísica del llenguatge, l’obre a un defora *anònim*, la *resposta a allò impossible*, on l’autoritat del «jo» deixa pas a una passivitat que es mostra *impersonal*: «*Dir-se*» no equival a «*ésser Dit*», cal realitzar una reducció que ens remunti del *Dit* al *Dir*.

Dans le Dit se trouve le lieu de naissance de l’ontologie. Elle s’énonce dans l’amphibologie de l’être et de l’étant. L’ontologie fondamentale elle-même, qui dénonce la confusion de l’être et de l’étant, parle de l’être comme d’un étant identifié. Et la mutation est ambivalente. Toute identité nommable peut se muer en verbe.

Affirmer que cette mutation, dans l’amphibologie du logos, qu’elle tient au statut du Dit, ce n’est pas ramener la différence entre être et étant à un jeu frivole de la syntaxe. C’est mesurer le poids pré-ontologique du langage au lieu de le prendre uniquement pour un code (qu’il est également). Mais c’est aussi, en interprétant le fait que l’essence expose et s’expose, que la temporalisation s’énonce, résonne, se dit, ne pas donner de priorité au Dit sur le Dire. C’est d’abord réveiller dans le Dit le Dire qui s’y absorbe et *qui entre ainsi absorbé, dans l’histoire qu’impose le Dit*. [...] *Dire*, n’est-il que la forme active du *Dit* ? « *Se dire* » revient-il à « *être dit* » ? Le pronom réfléchi *se* et la récurrence qu’il signifie posent un problème. Ils ne peuvent

²⁰⁷ Aquesta distinció la desenvolupa a Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, La Haye: Martinus Nijhoff 1978. Cf. també l’exposició sintètica que en fa Sandra Pinar, «Notas acerca del Decir y lo Dicho en el pensamiento de Levinas», *Episteme NS* 30/2 (2010) 33-47. Pel que fa a l’ús d’aquests termes en Blanchot, remarquem com a mínim una aparició del *Dir* com a expressió de la veu narrativa que caracteritza el relat: «Mais avant toute distinction d’une forme et d’un contenu, d’un signifiant et d’un signifié, avant même le partage entre énonciation et énoncé, il y a le Dire inqualifiable, la gloire d’une « voix narrative » qui donne à entendre clairement, sans jamais pouvoir être obscurcie par l’opacité ou l’énigme ou l’horreur terrible de ce qui se communique.» (Maurice Blanchot, *Après coup*, 97-98). Tot i això, el seu sentit d’aquest *Dir* pot resultar aquí confús, ja que l’escriptor francès, tot seguit, a propòsit de l’Holocaust, confessarà la impossibilitat d’un relat sobre Auschwitz, esdeveniment que exigeix un testimoniatge impossible; de tal manera que podria semblar que aquesta *glòria* del *Dir* de la veu narrativa no fes justícia al testimoniatge d’aquest esdeveniment crucial i del seu horror indicible.

être compris uniquement à partir du Dit. L'accusatif originaire de ce singulier pronom est à peine visible quand, joint aux verbes, il s'use à leur conférer, dans le Dit, une forme passive. Il faut remonter à leur signification au-delà ou en deçà de la compréhension de l'activité et de la passivité dans l'être, au-delà du logos et au-delà ou en deçà de l'amphibologie de l'être et de l'étant. La « réduction » se fait dans cette remontée. Elle comporte une phase positive : montrer la signification propre du *Dire* en deçà de la thématization du *Dit*.²⁰⁸

L'accès al *Dir* comporta també per a Levinas la suspensió de la consciència subjectiva i l'accés a la impersonalitat, però aquesta és precisament la sortida del domini de si i del domini de l'ésser que possibilita l'exposició extrema a l'altre, la subjectivitat en tant que subjecció a l'altre: « L'illéité de l'au-delà-de-l'être, c'est le fait que sa venue vers moi est un départ qui me laisse accomplir un mouvement vers le prochain. »²⁰⁹ Així és també, de fet, com García Berrio llegeix el sentit de la impersonalitat de l'«*il*» en Blanchot; la veu narrativa seria el mitjà per a l'èxtasi del jo i l'aprofundiment radical de l'alteritat de l'altre:

La tercera persona de la narración se distancia naturalmente de la primera del *yo*, sin convertirse fácilmente en un equivalente absoluto de la impersonalidad, del abandono del *yo* del que procede. Es un *él* que «*destituye todo sujeto*» en la medida en que se afirma como representación de un *yo*, con el que la estructura de la lengua ha descompuesto la simetría exacta.

Bajo la conciencia neutral del *él* narrativo, con proyección disimétrica de la conciencia del *mismo* que el *yo* identifica como propia, se profundiza la alteridad radical del otro, establecida como relación infinita pura sin término de referencia.²¹⁰

El *Dir*, com l'escriptura, seria expressió d'aquesta impersonalitat com a sortida vers l'altre i exposició radical a allò altre, a allò *impossible*: « *dire, c'est répondre d'autrui* ». ²¹¹ Anem veient, doncs, els punts de contacte entre els amics Blanchot i Levinas. Levinas, de fet, pensa el *Dir* des de la sortida de la consciència subjectiva, tot i que manté certament la subjectivitat com a unitat irremplaçable. Ara bé, aquesta nova subjectivitat la comprendrà com una inversió de la intencionalitat que desemboca en una *passivitat* extrema:

L'acte « de dire » aura été, dès le départ, introduit ici comme la suprême passivité de l'exposition à Autrui qu'est précisément la responsabilité pour les libres initiatives de l'autre. D'où « inversion » de l'intentionnalité qui, elle, conserve toujours devant le fait accompli assez de *présence d'esprit* pour l'assumer. D'où

²⁰⁸ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 74.

²⁰⁹ *Ibid.*, 28.

²¹⁰ Antonio García Berrio, *Teoría de la literatura*, 421-422.

²¹¹ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 80.

l'abandon de la subjectivité souveraine et active –de la conscience de soi, indéclinée, comme le sujet au nominatif de l'apophansis. [...]

[...] Il faut montrer dans le Dire – en tant qu'approche – la déposition ou la dé-situation du sujet qui demeure cependant irremplaçable unicité et, comme la subjectivité du sujet. Passivité plus passive que toute réceptivité où, pour les philosophes, réside le suprême modèle de la passivité du sujet.²¹²

Si en Blanchot la passivitat és llegida sobretot des de l'experiència literària com a exposició i abandó a l'escriptura que implica la donació total o el sacrifici de l'escriptor, en la reflexió ètica de Levinas la passivitat serà no-reciprocitat en la relació amb l'altre, subjecció a l'altre que exposa el subjecte a una vulnerabilitat extrema: « L'un s'expose à l'autre comme une peau s'expose à ce qui la blesse, comme une joue offerte à celui qui frappe.»²¹³ És per això que, si bé Levinas conserva una certa unitat de la subjectivitat, aquesta està més ençà de tota ontologia, la conserva en tant que passivitat extrema que separa a un mateix del *si mateix*, que buida la interioritat del seu ésser. La subjectivitat és llavors desinterès –*des-inter-esse*–, sortida al defora de l'ésser i deposició de la subjectivitat en tant que autoritat ontològica o epistemològica; a aquestes dimensions possibles les precedeix la *passivitat* extrema pre-ontològica. En aquest sentit és propera l'experiència de la subjectivitat levinasiana a l'experiència blanchotiana de l'escriptor abocat a la passivitat de l'escriptura, exposat al defora, responent –sense designar-lo- a allò impossible:

Passivité de l'exposition en réponse à une assignation qui m'identifie comme l'unique, non point en me ramenant à moi-même, mais en me dépouillant de toute quiddité identique et, par conséquent, de toute forme, de toute investiture qui se glisserait encore dans l'assignation. Le dire signifie cette passivité ; dans le dire cette passivité signifie, se fait signifiante ; exposition en-réponse à..., être-à-la-question avant toute interrogation, avant tout problème, sans vêtement, sans cosse pour se protéger, dépouillement jusqu'au noyau comme une inspiration d'air, ab-solution jusqu'à l'un, jusqu'à l'un sans complexion. Dénudation au-delà de la peau, jusqu'à la blessure à en mourir, dénudation jusqu'à la mort, être comme vulnérabilité. Fission du noyau ouvrant le fond de sa nucléarité ponctuelle comme jusqu'à un poumon au fond de soi ; noyau qui n'ouvre pas ce fond tant qu'il reste protégé par sa croûte de solide, par une forme et même quand, réduit à sa ponctualité, il s'identifie dans la temporalité de son essence et, ainsi, se recouvre. Il faut que la limite du dépouillement continue, dans la ponctualité, à s'arracher à soi, que l'un assigné s'ouvre jusqu'à se séparer de son intériorité collant à l'esse – qu'il se dés-intéresse.²¹⁴

²¹² *Ibid.*, 81.

²¹³ *Ibid.*, 83.

²¹⁴ *Ibid.*, 83-84.

Aquest despullament de si, aquesta deposició de l'autoritat subjectiva, de la pròpia consciència i de la interioritat vers l'obertura radical a l'exterioritat, a un *defora* més ençà de l'ontologia, ha estat també l'experiència de l'escriptura en Blanchot. Aquesta resposta a allò impossible que és obertura radical a l'altre serà també el centre de la reflexió de l'escriptor francès. Rellegim el text precedent com si l'hagués escrit el propi Blanchot, i repensem-lo des de l'experiència de l'espai literari. Els dos camins, el de Levinas i el de Blanchot, conflueixen en un depassament de l'ontologia –que s'havia expressat per mitjà d'un llenguatge centrat en el poder designador- i en una exigència ètica –que reclama un *dir* anterior al llenguatge de la metafísica i que es descobreix en el flux impersonal que revoca el poder del *nom* i que es realitza com a *resposta* a l'altre, al qüestionament incessant que prové d'allò impossible. *Dir* en el sentit levinasià, *escriure* en el sentit blanchotià, és exposar-se a un *anonimat* que lluny de ser irresponsable, s'exposa completament a l'altre, és vulnerabilitat extrema, ferida, mort. « Le Dire, passivité la plus passive, ne se sépare pas de la patience et de la dolence [...]»²¹⁵ Blanchot, en la seva recerca literària i en la seva escriptura ens ensenyaria també que tot *dir* autèntic és exposició radical a l'anonimat, a un *defora* on el *nom* ja no impera, on hom respon a allò impossible en una *passió* extrema: «*Apprends à penser avec douleur*».²¹⁶

Hi ha, doncs, una connexió important entre els dos pensadors. I tot i això, la filosofia de Levinas es veu compel·lida a preservar una certa noció de subjectivitat, una certa unitat del subjecte en un sentit ètic, més enllà o més ençà, això sí, de tota consideració del seu estatut des de la perspectiva ontològica, que ha estat superada. Si bé la subjectivitat despullada que exposa Levinas conserva una estreta relació amb la reflexió blanchotiana en tant que encarna aquest extrem de la passivitat, el mateix Blanchot, tot i que no la refusa, prefereix reformular-la com a «subjectivitat sense subjecte». Així ho explica a *L'écriture du désastre* a propòsit de Levinas:

Levinas parle de la subjectivité du sujet ; si l'on veut maintenir ce mot – pourquoi ? mais pourquoi non ? -, il faudrait peut-être parler d'une *subjectivité sans sujet*, la place blessée, la meurtrissure du corps mourant déjà mort dont personne ne saurait être propriétaire ou dire : moi, mon corps, cela qu'anime le seul désir mortel : désir de mourir, désir qui passe par le mourir impropre sans s'y dépasser.

La solitude ou la non-intériorité, l'exposition au dehors, la dispersion hors clôture, l'impossibilité de se tenir ferme, fermé – l'homme privé de genre, le suppléant qui n'est supplément de rien.²¹⁷

²¹⁵ *Ibid.*, 85.

²¹⁶ Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 219.

²¹⁷ *Ibid.*, 53.

I més endavant:

Patience sans durée, sans moments, interruption indéfinie sans point d'intérêt, là où cela veillerait toujours à notre insu, dans la défaillance *tendue* d'une identité mettant à nu la subjectivité sans sujet.²¹⁸

Passem encara, però, a exposar una altra confluència entre ambdós pensadors. Si ara hem pogut posar en paral·lel la impersonalitat de la veu narrativa en Blanchot amb el *Dir* i amb la *passivitat* en Levinas, es pot establir encara una relació entre ells pel que fa pròpiament al tema de l'«*il y a*», sobre el qual ambdós s'esmenten explícitament l'un a l'altre en diverses ocasions, tot i algunes possibles diferències de matís. Aquest tema és, de fet, molt antic en ambdós: jugà un paper important en Blanchot ja des de la redacció de *Thomas l'Obscur* (1941) i protagonitzà d'alguna manera el que fou el primer gran text de Levinas exposant un pensament propi, *De l'existence à l'existant* (1947). L'«*il*» que abans hem introduït, assumeix en l'«*il y a*» la caracterització de la impersonalitat i l'anonimat de l'ésser. Més enllà del món dels *ens*, en la suspensió del món, roman aquest rumor de l'«*il y a*» que, d'una banda, és pur abisme, però de l'altra, l'aparició de la desaparició de l'ésser, l'ésser en la seva retirada, abisme dels ens que posa de manifest la impossibilitat d'escapar al domini del que és, angoixa no davant la mort o el no-res, sinó davant l'ésser, angoixa que es manifesta contra Heidegger com a impossibilitat de morir. I tot i així, aquest «*il y a*», en tant que aprofundiment de l'abisme, descobrirà la possibilitat de la transcendència més gran, que escapa tant al domini de l'ontologia com al rumor impersonal, perquè aquesta impersonalitat, com hem intentat mostrar i com seguirem exposant més endavant, lluny d'esquivar la responsabilitat, és espai que s'obre a la *resposta* i a l'experiència d'allò que no es designa, i que d'una manera o altra, tant en Levinas com en Blanchot, serà resposta a l'*altre*. Atansem-nos succintament a aquestes qüestions en la relació dels dos pensadors, sense pretendre, però, esgotar ni reduir el sentit d'aquesta formulació, que ells mateixos tampoc van considerar perfectament descrita ni exhaurida.

A *De l'existence à l'existant*, en la secció «Existence sans monde», Levinas exposava com, d'una banda, per mitjà de l'art podem abstroure els objectes de la seva relació comú amb el *món* i com per aquesta relació *desinteressada* les coses apareixen desvinculades del seu ésser en el món: «Le particulier ressort dans sa nudité d'être.»²¹⁹

²¹⁸ *Ibid.*, 124.

²¹⁹ Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant (Seconde édition augmentée)*, París: Vrin 1990, 90.

D'aquesta manera l'experiència artística descobria els objectes desvinculats de determinacions essencials pròpies del *món* i ressaltava la pura materialitat que apareix en l'obra d'art o en la literatura –com ja havíem vist a propòsit de Mallarmé. Aquesta materialitat desvetlla l'«*il y a*»:

La découverte de la matérialité de l'être n'est pas la découverte d'une nouvelle qualité, mais de son grouillement informe. Derrière la luminosité des formes par lesquelles les êtres se réfèrent déjà à notre « dedans » - la matière est le fait même de l'*il y a*.²²⁰

Levinas parla de l'«*il y a*» com a experiència de la *nit* –com a experiència d'allò que exclou tota experiència perquè no apareix en absolut com a lluminositat-, com a allò impersonal i anònim que exclou la consciència subjectiva.²²¹ I l'horror que provoca no és equiparable a l'angoixa davant la mort com a possibilitat experimentada pel *Dasein* heideggerià, sinó que

l'horreur met à l'envers la subjectivité du sujet, sa particularité d'*étant*. Elle est la participation à l'*il y a*. A l'*il y a* qui retourne au sein de toute négation, à l'*il y a* « sans issue ». C'est, si l'on peut dire, l'impossibilité de la mort, l'universalité de l'existence jusque dans son anéantissement.²²²

L'«*il y a*» és d'alguna manera, per a Levinas, *l'ombra d'allò real*, que apareix d'una forma particularment manifesta en l'experiència de l'art i de la literatura.²²³ La crítica de l'art i la literatura, així com l'escriptura literària mateixa, han estat evidentment els camps en què s'ha mogut Blanchot al llarg de la seva obra. No ens ha d'estranyar doncs la confluència d'ambdós pensaments en determinats moments. Levinas, en *De l'existence à l'existant*, considerava en una nota que Blanchot descrivia de manera admirable l'«*il y a*» a la seva primera novel·la *Thomas l'Obscur*.²²⁴ Així mateix, el pròleg a la segona edició de l'obra de Levinas inclou de bon començament una referència a Blanchot entorn d'aquesta qüestió.²²⁵

²²⁰ *Ibid.*, 92.

²²¹ Cf. *Ibid.*, 93-98.

²²² *Ibid.*, 100.

²²³ Cf. Emmanuel Levinas, « La réalité et son ombre » en *Les imprévus de l'histoire*, 123-148. Cf. també *supra*.

²²⁴ «*Thomas l'Obscur*, de Maurice Blanchot, s'ouvre sur la description de l'*Il y a* (cf. en particulier chapitre II, pages 13-16. La présence de l'absence, la nuit, la dissolution du sujet dans la nuit, l'horreur d'être, le retour d'être au sein de tous les mouvements négatifs, la réalité de l'irréalité, y sont admirablement dits. » (Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, 103, n. 1).

²²⁵ «La notion de l'*il y a* développée dans ce livre vieux de 30 ans, nous en semble être le morceau de résistance. Une négation qui se voudrait absolue, niant tout existant – jusqu'à l'existant qu'est la pensée

I així com Levinas no deixava d'oblidar en aquest punt els textos del seu amic, el mateix Blanchot tampoc deixa de tenir present els treballs del filòsof. Aquest «*il y a*» que és obsessió de l'existència, horror davant l'*ésser*, impossibilitat d'escapar a l'*ésser* en la pura absència de tot, ressona d'una manera especial en la profunditat mateixa de la literatura, com ja apuntava Levinas i com remarca aquí Blanchot:

Et de même, la littérature, aveugle vigilance qui, en voulant échapper à soi, s'enfonce toujours plus dans sa propre obsession, est la seule traduction de l'obsession de l'existence, si celle-ci est l'impossibilité même de sortir de l'existence, l'être qui est toujours rejeté à l'être, ce qui dans la profondeur sans fond est déjà au fond, abîme qui est encore fondement de l'abîme, recours contre quoi il n'y a pas de recours.²²⁶

Aquest text de *La part du feu* no deixa de referir-se en una nota al treball del seu amic, aparegut dos anys abans:

Dans son livre *De l'existence à l'existant*, Emmanuel Levinas a mis en « lumière » sous le nom d'*il y a* ce courant anonyme et impersonnel de l'être qui précède tout être, l'être qui au sein de la disparition est déjà présent, qui au fond de l'anéantissement retourne encore à l'être, l'être comme la fatalité de l'être, le néant comme l'existence : quand il n'y a rien, *il y a* de l'être.²²⁷

Així doncs, la formulació de l'«*il y a*» com a tal apareix en Levinas paral·lelament a la descoberta blanchotiana del pas del *jo* a l'«*il*» en l'experiència de grans escriptors que aborda en la seva obra crítica i a la descripció de l'«*il y a*» ja present en les seves obres literàries, fins i tot abans de la publicació de la primera versió de *Thomas l'Obscur*, com és el cas del relat de 1935 *Le dernier mot*.²²⁸

Levinas recapitularia també el seu pensament sobre l'«*il y a*» a les converses que donaren lloc a *Ethique et infini*, on torna a fer referència a Blanchot.²²⁹ Aquí Levinas aclareix que l'«*il y a*» a què es refereix no és ni el d'Apollinaire ni el de l'«*es gibt*» de Heidegger, que remetrien a una mena de *joia* del que existeix, a una generositat del que *hi ha*, perquè és *donat*. Per a Levinas, però, com per a Blanchot, l'«*il y a*» és « le

effectuant cette négation même – ne saurait mettre fin à la « scène » toujours ouverte de l'être, de l'être au sens verbal : être anonyme qu'aucun étant ne revendique, être sans étants ou sans êtres, incessant « remueménage » pour reprendre une métaphore de Blanchot, *il y a* impersonnel, comme un « il pleut » ou un « il fait nuit ». Terme fonctionnellement distinct du « es gibt » heideggerien. » (Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, 10).

²²⁶ Maurice Blanchot, *La part du feu*, 320.

²²⁷ *Ibid.*, 320, n. 1.

²²⁸ Cf. Maurice Blanchot, *Après coup*, 66. Vegeu també la lectura que en fa a *Ibid.*, 94.

²²⁹ Cf. Emmanuel Levinas, « L'« il y a » » en *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, 35-43.

phénomène de l'être impersonnel : « il ». [...] Non qu'il y ait ceci ou cela; mais la scène même de l'être est ouverte : il y a. Dans le vide absolu, qu'on peut imaginer, d'avant la création – il y a.»²³⁰ Aquest *hi ha* impersonal, no és ni *no-res* ni *ésser*, és absència dels ens, aparició de la desaparició que es manifesta com a impersonal, que a vegades Levinas anomena *tercer exclòs*.²³¹ Levinas compara aquest fenomen amb l'insomni; fenomen que provoca un horror o una follia diferent de l'angoixa, com abans hem apuntat. Aquesta impersonalitat absorbeix la pròpia consciència. Levinas, en aquesta ocasió, considera que allò que ell expressa per mitjà de l'«*il y a*» ha estat expressat per Blanchot com a «*neutre*», «*defora*» o «*desastre*»:

C'est là un thème que j'ai retrouvé chez Maurice Blanchot, bien que lui ne parle pas de l'« il y a », mais du « neutre » ou du « dehors ». Il a ici une abondance de formules très suggestives : il parle du « remue-ménage » de l'être, de sa « rumeur », de son « murmure ». Une nuit dans une chambre d'hôtel où, derrière la cloison, « ça n'arrête pas de remuer » ; « on ne sait pas ce qu'ils font, à côté ». Quelque chose de très proche de l'« il y a ». Il ne s'agit plus d'« états d'âme », mais d'une fin de la conscience objectivante, d'une inversion du psychologique. C'est probablement là le vrai sujet de ses romans et de ses récits.

[...]

Dans Blanchot, ce n'est plus de l'être, et ce n'est plus un « quelque chose », et il y faut toujours dédire ce que l'on dit – c'est un événement qui n'est ni être ni néant. Dans son dernier livre, Blanchot appelle cela « désastre » [...]. De cette situation affolante, obsédante, il semble que pour lui il soit impossible de sortir.²³²

Així, Levinas considera aquestes altres expressions –algunes de les quals nosaltres només hem introduït de moment pel que fa a la relació d'alguns aspectes de la nostra exposició– com a expressions de l'«*il y a*». De fet, malgrat el que Levinas ha afirmat aquí, hem vist com sí que apareix la pròpia forma «*il y a*» en alguns llocs de l'obra blanchotiana. I tot i això és interessant tenir present, més tard, quan les considerem amb detall, com aquestes altres nocions poden ser una variació d'aquesta descoberta de la impersonalitat. En un altre lloc encara Levinas qualificaria també el *neutre* de *terç exclòs*, expressió amb què ell mateix havia designat l'*hi ha* impersonal.²³³ Per altra banda, Levinas suggereix que aquesta impersonalitat és també el centre de l'escriptura literària de Blanchot, que expressa no pas estats psicològics sinó una inversió d'allò psicològic, una inversió també, si es vol, de la intencionalitat: la dissolució de la consciència subjectiva en aquesta murmuració impersonal de l'aparició de la desaparició –desaparició dels *ens* i aparició de

²³⁰ *Ibíd.*, 37-38.

²³¹ *Cf. Ibíd.*, 38.

²³² *Ibíd.*, 39-41.

²³³ *Cf. Emmanuel Levinas, Sur Maurice Blanchot*, 52.

la desaparició de l'*ésser* –que es manifesta com a retirada-, pura absència. Finalment, Levinas suggereix també que, segons Blanchot, d'aquesta nit de l'insomni que és l'«*il y a*» potser és impossible sortir-ne. Levinas en surt, certament. Blanchot potser hi roman per fidelitat a la literatura, fidelitat que no descarta tampoc una interpretació propera a la de l'obra de Levinas.²³⁴ Ara intentarem només esbossar breument l'orientació d'aquesta lectura.

En Levinas, de fet, el descobriment de la impersonalitat de l'«*il y a*» representa un depassament del domini dels *ens* vers la murmuració buida que aquests deixen en la seva absència. Levinas descobreix que en l'espai propi de la interrogació heideggeriana sobre l'*ésser* hom no fa experiència de l'origen del sentit sinó més aviat de l'horror d'aquest buit impersonal que embolcalla la totalitat ontològica. Més enllà d'aquesta, Levinas descobriria un possible retorn a l'*existent* com a *altre*, en una relació ètica anterior a qualsevol determinació ontològica, de manera que efectuaria una mena d'inversió de l'ontologia heideggeriana, però no pas en sentit ontològic, sinó pre-ontològic, escapant així a la totalitat de la comprensió òntica de la realitat. És a dir, Levinas hauria recorregut un camí dels *ens* vers la impersonalitat de l'*ésser* en absència dels ens, i de l'horror de la impersonalitat a la descoberta de l'*altre*, que exigeix del *subjecte* una resposta *diferent* i esquerdada la totalitat del *món* i de l'*ésser*. Un camí semblant hauria pogut recórrer Blanchot des de l'experiència de l'escriptura com a deposició de les relacions ontològiques pròpies del *món* i la descoberta del llenguatge en la seva passivitat, més enllà de l'autoritat que pretendria exercir sobre ell la consciència subjectiva de l'autor o la interpretació que en fa el lector, un llenguatge que es regeix per la tercera persona que és «*personne*», ningú, però que obre el mateix llenguatge a una dimensió nova més enllà de la denominació d'allò *possible*: la resposta a allò *impossible*.

En Levinas, de fet, la impersonalitat no és un obstacle per a l'accés a l'*altre*, sinó la condició necessària, la desfeta prèvia del món, i la descoberta de la follia impersonal que embolcalla l'*ésser*. Així, aquesta impersonalitat era el pas previ per a formular una relació *desinteressada* –en el sentit de *des-inter-esse*. Més enllà de la nit de l'«*il y a*» Levinas descobriria una nit del fenomen *eròtic* que depassava la impersonalitat de l'*hi ha*:

[...] la responsabilité pour autrui, l'être-pour-l'autre, m'a paru dès cette époque arrêter le bruissement anonyme et insensé de l'être. C'est sous la forme d'une telle relation que m'est apparue la délivrance de l'« il y a ». Depuis que cela s'est imposé à moi et s'est clarifié dans mon esprit, je n'ai plus guère parlé dans mes livres

²³⁴ Cf. *Ibíd.*, 50-52.

de l'« il y a » pour lui-même. Mais l'ombre de l'« il y a », et du non-sens, me parut encore nécessaire comme l'épreuve même du dés-intér-essement.²³⁵

A *Totalité et infini* Levinas mateix aprofundiria el tema del fenomen eròtic i de l'amor, que en la seva manifestació anònima superen paradoxalment la impersonalitat i s'adrecen a l'alteritat de l'altre:

A côté de la nuit comme bruissement anonyme de l'*il y a*, s'étend la nuit de l'érotique ; derrière la nuit de l'insomnie, la nuit du caché, du clandestin, du mystérieux, patrie du vierge, simultanément découvert par l'*Eros* et se refusant à l'*Eros* – ce qui est une autre façon de dire la profanation.²³⁶

I més endavant:

L'amour ne mène pas simplement, par une voie plus détournée ou plus directe, vers le Toi. [...] Sa *manière* au-delà du possible, se manifeste dans la non-socialité de la société des amoureux, dans leur refus de se livrer au sein de leur abandon, dans ce refus de se livrer qui constitue la volupté, alimentée par ses propres faims, s'approchant, dans le vertige, du caché ou du féminin, d'un non-personnel, mais où le personnel ne sombrera pas.²³⁷

¿La descoberta de la impersonalitat de la veu narrativa pròpia de Blanchot ens podria conduir també, doncs, a un espai no-personal on allò personal no ha de trontollar? ¿Un més-enllà del possible que esquerda el llenguatge designatiu i l'obre a una impersonalitat on l'autoritat de la consciència subjectiva és deposada per respondre a allò impossible? No serà, però, fins més endavant, que abordarem la qüestió de l'*altre*, i que podrem entreveure una possible sortida al murmuri de la impersonalitat, sense pretendre, no obstant això, simplificar la complexitat d'aquestes qüestions tal com es mostren en la seva obra, no exemptes d'ambigüitat i, com no podia ser d'una altra manera, no resoltes ni delimitades en el si del possible, precisament perquè l'escriptura de Blanchot s'ha obert a allò *impossible*.

Finalment, Levinas mateix ens insinua fins i tot una obertura teològica –si se'ns permet aquest terme segurament inapropiat– en relació a l'«*il y a*», que marca una absència que és expressió d'una diferència absoluta, d'una transcendència ètica irreductible:

²³⁵ Emmanuel Levinas, *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, 42-43.

²³⁶ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye: Martinus Nijhoff 1971, 289.

²³⁷ *Ibid.*, 296.

Et c'est à partir de l'analyse qui vient d'être menée que Dieu n'est pas le premier autrui – mais qu'il est autre qu'autrui, autre autrement, autre d'altérité préalable à l'altérité d'autrui, à l'astiction étique du prochain. Différent, ainsi, de tout prochain. Et transcendant jusqu'à l'absence, jusqu'à sa possible confusion avec le remue-ménage du *il y a*. Confusion où la substitution au prochain gagne en désintéressement, en noblesse – et où la transcendance de l'infini s'élève à la gloire. Transcendance qui peut se dire vraie d'une vérité diachrone, sans synthèse, plus haute que les vérités qui se confirment.

Pour que cette formule - « transcendant jusqu'à l'absence » - ne reste pas une formule, il fallait la restituer à la signification de toute l'intrigue éthique, à la comédie divine où s'implique la responsabilité, et sans laquelle le mot Dieu n'aurait pu surgir.²³⁸

Assenyalant, més tard, les ressonàncies bíbliques i teològiques de la tradició judeo-cristiana en l'obra de Maurice Blanchot, podem reconèixer potser en la paraula *neutra* que neix de l'experiència de l'escriptura, una transcendència *impròpiament teològica*, un *defora* que pròpiament no és, que no és més que un *buit*, però és el buit imprescindible per a deturar el murmuri incessant de l'*ésser* i obrir el llenguatge a la resposta d'allò *impossible*. Així doncs, la descoberta de la constitució impersonal –si la podem anomenar així- de la veu narrativa en l'experiència literària no ens hauria portat només a una dissolució de les consciències subjectives i de les delimitacions objectives en un magma indiferenciat, sinó a una superació de les relacions atributives del llenguatge i de les determinacions ontològiques de la realitat vers un nou espai de la *diferència*, on l'alteritat d'allò *altre* és preservada intacta, irreductible, *im-possible*.

3.3.4. *La de-posició dels tres pols del procés creatiu, o l'abrogació de la seva autoritat metafísica: l'autor, l'obra, el lector*

Passem ara a considerar, des del mode de donar-se propi de l'escriptura tal com el descobreix Blanchot en la seva poètica particular, el que podríem anomenar els tres pols del procés creatiu, tant en l'àmbit literari com en l'artístic en general. Ens referim als rols que juguen en l'experiència literària o artística l'escriptor –o el poeta, o l'artista-, l'obra –literària, plàstica, o musical- i el lector –aquell qui entra en contacte amb l'obra en tant que lector, intèrpret o públic. Aquestes tres *posicions* de l'experiència artística havien jugat un determinat rol *fonamental* en les poètiques occidentals des de l'antiguitat fins al romanticisme, amb matisos i accents diversos, tant si han trobat el seu centre en l'obra -

²³⁸ Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris: Grasset (Le Livre de Poche, 4205) 1993, 258-259. L'editor inclou, de fet, un comentari en una nota a aquest text precisament sobre l'admiració de Levinas per Blanchot i pel que fa a la relació entre el *Neutre* i l'«*il y a*».

com a imitació de la natura, com a representació dels prototips de la bellesa-, en el creador –com a continuador de l’obra divina de la Creació, o bé com a expressió del geni romàntic en l’apogeu de la modernitat-, o en el lector –posant l’accent en la recepció subjectiva de la creació, en la lectura necessària de l’obra que desvetlla el sentit que hi dorm, o fins i tot en la re-creació d’una obra que no deixa d’esdevenir nova en cada interpretació. Sigui com sigui, els diferents corrents de pensament estètic, amb enfocaments diferenciats i donant primacia a un d’aquests tres pols –o a estructures adjacents que els determinen, com el context social de la creació o de la recepció en el cas del marxisme, o les estructures pròpies del llenguatge en el cas de l’estructuralisme-, han mirat de descriure el paper de cadascun d’aquests actors del procés creatiu i d’establir les relacions entre ells.²³⁹

Blanchot, com no podia ser d’una altra manera, en el seu accés a la literatura ha considerat també aquests rols, que, en l’experiència pròpia de l’escriptura que hem anat exposant, es mostren mancats de la fonamentació metafísica i de l’autoritat que gran part del pensament occidental els havia conferit. Blanchot, doncs, considerant aquests tres pols tal com es donen a l’experiència de l’escriptor, els *deposarà* del seu sòl i de la seva autoritat metafísica, duent a terme una mena de ‘des-construcció’ *avant la lèttre*. L’autor, abocat a l’obra, com hem vist en certa manera en abordar la qüestió de la subjectivitat i la passivitat de l’escriptor, perd la seva autoritat, s’obre a un defora que no pot sotmetre. L’obra en tant que *unitat* serà també sacrificada, perquè respon a una vocació més profunda que no pas la seva realització diürna o *formal*. El lector, com l’escriptor, en el contacte amb la profunditat a la qual l’obra tendeix, serà sumit també en una certa passivitat que desautoritza la validesa de la seva lectura, perquè pròpiament no està cridat a extreure un sentit latent en l’obra, sinó a sacrificar-se amb l’obra per besllumar aquell punt nocturn impossible al qual la creació responia. D’aquesta manera, aquestes *posicions*

²³⁹ Incloem algunes referències bibliogràfiques de crítica literària contemporània a tall orientatiu. Pel que fa a treballs influïts per la fenomenologia i l’hermenèutica, o bé formant part de l’anomenada “Teoria de la recepció”: Roman Ingarden, *La obra de arte literaria* (trad. Gerald Nyemhuis H.), Madrid: Taurus 1998; Wolfgang Iser, *El acto de leer* (trad. J.A. Gimbernat), Madrid: Taurus 1996; Hans-Robert Jauss, *Teoria de la recepció literària* (trad. Bernat Soler-Llimona), Barcelona: Barcanova 1991; Umberto Eco, *Interpretación y sobreinterpretación* (trad. Juan Gabriel López Guix), Madrid: Akal 2013. En el context del marxisme: Terry Eagleton, *Marxismo y crítica literaria* (trad. Fermín A. Rodríguez), Buenos Aires: Paidós 2013. En el context del postestructuralisme, per exemple: Roland Barthes, *Crítica i veritat* (trad. Jaume Vidal Alcover), Barcelona: Sinera 1969. Per a una introducció general a les principals tendències de la crítica literària contemporània vid. per exemple: Raman Selden, Peter Widdowson i Peter Brooker, *La teoría literaria contemporánea* (trad. Juan Gabriel López Guix i Blanca Ribera de Madariaga), Barcelona: Ariel 2001.

en el procés creatiu –l'autor, l'obra, el lector- seran *deposades* en la descoberta de la *resposta a allò impossible*.

Ens introduïrem tot seguit en l'apropament que fa Blanchot en la seva obra crítica a aquestes nocions, i en la revocació que efectua de la seva fonamentació metafísica. Deixem de moment a un costat la consideració de les possibles interrelacions entre aquests tres pols ja destituïts de les seves posicions metafísiques, que descobrirem després a partir de l'experiència de l'escriptura com una expressió literària particular de la fenomenologia del *do*. Aquesta intuïció l'explorarem més endavant. Detinguem-nos, de moment, per separat, en cadascuna d'aquestes *posicions*.

a) L'esborrament de l'autor o la destitució de la subjectivitat

Hem exposat tot just fa un moment com en l'escriptura es dóna un pas del *jo* a l'«*il*», i com hauríem de transformar la nostra comprensió de la subjectivitat en tant que *subjectivitat sense subjecte*, sotmesa a una passivitat extrema, abocada a la impersonalitat de la veu narrativa. La noció d'autor anirà molt lligada doncs, inevitablement, a la conversió del rol de la subjectivitat, a l'abandó de l'imperi de la consciència subjectiva en favor de la pura *subjecció* a la literatura. De tal manera que la noció d'*autor*, en tant que posició d'*autoritat* sobre l'obra, haurà de ser *deposada*. L'origen de l'obra no es troba en el seu autor, sinó que l'escriptor respon sempre a una crida més profunda i totalment exterior a la seva consciència o a qualsevol procés psicològic; una crida que prové d'un *defora* exterior també a l'obra mateixa. S'entén així també com Blanchot abandonarà la noció de creador en tant que expressió analògica del diví Creador que està en l'origen i que dóna l'ésser i el sentit a la seva creació. L'escriptor és quelcom que es lliura a la crida del *defora* per a respondre a allò *impossible*, que s'abandona a la seva tasca, i que dóna llum una obra *malgrat* ell, perquè el *fi* de l'obra no està en ella, sinó que aquesta s'adreça vers un punt límit intencional que no es deixa aprehendre.

Si bé la modernitat en certa manera havia estat un intent d'entendre l'obra a partir de l'artista, de reduir-la a la personalitat del geni, en realitat, l'obra d'art, escapa completament al seu autor i de les circumstàncies que han suscitat o condicionat l'acte de creació:²⁴⁰

²⁴⁰ « Depuis la Renaissance jusqu'au romantisme, il y a eu un effort impressionnant et souvent sublime pour réduire l'art au génie, la poésie au subjectif et donner à entendre que ce que le poète exprime, c'est

L'œuvre d'art ne renvoie pas immédiatement à quelqu'un qui l'aurait faite. Quand nous ignorons tout des circonstances qui l'ont préparée, de l'histoire de sa création et jusqu'au nom de celui qui l'a rendue possible, c'est alors qu'elle se rapproche le plus d'elle-même. C'est là sa direction véritable. C'est cette exigence qui s'exprime dans ce superlatif qu'est le chef-d'œuvre.²⁴¹

La literatura –perquè és el centre de la recerca blanchotiana, però per extensió tota obra d'art- lluny de sotmetre's a la voluntat del seu creador, és ella qui sotmet el seu autor, i el lliga a les seves pròpies regles, al seu moviment intern, a la seva intencionalitat pròpia vers aquesta nit profunda que és la posada entre parèntesis de l'ordre del *món* i de les condicions de possibilitat mateixes de tot horitzó de sentit, entre elles el subjecte. L'escriptor, com el subjecte, no es caracteritzarà, doncs, per la seva activitat, sinó per la seva passivitat davant la literatura, que el *pren* completament, forçant el seu èxtasi, la sortida de *si mateix*. L'escriptura posa constantment en qüestió l'autor en tant que *autor*.²⁴² Fixem-nos com ho expressava Blanchot en aquest text de *Faux pas*: si bé la literatura sembla ser l'efecte d'aquell qui la crea, mai es deixa sotmetre al control de l'artista; si bé l'experiència de la literatura és llibertat absoluta, no és pas llibertat en l'activitat del subjecte, sinó llibertat límit que consisteix en un lliurament de l'autor en mans de la literatura, que el transforma com li plau, alliberant-lo de la seva autoritat i de la seva autoria, conduïnt-lo més enllà de si mateix, deslliurant l'escriptor de les estructures de la subjectivitat que limitaven la seva experiència, obrint-lo ara a una «experiència absoluta»:

La littérature vise à un effet qui doit retentir sur l'être tout entier. Non seulement, comme la poésie primitive, elle tend à modifier magiquement l'univers, mais elle modifie celui qui la produit. Entre les mains d'un auteur très conscient, elle est un exercice qui met en cause ce qu'il est et le propose à une condition nouvelle. Elle représente une aventure ou, plus exactement, une véritable expérience dont les résultats, si élaborées qu'en aient été les données, si réfléchie l'opération, ne peuvent être mesurés à l'avance, qu'il faut pousser jusqu'au bout pour savoir où elle conduit son auteur, à quelles transformations de soi elle aboutit. Ce n'est pas nécessairement dans les œuvres issues d'un instinct sans contrôle (s'il y en a) que se montre un tel usage de la littérature. Mais il faut au contraire admettre que l'art, le plus obéissant à l'artiste, celui qui rompt le moins avec les règles et les disciplines, dont l'emploi exige une constante attention, justement l'art qui se fait sous la parfaite dépendance de celui qui le fait est aussi le plus propre à transformer profondément le créateur, à le porter ailleurs qu'il n'avait supposé se rendre. La littérature, par ses conventions bizarres, par ses rigueurs en apparence arbitraires, a une expérience absolue. Elle a beau être l'effet exact de l'esprit qui la crée, elle affranchit de lui-même cet esprit

lui-même, son intimité la plus propre, la profondeur cachée de sa personne, son « Je » lointain, informulé, informulable. » (Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 45-46).

²⁴¹ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 293.

²⁴² Cf. per exemple: Maurice Blanchot, *Chroniques littéraires du Journal des débats*, 118.

auquel elle est strictement soumise, elle le rend libre de soi par les chaînes spéciales qu'elle lui impose.²⁴³

Així, Kafka, un dels escriptors més paradigmàtics per a Blanchot, com sabem, s'expressava d'aquesta manera en el seu diari: « Je ne suis que littérature et je ne peux ni ne veux être rien d'autre. »²⁴⁴ L'autor s'esborra completament a si i es lliura absolutament a la les lleis de l'espai literari, que lluny de sotmetre's a la seva voluntat, el condueixen més enllà del que aquest mai hagués pogut controlar, fins a la donació de si, l'esborrament de l'autoritat de la seva autoria. No és el *jo* de l'autor qui escriu, sinó l'autor que viu paradoxalment la mort de si. Escriu autènticament aquell qui ja no és ell qui pot escriure, l'escriptura d'allò impossible és escriptura impossible per a l'autor.

Aquesta fou també l'experiència de Pascal segons Blanchot; el seu projecte apologetic dona lloc a la fragmentarietat dels seus *Pensaments*: «C'est Pascal vivant qui projette et dispose l'œuvre, mais c'est Pascal déjà mort qui l'écrit.»²⁴⁵ L'experiència de l'escriptor desvetlla una impossibilitat d'escriure que s'expressa en un «Jo no escric».²⁴⁶ Però en aquest «Jo no escric» hem de posar l'èmfasi en el «*Jo*»: «*Jo* no escric», perquè la literatura s'escriu, obre l'espai de la impersonalitat de la veu narrativa. Així ho expressava també Blanchot a propòsit de Samuel Beckett:

Qui parle donc ici ? Est-ce « l'auteur » ? Mais que peut désigner ce nom, si de toutes manières celui qui écrit n'est déjà plus Beckett, mais l'exigence qui l'a entraîné hors de soi, l'a dépossédé et dessaisi, l'a livré au-dehors, faisant de lui un être sans nom, l'Innommable, un être sans être qui ne peut ni vivre ni mourir, ni cesser ni commencer, le lieu vide où parle le désœuvrement d'une parole vide et que recouvre tant bien que mal un Je poreux et agonisant.²⁴⁷

Així, aquell qui escriu experimenta que no és ell qui escriu, que no és el seu *jo* qui controla la seva obra, que la seva actitud no és essencialment activitat sinó passivitat extrema en el si de l'espai literari: « *Maintenant, ce que tu n'as pas fait, tu l'as fait ; ce que tu n'as pas écrit est écrit: tu es condamnée à l'ineffaçable.* »²⁴⁸ L'escriptor es condemna, en l'obra, a la seva desaparició, però alhora a la seva *exposició*: havent-se abandonat a ella, s'esborra davant la impersonalitat per esdevenir al mateix temps, no

²⁴³ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 339-340.

²⁴⁴ Citat per Maurice Blanchot a *La part du feu*, 20.

²⁴⁵ *Ibid.*, 262.

²⁴⁶ Cf. *Ibid.*

²⁴⁷ Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 290.

²⁴⁸ Maurice Blanchot, *La part du feu*, 293.

obstant, absolutament responsable d'allò que ell paradoxalment no ha escrit; l'escriptor s'esborra en la mateixa mesura que tot en ell esdevé absolutament públic, absolutament lliurat a un defora l'expressió més immediata del qual és la publicitat extrema, l'obertura inevitable del text a qualsevol lectura per venir.

De tal forma que l'escriptura no eximeix l'autor, abocat a la impersonalitat pròpia de l'obra literària, de la seva responsabilitat, sinó que la radicalitza. L'escriptor que s'esborra en l'obra, responent a la seva vocació profunda s'afirma en ella, s'hi exposa d'una forma radical, cosa que no té res a veure, de fet, amb la *glòria* de l'escriptor. Aquell que cerca en l'obra, en canvi, la seva realització de *si*, no hi troba més que una desfeta interminable:

*L'écrivain qui écrit une œuvre se supprime dans cette œuvre, et il s'affirme en elle. S'il l'a écrite pour se défaire de soi, il se trouve que cette œuvre l'engage et le rappelle à lui, et s'il l'écrit pour se manifester et vivre en elle, il voit que ce qu'il a fait n'est rien, que la plus grande œuvre ne vaut pas l'acte le plus insignifiant, et qu'elle le condamne à une existence qui n'est pas la sienne et à une vie qui n'est pas de la vie.*²⁴⁹

Per a Blanchot, doncs, d'una banda, l'escriptor està absolutament subjecte al moviment propi de l'obra literària que ell no pot controlar, abocat a la impersonalitat de l'espai literari de tal forma que no pot exercir cap mena d'autoritat des del «jo» i, de l'altra, està radicalment exposat, de tal manera que l'esborrament de la seva autoritat no l'eximeix de la seva responsabilitat, perquè l'obra esdevé absolutament *pública* i segueix remetent a ell sense que ell la pugui controlar. Així, la nova condició de l'escriptor, coneixedor de la seva vocació i de l'espai literari del qual fa experiència, és la de la humilitat radical, lluny del poder i la glòria que els creadors havien cercat antany en l'obra. Aquesta condició de l'escriptor Blanchot l'exposa especialment en el capítol titulat «La puissance et la gloire», a *Le livre à venir*.²⁵⁰ Anteriorment, l'escriptor i l'artista rebien la glòria com a recompensa de la seva obra. La glòria comportava el renom i el renom la bona reputació que determinava el valor de la seva obra. Blanchot mostra el gir d'aquesta situació a partir d'una nova comprensió de la publicitat, entesa com el regne d'allò públic en tant que *defora*, neutre i impersonal com l'espai mateix de la literatura. La publicitat, llavors, no desembocarà en renom ni en poder, sinó en la posada en qüestió de tot valor i de tota autoritat que mostren la impotència de l'escriptor:

²⁴⁹Ibid., 327.

²⁵⁰ Maurice Blanchot, «La puissance et la gloire» en *Le livre à venir*, 333-340.

[...] existence publique, entente neutre, ouverture infinie, compréhension flairante et pressentante où tout le monde est toujours au courant de ce qui est arrivé et a déjà décidé sur tout, tout en ruinant tout jugement de valeur. Cela donne donc, apparemment, le pire. Mais cela donne aussi une situation nouvelle où l'écrivain, perdant en quelque façon son existence propre et sa certitude personnelle, faisant l'épreuve d'une communication encore indéterminée et aussi puissante qu'impuissante, aussi complète que nulle, se voit, comme Mascolo le remarque bien, « réduit à l'impuissance », « mais réduit aussi à la simplicité ».²⁵¹

L'escriptor, l'artista, com mostra la reflexió poètica de Blanchot, en el si de la nova situació epocal, lluny de la preponderància del subjecte o del geni creador que imperà en la modernitat, sense perdre la responsabilitat davant la seva obra, ha perdut la seva posició d'autoritat, el reconeixement i la glòria que li prometien una certa immortalitat. La veritat descoberta en l'experiència de l'escriptura no és, però, precisament la immortalitat i la glòria de l'autor, sinó la *mort* del «jo». Aquesta és la condició de l'escriptor: "D'où la richesse et la misère, l'orgueil et l'humilité, l'extrême divulgation et l'extrême solitude de notre travail littéraire, qui a du moins ce mérite de ne désirer ni la puissance, ni la gloire".²⁵² Aquest lliurament humil²⁵³, aquesta pèrdua de si, queda reflectida també en alguns relats de Blanchot: « Mais se perdre, il le faut ».²⁵⁴ El despullament del subjecte que abans havíem exposat és ara la feblesa i la impotència de l'autor que morint dona vida a les paraules: « Il eût fallu que je sorte vraiment de ma personne et, par ma vie, que je donne vie à ces mots. Mais j'étais faible, quelle faiblesse, quelle misérable impuissance. »²⁵⁵

Passem ara a considerar breument el tractament que Blanchot fa d'una qüestió implícitament vinculada a la noció d'*autor*: la qüestió de la *creació*. Des que la cultura occidental vehiculà el pensament des de l'horitzó del monoteisme d'arrel judeo-cristiana, el fet artístic fou profundament marcat per una comprensió de l'art que, amb matisos

²⁵¹Ibíd., 337.

²⁵²Ibíd., 340.

²⁵³ L'experiència de l'escriptor –i en un sentit més general, la de l'artista– tal com la descriu Blanchot, depassa tant el primat modern del subjecte com l'exaltació del geni romàntic, però aquest gir en la comprensió de la literatura i de l'art no deriva en cap cas en una tendència pròpiament "postmoderna", i menys encara en la interpretació que n'han fet filòsofs com Guy Debord o Jean Baudrillard. Davant d'aquestes propostes coetànies que, pretenent alliberar l'art de determinades estructures socio-econòmiques proposen accelerar el seu procés de negació o descomposició, o retornar-lo a la vida en el seu caràcter més lúdic i ordinari (Internacional Situacionista), que aborden la qüestió de l'art i de l'imaginari des de les seves relacions amb l'alienació social en l'*espectacle* (Debord) o des de la noció de *simulacre* com allò que precedeix qualsevol *esdeveniment* (Baudrillard), Blanchot proposa implícitament un retorn invers de la vida a la imatge, i de l'existència pública mediàtica a un anonimats que neix del lliurament de l'artista a una experiència radicalment diversa, la de la soledat essencial. [Vid. Guy Debord, *La Société du Spectacle*, París: Gallimard 3 1992; Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, París: Galilée 1981].

²⁵⁴ Maurice Blanchot, *L'arrêt de mort*, 108.

²⁵⁵Ibíd., 120.

diversos, situava la relació entre el Déu creador i l'univers creat com a analogada principal de tota pràctica poètica. L'artista, l'escriptor o el poeta esdevenien imatge del Déu que dona l'ésser a la seva obra, i continuadors de la seva Creació. Al marge de les diverses comprensions de la bellesa i de l'art com a imatge de la *Bellesa* divina –considerat, per exemple en la doctrina tomista, un dels *transcendentals* que expressa la realitat de l'ésseri, en grau eminent, l'ésser diví-, que han pogut ser destituïdes, el residu teològic que més ha resistit en la modernitat ha estat l'*autoritat* de l'artista sobre la seva obra, la representació de l'autor com aquell qui dona l'ésser a l'obra i li confereix un sentit, sigui en la figura de l'artesà com a humil continuador de l'obra de l'artífex de l'univers, sigui en la seva imposició superlativa com a *geni* romàntic. I no obstant això, l'accés a l'experiència de l'escriptura tal com ens ha mostrat Blanchot posa en relleu precisament el caràcter passiu de l'autor davant l'obra, la seva impotència, la seva dissolució en la intimitat mateixa de l'obra, que respon a un dinamisme propi i impersonal. En efecte, per a Blanchot l'autor no té un estatut ontològic previ a l'existència de l'obra, ni pot exercir cap mena d'autoritat sobre ella. És l'obra qui constitueix l'autor en tant que tal, i és ella mateixa qui el destitueix en favor d'aquell abisme al qual ella sempre tendeix secretament, que condueix fins i tot al sacrifici formal de l'obra, a la seva destrucció. És per això que Blanchot revocarà en la seva reflexió el sentit filosòfio-teològic tradicional tant la noció de *creació* com la de *creador*.²⁵⁶

Evidentment, al llarg de la seva obra no podien faltar referències a aquesta qüestió. El mateix Blanchot havia reconegut en els inicis de la seva gran producció crítica la validesa de l'analogia entre la creació literària i la *creació del món*, en el sentit precís de l'escriptura com a potència creadora de móns. Així s'expressava per exemple en *Faux pas*:

On éprouve la même impression devant les contes d'Edgar Poe que devant *Ulysse* de Joyce, devant les sonnets de Gérard de Nerval que *Maldoror* de Lautréamont. Il s'agit d'un mode d'écrire qui essaye de rendre au mot création, par une prétention vertigineuse, le sens qu'il peut avoir dans l'expression, la création du monde. C'est une tentative pour attirer dans la trame de l'ouvrage, grâce à un emploi rigoureux des valeurs littéraires, les puissances inconcevables dont nous nous rapprochons par l'intermédiaire des mythes.²⁵⁷

²⁵⁶ Proposta inversa a la d'altres crítics contemporanis com Steiner, que justament ha intentat sostenir que no hi ha creació sense Creació, que tota creació artística troba encara el seu analogat principal en el postulat del Déu creador. Vid. per exemple: George Steiner, *Presencias reales*, (trad. Juan Gabriel López Guix), Barcelona: Destino 1991, 244-245, 277-278; *Gramáticas de la creación* (trad. Andoni Alonso i Carmen Galán Rodríguez), Madrid: Siruela 2011, 191, 341.

²⁵⁷ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 274.

L'escriptura, en efecte, funda un horitzó des del no-res, obre un món nou. Tot i això, si bé Blanchot subratlla aquest fet inherent a la literatura, cal remarcar més encara que la seva potència es troba sempre més ençà de tota ontologia i de tota fundació de sentit, i que rau precisament en l'abisme d'allò impossible. Per això Blanchot tendirà en la seva obra posterior a desconstruir la noció de creació en tant que aquesta pren inevitablement el seu sentit d'allò que la *creació* del món ha representat en el si de la tradició judeocristiana i en la reflexió onto-teo-lògica que li ha estat adjacent. Aquesta desconstrucció dels residus teològics i metafísics de l'acte poètic implicarà també llavors la revocació de la figura del *creador* per analogia amb el Déu-Creador que dona l'ésser i funda el sentit de l'existència. En l'experiència de l'escriptura descrita per Blanchot, tal i com hem vist, l'autor ni precedeix l'obra ni la determina. Així doncs, la seva proposta poètica, besllumada en el seu accés a l'experiència de l'escriptura, no es podrà recolzar en absolut en la teologia de la Creació ni en el paper d'un Déu gran *autor* universal. Blanchot se situa també aquí en la condició epocal de la filosofia després de la *mort de Déu*. Això no vol pas dir que el Déu jueu resti absent en la seva reflexió, però el seu rol no serà en cap cas el del Déu Creador, sinó el del Déu que condueix el seu poble a errar pel desert, i el del *deus absconditus* que exigeix una resposta i demana justícia, però que es retira de l'experiència, s'amaga i no es deixa apressar en cap figura idolàtrica. Aquesta particular operativitat de la tradició teològica judeocristiana en Blanchot l'abordarem més endavant. Mantinguem-nos ara en els límits de la qüestió que ens ocupa.

Blanchot, doncs, abandonarà el model teològic que havia imperat en la poètica occidental i en conseqüència, repensarà el rol de l'autor desvinculat de l'autoritat pròpia del *creador*. Així, l'artista no serà ni una imatge del Déu-Creador ni el geni que ocupa el lloc de Déu o d'un demiürg diví. L'art i la literatura no neixen de cap activitat que tingui potestat sobre ells, sinó que provenen d'un abisme que cal preservar en la seva buidor essencial. La posició de Blanchot respecte a aquesta qüestió ja apareix clarament en *L'espace littéraire*:

[...] créateur est le nom que l'artiste revendique, parce qu'il croit prendre ainsi la place laissé vide par l'absence des dieux. Ambition étrangement trompeuse. Illusion qui lui fait croire qu'il sera devenu divin, s'il se charge de la fonction la moins divine du lieu, celle qui n'est pas sacrée, qui fait de Dieu le travailleur des six jours, le démiurge, le « bon à tout faire ». Illusion qui, de plus, voile le vide sur lequel l'art doit se refermer, qu'il doit d'une certaine manière préserver, comme si cette

absence était sa vérité profonde, la forme sous laquelle il lui appartient de se rendre présent lui-même dans son essence propre.²⁵⁸

La potència pròpia de l'art i de la literatura provenen d'aquest buit neutre i impersonal, no pas de cap entitat subjectiva o de la decisió d'una consciència. L'escriptura, tal com apareix a Blanchot expia tota autoritat, i revoca, llavors, la pròpia autoria de l'autor. Aquesta és l'experiència que fa l'escriptor, experiència de la impersonalitat, com ja havíem exposat. Aquesta és, per exemple, l'experiència de Borges, que Blanchot comentava: « Borges comprend que la périlleuse dignité de la littérature n'est pas de nous faire supposer au monde un grand auteur, absorbé dans de rêveuses mystifications, mais de nous faire éprouver l'approche d'une étrange puissance, neutre et impersonnelle. »²⁵⁹

A *L'entretien infini* Blanchot aborda també la qüestió de la literatura com a creació, repensant-la en relació amb el nihilisme i amb Nietzsche, i insinua que el refús a aquesta noció es deu a què és un terme massa *positiu*: l'escriptor, més modest i humil, com hem vist, no crea, sinó que resta passiu i sotmès al poder propi de la literatura. Per altra banda, la literatura és considerada un poder crític, essencialment negatiu i destructor, perquè respon a allò impossible, i no cessa, com hem vist, de posar en qüestió, de *reduir*, allò possible, de suspendre l'ordre del món. Permeteu-nos citar un llarg passatge de *L'entretien infini* en què, en forma de conversa, Blanchot escriu sobre aquesta problemàtica a partir d'una discussió sobre la literatura i sobre si aquesta és o no és un producte de la cultura:

- [...] Que veut dire créer ? Nous ne le savons plus ou nous ne savons pas comment ce terme s'appliquerait à la littérature. Disons qu'il nous paraît trop fort, trop chargé d'idées reçues et mal contrôlées et aussi trop chargé de prétention, en un mot trop positif. Nous sommes devenus très modestes.

- C'est-à-dire très méfiants. Parce que nous nous méfions d'autant plus des valeurs de ce monde qu'elles nous en imposent davantage par leur apparence naturelle, leur air de positivité, nous nous méfions de ce pouvoir même de poser, voire de créer, par quoi quelque chose de plus s'ajoute à une réalité donc nous ne sommes pas satisfaits. Celui qui crée risque de ne faire rien de plus que de conserver ce qui est en l'enrichissant, et, ainsi, même admiré, il attire déjà nos soupçons. De là que l'intérêt que nous portons à la littérature va plutôt aujourd'hui à ce qu'elle a de puissance critique, disons mieux : de forces mystérieusement négatives. Nietzsche pour qui le mot créateur gardait tout son attrait, disait déjà que le vrai créateur a le visage du destructeur et la méchanceté du criminel.²⁶⁰

²⁵⁸ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 290-291.

²⁵⁹ Maurice Blanchot, *Henry Michaux ou le refus de l'enfermement*, 77-78.

²⁶⁰ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 589-590.

El text d'on extraïem aquesta citació ens permet copsar el to i el ritme del desenvolupament del pensament de Blanchot sobre aquesta qüestió, que es caracteritza per restar obert, per ser conversat i no pas per fer afirmacions categòriques. Així hi queden recollides alhora la potència i les dificultats que presenta la noció de *creació* per a referir-nos a la literatura. La literatura sembla que es resisteix a mostrar-se com cap mena d'estructura natural ni de constructe cultural, perquè apunta a allò *impossible* que en el món es manifesta precisament com a *destrucció* del món. La literatura no és una construcció *possible* sinó que és una potència negativa, crítica, que posa en qüestió, que fa trontollar l'horitzó i els fonaments d'allò possible, que *destrueix* el món, que obre un espai literari on tot és desfeta. Així, el terme creació esdevé problemàtic quan s'aplica al fet literari, tant pel pòsit que conserva de l'herència teològica i metafísica de la tradició judeocristiana com pel que té d'afirmació positiva de l'activitat artística. I esdevé problemàtic també pel que té d'afirmació del *qui* de l'acte creador, per l'autoritat que dóna a l'artífex sobre la seva obra. En aquest passatge, hem vist també com hi apareix, en aquest sentit el tema del geni romàntic. Tan bon punt el seu «jo absolut» és posat en qüestió –com hem anat mostrant a partir de Blanchot- la mateixa noció de creació no pot sinó trontollar. Caldrà doncs renunciar a la noció de *creació*? Allò decisiu no és tant excloure aquest terme de la nostra reflexió sinó desconstruir-lo en el que té de sòl metafísic incompatible amb l'experiència impossible de l'escriptura. És per això que si es conserva, com fa Nietzsche, cal orientar-lo *negativament*, en el sentit de la tasca destructiva que la literatura realitza.

Ens hem estat referint fins ara al pòsit teològic de la *creació* en tant que relació entre el creador i l'obra, autoritat i activitat subjectiva sobre allò creat. Però la noció de *creació* tal i com ens la transmet la tradició judeocristiana implica també una dimensió temporal que Blanchot també desconstruirà. És ben cert que en un sentit filosòfic o teològic es podria comprendre la creació divina com a origen permanent de l'ésser, no en sentit temporal sinó eminentment ontològic, que de fet no va unida necessàriament l'explicitació racional d'un inici en el temps, com posà de manifest, per exemple, sant Tomàs d'Aquino.²⁶¹ Tot i això, havent assumit aquest inici temporal com a veritat revelada, la tradició occidental ha posat també l'accent en aquesta dimensió: la creació no ha estat compresa només com a donació de l'ésser o com a sosteniment en l'ésser d'allò que existeix, sinó com a principi temporal, com a creació del temps mateix i com

²⁶¹ Cf. Sant Tomàs d'Aquino, *De aeternitate mundi*. Disponible en línia: <http://www.corpusthomicum.org/ocm.html> [Data de consulta: 3/3/2018].

inici de la història. L'experiència de l'escriptura, però, en aquest cas, torna a revocar l'herència de la tradició metafísica. L'escriptura es dona sense principi ni fi, sense origen, com a flux incessant, no com a linealitat històrica sinó com a retorn infinit, etern recomençament o, fins i tot, reescriptura. Si bé, en cada obra l'escriptura dona lloc a un món i a una temporalitat pròpies, l'experiència de l'escriptura com a tal, que n'és condició de possibilitat i que roman més enllà de cap forma, no seria tampoc experiència de *creació* en el sentit d'instaurar pròpiament un inici temporal: « Quand nous commençons d'écrire, nous ne commençons pas ou nous n'écrivons pas: écrire ne va pas de pair avec commencement. »²⁶²

De tal manera que Blanchot es distancia radicalment d'aquelles poètiques que segueixen donant un cert primat a la noció teològica de *creació* per a comprendre el fet artístic, sigui pel seu fonament ontològic, per la primacia que confereixen a l'autoritat de l'autor o pel poder de la literatura i de l'art de fundar móns i d'establir temporalitats. Vegem, per exemple, el contrast abismal que es dona entre la seva reflexió i la proposta poètica d'un altre crític literari contemporani com ho és George Steiner:

[...] hay creación estética porque hay *creación*. [...] El núcleo de nuestra identidad humana es nada más y nada menos que la tornadiza aprehensión de la presencia, la facticidad y la perceptible sustancialidad radicalmente inexplicables de lo creado. Es; somos. Ésta es la rudimentaria gramática de lo insondable.²⁶³

La diferència és extrema, però precisament el contrast ens pot ajudar a copsar la radicalitat de la recerca blanchotiana. Aquí Steiner proposa que tota creació artística o literària remet a una Creació²⁶⁴ i per tant, que pel sol fet de donar-se fa ressonar els principis teològics que necessàriament hi romanen. La gramàtica que manté tota forma literària no deixa tampoc de remetre a una ontologia, és més, cada cop que el llenguatge es diu, la reafirma. I aquest ésser és ni més ni menys que aprehensió de la *presència* d'allò creat, que funda la nostra realitat *humana*. Allò misteriós i insondable és, i hom s'hi acostava cada cop que s'endinsa en la gramàtica de l'*ésser*. Res més allunyat de la proposta de Maurice Blanchot: l'experiència de l'escriptura que descobreix a través de la crítica literària el porta precisament a refusar tota mena d'identitat i de presència, perquè el

²⁶² Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 625.

²⁶³ George Steiner, *Presencias reales*, 244-245.

²⁶⁴ Cf. També: George Steiner, *Gramáticas de la creación*. Vid. també l'estudi d'Armando Pego Puigbó, «Poética y metafísica en George Steiner. Ecos aristotélicos y tomistas», *Gregorianum* 93, 2 (2012): 293-314.

llenguatge es dóna com a tal en la diferència extrema, en un *diferir* els referents que fa impossible qualsevol experiència de *present* i qualsevol *substancialitat*; allò que es dóna es dóna només paradoxalment, en la seva retirada. I trontollant la metafísica de la presència tant des del punt de vista epistemològic com ontològic i metafísic, trontolla inevitablement tot *humanisme* i tota autoritat d'aquell qui parla i escriu el llenguatge; l'escriptura és eminentment *impersonal*, s'obre a l'alteritat d'allò *altre* precisament distanciant-se de qualsevol comprensió unificadora de la realitat a la que desemboca el llenguatge de la metafísica. I, des d'aquesta suspensió límit dels fonaments del llenguatge de l'*ésser* és posada també entre parèntesis tota referència al Déu creador i a l'humanisme de l'home: és la impersonalitat la que destituint l'autoritat del subjecte pot *exposar-la* i *subjectar-la* allò altre, sense mediació, en un interstici buit, més ençà de l'*ésser*. En Blanchot l'*insondable* es diu sense *ésser*; l'*insondable* no depèn en ell de l'estructura atributiva del llenguatge que funda el tot i redueix la diferència; l'*insondable* no és *apòfansis*, és *resposta* a allò impossible. Aquestes dues perspectives contraposades ens mostren posicions extremes, però segurament també metodologies crítiques diferents: l'un accedeix a les obres literàries descobrint-hi la operativitat de la gramàtica heretada de la tradició, l'altre accedeix fenomenològicament a l'experiència límit de l'escriptura que revoca indiscutiblement una *presència* i una *subsistència* ontològica que no es donen de cap manera a l'experiència, pel decalatge inevitable en que es dóna tot acte d'aprehensió, per la dimensió temporal d'allò real i del flux de la consciència, per l'essència mateixa del llenguatge que, en tant que *Dir* és sempre *separació*. La *presència* no es dóna en el *λόγος* de l'experiència, però el *Λόγος* increat de la revelació joànica que ha de reconciliar la paraula amb l'*ésser* tampoc no es pot donar en el flux de l'escriptura, sinó que es reconeix en una tradició que en ella mateixa ja es literària. No ens podem detenir ara en la consideració d'aquestes paradoxes, que excedirien els límits del nostre treball. No obstant, posar en paral·lel aquestes visions radicalment contraposades de la literatura ens pot haver ajudat a copsar la radicalitat de la proposta blanchotiana.

Mantinguem de moment que en l'escriptura de Blanchot es dóna la deposició de l'autoritat de tota autoria, que no és l'escriptor qui precedeix l'obra, sinó l'obra la que fa l'escriptor i el dissol en ella, que la poètica que es dibuixa a partir de l'anàlisi de l'experiència de l'escriptura no se sotmet per analogia a la noció de *creació* heretada de la tradició. El «*jo*» de l'autor ha estat depositat pel moviment impersonal propi de l'escriptura, i amb ell, la seva consciència subjectiva, el seu geni, la seva autoritat, el seu

poder sobre l'obra, la seva condició d'imatge del Déu-Creador, gran autor i artífex universal:

Mais si l'œuvre écrite produit l'écrivain, une fois faite elle ne témoigne que de la dissolution de celui-ci, de sa disparition, de sa défection et, pour s'exprimer plus brutalement, de sa mort, au reste jamais définitivement constatée : mort qui ne peut donner lieu à un constat.

Ainsi, avant l'œuvre, l'écrivain n'existe pas encore ; après l'œuvre, il ne subsiste plus : autant dire que son existence est sujette à caution, et on l'appelle « auteur » ! Plus justement, il serait « acteur », ce personnage éphémère qui naît et meurt chaque soir pour s'être donné exagérément à voir, tué par le spectacle qui le rend ostensible, c'est-à-dire sans rien qui lui soit propre ou caché dans quelque intimité.

[...]

[...] Or, qu'est-ce que cet être, musicien, philosophe, écrivain ou artiste, ou Souverain, qui *peut* tout et ne fait rien ? Exactement le génie romantique, un Moi si supérieur à lui-même et à sa création qu'il se défend orgueilleusement de se manifester, un Dieu donc qui se refuserait à être démiurge, le Tout-Puissant infini qui ne saurait condescendre à se limiter par quelque œuvre, fût-elle sublime [...]. [...] le « génie » ne peut que se dérober, s'effacer : ne pas laisser de traces, ne rien faire qui pût le montrer supérieur en ce qu'il fait et même en ce qu'il est ; l'incognito divin, le Dieu caché, qui ne se cache pas pour rendre plus méritoire celui qui le trouve enfin, mais parce qu'il a honte d'être Dieu ou de se savoir Dieu – ou encore Dieu ne peut qu'être inconnu à lui-même, sinon nous le doterions d'un Soi, à notre image.²⁶⁵

L'escriptor, l'artista, són, doncs, més *actors* que no pas *autors*, tenen una existència efímera que depèn absolutament de l'obra que els constitueix i els destitueix com a tals. El *geni*, el «*jo*», esdevé en l'escriptura tan superior a si, que surt del seu *si mateix* vers un defora que l'esborra. Esborra la seva autoritat sense esborrar la seva responsabilitat: l'exposa completament en l'obra. Blanchot ha cercat en aquest text d'*Après coup* al qual acabem de fer referència la inversió de l'analogia divina que experimentava tradicionalment l'autor: en l'experiència literària l'escriptor surt de *si* com el *deus absconditus*, un Déu que potser no té coneixement de si, perquè és potser el Déu amagat propi d'allò *impossible*, que excedeix el *si mateix* que el subordinaria al coneixement metafísic i l'aprehendria a imatge nostra, i perquè potser resulta, en tant que *impossible*, inevitablement *desconegut*. Aquest era el terme de la recerca literària en Blanchot: el coneixement d'allò desconegut en tant que desconegut. Aquest és també el buit que deixa l'autor, com un *deus absconditus*, davant l'experiència de l'escriptura. Davant l'abisme de l'espai literari, l'*autor*, com ho serà també la noció de *Déu*, o el mateix *neutre*, esdevé una paraula excessiva: « L'auteur était de trop. »²⁶⁶

²⁶⁵ Maurice Blanchot, *Après coup*, 86-88.

²⁶⁶ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 122.

b) La desfeta de l'obra o la suspensió del Llibre

Si hem descobert l'autor com una posició *excessiva* i inapropiada a l'experiència de l'escriptura per allò que comporta en la seva determinació ontològica i en la seva relació amb l'herència de la tradició teològica, quelcom semblant succeirà amb l'obra. Hem exposat com, de fet, no és l'autor qui dóna entitat a l'obra, sinó l'obra qui fa existir el seu autor, constituint-lo en tant que tal per destituir-lo seguidament de la seva autoritat. Això no implica, però, que sigui llavors el pol de l'obra el que gaudeixi d'una entitat metafísica, ja que l'experiència de l'escriptura, com anem mostrant a partir de Blanchot, se sostreu precisament a aquesta mena de determinacions. Així, doncs, l'obra serà també «de trop» o, en tot cas serà una tasca impossible, un fracàs permanent davant una exigència literària que també la depassa.

Parlem d'*Obra*, com parlem de *Llibre* en literatura –tot i que mostrarem la relació i les diferències que en certes ocasions estableix Blanchot entre aquests dos termes– marcats inevitablement per un afany d'unitat i de totalitat que ens imposa l'horitzó onto-teològic del pensament. L'Obra vol ser una unitat formal, un tot ple de sentit, delimitat, acabat. I tot i això, l'escriptor o l'artista que persegueix aquest afany per l'obra –fins i tot, si es vol, per l'obra ideal, per l'obra total o pel llibre definitiu que vol ser qualsevol llibre o qualsevol obra d'art– fracassa inevitablement. L'obra es veu interrompuda, fracassa, no assoleix mai el terme literari o artístic a què intentava respondre; el *Llibre* està sempre per venir. Així, doncs, d'una banda, abordar la qüestió de l'obra és endinsar-se de nou en aquesta intencionalitat límit de la poètica, vers un punt extremadament obscur i llunyà que mai pot ser *in-format* en l'obra. De l'altra, implica una nova revocació, des de la mateixa experiència de l'escriptura, de les categories del pensament onto-teològic, que comporta en darrer terme un refús de la *totalitat*, que no deixa de ser expressió en l'obra de l'autoritat i de la supressió de la diferència, amb les derivacions polítiques consegüents. L'obra serà, en darrer terme, esclat de l'obra, des-obrament. No serà tampoc, doncs, una imatge de la *Creació*, sinó una suspensió del món per mitjà de la destrucció que tota obra duu a terme per respondre des del seu fracàs a allò *impossible*.

L'obra es troba, doncs, en una tensió entre la seva realització i la seva destrucció; el defora que obre la literatura no pot ser obert si no és des de la intimitat de l'obra, però alhora aquest defora no pot ser tampoc reclus ni idolatrat en l'obra, sinó que hom s'hi adreça només de forma paradoxal, des dels intersticis de l'obra, des de les ferides del seu fracàs. La civilització reposa, com ha dit Blanchot, entre el respecte i el menyspreu del

llibre, entre la veneració dels signes i l'incendi de les biblioteques; la cultura es debat entre escriure llibres i cremar-los.²⁶⁷

Tal i com l'escriptor tendia naturalment a aproximar-se a l'acte de la Creació, l'obra té una tendència innegable a fundar un món, a esdevenir un *tot* segons unes relacions de sentit pròpies. El *llibre* és doncs el *món*. I així també el món natural ha estat llegit no poques vegades com a *llibre*, com ho féu Galileu. Un llibre és l'obertura d'un món, d'unes relacions internes de sentit, d'una temporalitat pròpia. Alguns dels grans llibres de la literatura, i potser en especial de la literatura de ficció, cerquen aquesta realització d'un món, d'un llibre total, «se donnant comme l'équivalent écrit de l'univers.»²⁶⁸ Però el lloc comú d'aquesta tautologia entre el llibre i el món presa en l'extrem del seu sentit tendeix justament a destruir la totalitat del món: si el món és un llibre i tot llibre és un món, la nostra comprensió lingüística de la realitat es descobreix lligada definitivament a la ficció i a la possibilitat de la falsedat. La ficció i la falsedat són, doncs, condició de possibilitat del llenguatge, i el llenguatge no respona ja sobre el sòl ferm d'un món, sinó que tots els punts de referència trontollen:

Si le monde est un livre, le monde est lisible ; grande satisfaction pour un homme de lettres. Mais, si le monde est un livre, tout livre est le monde, et, de cet innocente tautologie, il résulte des conséquences redoutables : ceci d'abord, qu'il n'y a plus de borne de référence ; le monde et le livre se renvoient éternellement et infiniment leurs images reflétées ; ce pouvoir indéfini de miroitement, cette multiplication scintillante et illimitée – qui est le labyrinthe de la lumière et qui du reste n'est pas rien – sera alors tout ce que nous trouverons, vertigineusement, au fond de notre désir de comprendre. Ceci encore, que, si le livre est la possibilité du monde, nous devons en conclure que sont aussi à l'œuvre dans le monde non seulement le pouvoir de faire, mais ce grand pouvoir de feindre, de truquer et de tromper, dont tout ouvrage de fiction est le produit d'autant plus évident que ce pouvoir y sera mieux dissimulé.²⁶⁹

D'aquesta manera, paradoxalment, la fundació d'un *món* que l'obra pretén realitzar acaba posant en suspens la unitat del món *u*, total i unitari. L'escriptura, doncs, pot tenir una certa tendència a establir *móns*, però es deixa endur per un impuls encara més profund que la condueix finalment a posar-los entre parèntesis. Perquè cap realització literària no és completa ni acabada, i així com el *llibre* està sempre per venir, el *món* que

²⁶⁷ Cf. Maurice Blanchot, *Chroniques littéraires du Journal des débats*, 307.

²⁶⁸ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 273. Aquí, a propòsit de *Moby Dick*, de Hermann Melville.

²⁶⁹ Maurice Blanchot, *Henri Michaux ou le refus de l'enfermement*, 75-76. Blanchot escrivia aquí a propòsit de Borges. Reprendrà aquest tema en relació amb el mateix escriptor a *Le livre à venir*: « Mais si le monde est un livre, tout livre est le monde, et de cette innocente tautologie, il résulte des conséquences redoutables. » (Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 131-132).

ha pogut pretendre mostrar-nos en la seva uni-totalitat un pensament metafísic o fins i tot una ciència experimental, no era ja mai total: el *món* com a totalitat no és més que un fracàs del *món* que resta sempre, indefinidament, «à venir».

Així, l'obra no seria tant una constitució del *Mateix*, sinó justament una negació del *Mateix* per a afirmar allò *altre*, encara que es tracti d'un *món* altre. Allò essencial de la literatura, llavors, no seria la constitució formal que comporta en l'obra, sinó la negació de tota constitució, l'abisme primordial en què rau la *diferència* que ella és. Aquest moviment de l'escriptura l'expressa Blanchot a *La part du feu* en una terminologia hegeliana, a partir de la lectura de Kojève, com a treball de negació i de transformació del món. Així, l'escriptor seria aquell qui *treballa* en un grau eminent i en el llibre acompleix la transformació i la negació del món, esdevenint ell mateix, en l'obra, *altre*:

[...] *cette chose autre – le livre –, dont je n'avais qu'une idée et que rien ne me permettait de connaître à l'avance, c'est justement moi-même devenu autre.*

*Le livre, chose écrite, entre dans le monde où il accomplit son œuvre de transformation et de négation. Lui aussi est l'avenir de beaucoup d'autres choses, et non seulement de livres, mais, par les projets qui en peuvent naître, les entreprises qu'il favorise, l'ensemble du monde dont il est le reflet changé, il est source infinie de réalités nouvelles, à partir de quoi l'existence sera ce qu'elle n'était pas.*²⁷⁰

De tal forma l'obra que realitza l'escriptor duu a terme un treball de transformació i negació del món, i el duu a terme al marge de l'autor perquè, de fet, transforma l'autor, el fa sortir del seu si mateix i esdevenir *altre* en l'obra.

En un altre lloc, a *L'espace littéraire* Blanchot també fa servir una terminologia d'arrel hegeliana per parlar de l'obra, en aquest cas, com a ruïna. L'obra no és només negació del *món*, sinó que acompleix aquesta negació negant-se ella mateixa. Aquesta és la dialèctica de l'obra: no només esdevenir l'*altre* del *si mateix* de l'autor, no només acomplir un treball de negació de la construcció del món, sinó, en aquest procés, arruïnar-se ella mateixa. Així l'obra no es confon de cap manera amb l'estabilitat i amb la *veritat* d'un *món*, sinó que representa la seva unitat esquinçada, que es comença a esberlar precisament des del moment en que *sembla* vertadera:

L'œuvre n'est œuvre que si elle est l'unité déchirée, toujours en lutte et jamais apaisée, et elle n'est cette intimité déchirée que si elle se fait lumière de par l'obscur, épanouissement de ce qui demeure refermé. [...] L'œuvre, parce qu'elle ne peut garder en elle la contrariété qui unie en déchirant, porte le principe de sa ruine. Et ce qui la ruine, c'est qu'elle *semble* vraie, c'est que de ce semblant de vérité on tire une

²⁷⁰ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 305.

vérité active et un faux semblant inactif qu'on appelle le beau, dissociation à partir de quoi l'œuvre devient une réalité plus ou moins efficace et un objet esthétique.²⁷¹

Així, el moviment de l'obra és en un cert sentit dialèctic, perquè realitza una sortida del *si mateix* vers l'altre. Però aquesta dialèctica de l'obra no s'acompleix en cap síntesis que unifiqui, sinó en una negació que no s'atura, que condueix de la interioritat del *si mateix* de l'autor i de l'obra, vers l'exterioritat *impossible* que resta sempre altra i que no deixa reduir la seva diferència radical, sinó que l'aprofundeix indefinidament. La terminologia hegeliana és considerada per Blanchot no en tant que remet a un *sistema* del saber en què les negacions es reconcilien, sinó en tant que descobriments d'una negativitat que, aprofundida en la lectura de Kojève, comporta la desfeta de tota síntesis possible.²⁷² És per això que podem comprendre millor aquest moviment des de la fenomenologia de Levinas que pròpiament des del pensament dialèctic. En efecte, com subratlla Derrida, de Levinas podem aprendre a pensar què és una *obra*.²⁷³ Així definia Levinas l'Obra:

L'Œuvre pensée radicalement est en effet un mouvement du Même vers l'Autre qui ne retourne jamais au Même. Au mythe d'Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l'histoire d'Abraham quittant à jamais sa patrie pour une terre encore inconnue et interdisant à son serviteur de ramener même son fils à ce point de départ.

L'Œuvre pensée jusqu'au bout exige une générosité radicale du Même qui dans l'Œuvre va vers l'Autre. Elle exige par conséquent une *ingratitude* de l'Autre. La gratitude serait précisément le *retour* du mouvement à son origine.²⁷⁴

Així doncs, l'obra no és negació del *si mateix* que espera la reconciliació possible en la síntesi, sinó la generositat radical, la donació del *si mateix* sense retorn, donació en l'obra –que és «*moi-même devenu autre*»²⁷⁵– i donació *de* l'obra, que es dona impersonalment i respon a allò *impossible* per la seva ruïna. L'obra no realitza el viatge possible de retorn a casa, el cicle *sagrat* i clausurat de l'ontologia, sinó una partida sense retorn que respon

²⁷¹ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 305-306.

²⁷² Proponem un fragment de les lectures de Kojève a tall d'exemple: « Or, la Négativité, prise isolément, est Néant pur (sur le plan ontologique). Ce Néant néantit en tant qu'Action (du-Moi-abstrait) dans l'Être. Mais l'Action néantit en anéantissant cet Être, et donc en s'anéantissant elle-même, puisque, sans l'Être, elle n'est que Néant. La Négativité n'est donc pas autre chose que la *finitude* de l'Être (ou la présence en lui d'un véritable avenir, qui ne sera jamais son présent) ; et l'Action essentiellement *finie*. C'est pourquoi (sur le plan métaphysique), le Monde historique créé par l'Action a nécessairement un commencement et une fin. Et l'entité qui est Action dans son être même, « apparaît » (sur le plan phénoménologique) à elle-même et aux autres comme irrémédiablement *mortelle*. » (Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris : Gallimard 1947 (Tel 45), 642).

²⁷³ Cf. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, París: Galilée 1997, 14.

²⁷⁴ Emmanuel Levinas, « La Trace de l'autre » (1963) en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 266 (191 de l'edició de 1967). Aquest text és citat per Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, 29, nota 12.

²⁷⁵ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 305. Vid. supra la citació més completa a la qual ja ens hem referit.

a la crida d'un Déu *sant*, camí impossible pel desert vers una pàtria desconeguda. D'aquesta manera, tot i que Levinas parla d'*obra* en un sentit ampli que, malgrat no excloure'ls, no se cenyeix estrictament als àmbits artístic o literari, el seu accés fenomenològic a aquesta qüestió ens pot ajudar a comprendre aquest depassament del sistema i del cercle de l'ésser que es dona també en la poètica de Blanchot.²⁷⁶

L'obra literària, doncs, no és una *unitat* ni un *tot*, perquè, com hem vist, posa precisament entre parèntesis la *totalitat* del món, en fundar móns *altres*, i perquè és essencialment *sortida de si*—es realitza com a sortida de si de l'autor i s'arruïna, tot seguit, com a sortida de si mateixa vers aquell punt extrem al qual l'obra tendeix. És aquesta darrera sortida de si de l'obra la que posa de manifest la condició sempre incompleta de l'obra. El llibre com a obra literària mai no està acabat, mai no assoleix una forma absolutament tancada i autònoma que l'autor pugui reconèixer com a tal. En l'experiència de l'escriptura que descriu Blanchot la constitució de l'obra es caracteritza per la seva deficiència, per una manca essencial: « Hélas! Le livre est complet et l'essentiel lui manque. »²⁷⁷

Aquesta manca essencial és expressada en la tendència de molts escriptors precisament a la recerca del llibre ideal, d'un llibre superior i definitiu que mai no arriba. En certa manera, tots els llibres « ne valent que par ce livre supérieur qu'ils nous conduisent à imaginer. »²⁷⁸ Però el Llibre sempre està per venir, aquesta unitat ideal mai no és realitzada.²⁷⁹ L'obra, doncs, esdevé expressió de la seva pròpia absència, l'*obra* manifesta l'*Obra* irrealitzable, el fracàs d'una realització que esdevé *poètica* justament en la petjada d'aquesta realització absent. La consumació de l'obra és paradoxalment la seva ruïna, perquè el punt abismàtic al qual tendeix no pot ser aprehès en ella i exposat en una formalitat diürna, sinó que només pot ser indicat com un descens sens fi vers la profunditat de la nit. El camí de l'obra és llavors també un camí sense retorn, una fletxa que apunta a l'impossible:

Mais l'œuvre est sa propre absence : à cause de cela en perpétuel devenir, jamais accomplie, toujours faite et défaite. [...] Au sein de cette absence, les œuvres sont en perpétuelle dissolution et en perpétuel mouvement, n'étant chacune qu'un repère du temps, un moment du tout, moment qui cependant voudrait, et désespérément, être à lui seul ce tout en quoi seulement l'absence se repose sans

²⁷⁶ Cf. també Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, 191.

²⁷⁷ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 121.

²⁷⁸ *Ibid.*, 212.

²⁷⁹ Vegeu per exemple aquesta experiència en Mallarmé (cf. v.gr. *Ibid.*, 121) o en Joubert (cf. Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 83).

repos. Et comme ce vœu est impossible, l'œuvre elle-même, prenant de plus en plus conscience de cette impossibilité, tend toujours plus à s'affirmer comme un signe pathétique, une flèche indicatrice fascinante, pointée vers l'impossible.²⁸⁰

Aquesta impossibilitat de la realització de l'Obra, Blanchot l'ha expressat en algunes ocasions establint una diferència entre el llibre i l'obra, referint-se pel llibre al producte material i formal al qual l'autor dóna lloc, i per obra al fi ideal del llibre que es manifesta només com a tendència impossible, essencial per a la constitució del llibre però absent en ell. El llibre, en la seva buidor formal i material, seria allò que sí que es deixa apressar per l'autor com una possessió mundana, tot i que es descobreix precisament com a no-res. L'obra, en canvi escapa al poder de l'autor i a la mundanitat del llibre: « L'écrivain appartient à l'œuvre, mais ce qui lui appartient, c'est seulement un livre, un amas muet de mots stériles, ce qu'il y a de plus insignifiant au monde. »²⁸¹ L'escriptor és llavors aquell qui sacrifica el llibre per la seva obediència a l'obra. Aquesta experiència l'exposa Blanchot també en Proust, com a moviment del llibre vers l'obra²⁸², o en Joubert, amb una terminologia anàloga que fa referència ara a l'interès per l'*art* –que pren un sentit anàleg a l'obra [*œuvre*]- més enllà de l'obra d'art concreta [*ouvrage*] –que tindria aquí el sentit que el llibre té en el domini estrictament literari de l'art.²⁸³ Així, la vocació de l'escriptor és conduir l'escriptura a aquest espai de l'obra sense deturar-la en la forma del *llibre*, o com deia Blanchot en un altre lloc citant a Levinas: « ...sauver un texte de son malheur de livre. »²⁸⁴

De tal manera en l'experiència de l'escriptor o de l'artista, la recerca de l'obra sempre implica una tensió amb l'obra d'art o literària concreta. D'una banda, aquesta exterioritat a la qual el llibre o l'obra concreta tendeix no es dóna mai en el si de l'obra, sinó sempre com a pura exterioritat. De l'altra, però, l'artista no pot respondre a aquesta exterioritat absent si no ho fa pel treball en la intimitat de l'obra, que sempre fracassa en relació amb el seu fi. És a dir, tot i que el punt al qual tendeix l'obra d'art o el llibre és sempre exterior a aquestes realitzacions concretes, no es dóna tampoc al marge d'elles, sinó que hom hi pot accedir només paradoxalment a partir del seu fracàs, besllumant la seva impossibilitat en les esclatxes de l'obra esberlada: « L'au-delà de l'œuvre n'es réel que dans l'œuvre, n'est que la réalité propre de l'œuvre. [...] C'est à l'intérieur de l'œuvre

²⁸⁰ Maurice Blanchot, *L'amitié*, 48-49.

²⁸¹ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 16.

²⁸² Cf. Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 25.

²⁸³ Cf. *Ibid.*, 76. Blanchot cita també al propi Joubert: « *Il faut ressembler à l'art sans ressembler à aucune œuvre.* » (*Ibid.*, 76, nota 1).

²⁸⁴ Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 157.

que se rencontre le dehors absolu – extériorité radicale à l'épreuve de laquelle l'ouvrage se forme [...]. »²⁸⁵ L'obra d'art i l'obra literària es manifesten llavors en l'artista com l'únic mitjà possible de respondre a allò *impossible* que el compel·leix a escriure, a realitzar una obra concreta, fins i tot si l'acompliment d'aquesta obra no consistirà en altra cosa que en la seva destrucció, en la seva desaparició: « Seule importe l'œuvre, mais finalement l'œuvre n'est là que pour conduire à la recherche de l'œuvre; l'œuvre est le mouvement qui nous porte vers le point pur de l'inspiration d'où elle vient et où il semble qu'elle ne puisse atteindre qu'en disparaissant. »²⁸⁶

Stéphane Mallarmé fou segurament un dels escriptors que realitzà més intensament aquesta recerca de l'*obra*, que per a ell fou una recerca del *Llibre*, recerca impossible que Blanchot aborda en la secció «Ecce liber» a *Le livre à venir*.²⁸⁷ A més d'experimentar l'anonimat, la impersonalitat del llibre i la seva absència d'autor²⁸⁸ - qüestions que ja hem tractat abans- Mallarmé constata com el *Llibre*, de fet, és quelcom que no està mai donat, que no es dóna en el temps *present*, sinó en un present *impossible*:

[...] le temps exprimé par l'œuvre, contenu par elle, intérieur à elle, est un temps sans présent. Et, de même, le Livre ne doit jamais être regardé comme étant vraiment là. On ne peut le tenir en main. [...] Mallarmé, niant le présent, le réserve à l'œuvre, tout en faisant de ce présent celui de l'affirmation sans présence où ce qui est brille en même temps qu'il s'évanouit [...]. L'évidence du livre, son éclat manifeste sont donc tels que l'on doit dire qu'il est, qu'il est présent, puisque sans lui rien ne serait jamais présent, mais que cependant il est toujours en défaut par rapport aux conditions de l'existence réelle : étant, mais impossible.²⁸⁹

El llibre es dóna sempre com una realitat problemàtica.²⁹⁰ En tensió entre la seva presència evident i la seva presència impossible en tant que *obra*, en conflicte entre la seva realització mundana i la ruïna que el mena a la profunditat de l'espai literari, la realitat del llibre es manté en un equilibri inestable entre la seva escriptura i la seva destrucció. Perquè si bé la realització formal de l'obra sempre fracassa, només aquest fracàs en l'obra pot respondre a la crida d'aquell punt obscur que suscita la inspiració. Justament el fracàs de l'autor i de l'obra deposa ambdós termes poètics revocant la seva

²⁸⁵ Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 125.

²⁸⁶ *Ibid.*, 272.

²⁸⁷ *Ibid.*, 303-317.

²⁸⁸ Cf. *Ibid.*, 307, 310 v.gr.

²⁸⁹ *Ibid.*, 311-312.

²⁹⁰ Cf. *Ibid.*, 314.

impròpia *posició* metafísica per exposar-los a la passivitat, a la *passió*, a la qual sotmet l'atracció de l'espai literari.

La qüestió del llibre també és abordada al capítol «L'absence de livre», amb el qual es clou *L'entretien infini*.²⁹¹ Blanchot torna a remarcar aquesta paradoxa de l'experiència de l'escriptor: escriure és *absència* d'obra, tot i que l'obra intenta realitzar-se sota la forma mundana de *llibre*. En aquesta llunyania insalvable de la facticitat del llibre respecte de la *impossibilitat* de l'obra absent, es defineix la tasca de l'escriptura com a producció de l'absència d'obra, com a des-obrament, i escriure esdevé llavors un «joc insensat», en expressió del propi Mallarmé. El *llibre* es constitueix paradoxalment com a moviment vers l'*absència de llibre*:

Écrire se rapporte à l'absence d'œuvre, mais s'investit dans l'Œuvre sous forme de livre. La folie d'écrire – *le jeu insensé* –, c'est le rapport d'écriture, rapport qui ne s'établit pas entre l'écriture et la production du livre, mais, par la production du livre, entre écrire et l'absence d'œuvre.

Écrire, c'est produire l'absence d'œuvre (le désœuvrement). Ou encore : écrire, c'est l'absence d'œuvre telle qu'elle *se produit* à travers l'œuvre et la traversant. Écrire comme désœuvrement (au sens actif de ce mot), c'est le jeu insensé, l'aléa entre raison et déraison.

Qu'en est-il du livre dans ce « jeu » où le désœuvrement se libère dans l'opération d'écrire ? Le livre : passage d'un mouvement infini, allant de l'écriture comme opération à l'écriture comme désœuvrement ; passage qui aussitôt empêche. Par le livre passe l'écriture, mais le livre n'est pas ce à quoi elle se destine (sa destinée). Par le livre passe l'écriture qui s'y accomplit tout en y disparaissant ; toutefois, on n'écrit pas pour le livre. Le livre : ruse par laquelle l'écriture va vers *l'absence de livre*.²⁹²

A més a més d'aquestes consideracions de ressò més mallarmeà, que segueixen en certa manera algunes de les reflexions que ja he esmentat a partir de *Le livre à venir*, Blanchot es refereix també aquí a la qüestió del llibre a partir de la seva relació amb el tema de la *unitat* i la *totalitat*, i en concret, a partir de la seva arrel teològica. El *Llibre*, com ja succeïa amb la noció de *Creació* i de *Creador*, troba el seu paradigma en la Bíblia, revelació inscrita com a *lleï*, llenguatge de l'origen, llenguatge essencialment teològic: « Le livre est d'essence théologique. »²⁹³ I com a que allò *sagrat* s'inscrigué, per l'Esriptura, per la Bíblia, en *llibre*, allò *sagrat* troba la seva forma en el *λογος*, en la *teologia*. Per això el desenvolupament d'allò teològic no podia donar-se sinó en forma de llibre.²⁹⁴ Blanchot,

²⁹¹ Maurice Blanchot, « L'absence de livre » en *L'entretien infini*, 620-636.

²⁹²Ibid., 622-623.

²⁹³Ibid., 627.

²⁹⁴Cf. Ibid.

no obstant això, davant la forma *unitària* del llibre com a expressió d'allò *sagrat*, descobrirà en l'experiència d'escriptors com Mallarmé la impossibilitat mateixa del *llibre*.

I no obstant això, veurem més endavant com l'Escriptura sagrada, pel fet de no deixar de ser escriptura, trasllueix en ella aquest desobrament essencial que desencadena l'espai literari. Així doncs, no per això que acabem d'exposar, hem d'entreveure en Blanchot, ni molt menys, una perspectiva simplista sobre els textos bíblics, dels quals, com ja havíem dit, n'era un lector assidu. Si bé aquí posa de manifest la condició teològica de tot llibre com a assumptió de la pretensió d'obra acabada i unitària així com la condició *llibresca* –si se'ns permet, en el sentit de ser *in-formada* en *llibre*- de tota teologia, Blanchot posarà en relleu, per altra banda, el paper crucial de l'escriptura bíblica com a experiència d'allò que no és *sagrat*, ni clos, ni teo-lògic, sinó d'allò que transcendent les *posicions* que són pròpies de la metafísica, desvetlla allò *sant* –fent servir altre cop la distinció levinasiana- com una exigència d'abandonar la seguretat d'allò *conegut*, de la pròpia terra, del sòl ferm, i dirigir-se vers el desert on hom ha de respondre a allò *impossible*.

Així, contra allò que es posiciona Blanchot no és pròpiament contra l'herència escripturística de la tradició judeo-cristiana, sinó contra la forma de *llibre* que li ha conferit la teologia, i que desemboca en un pensament total que pretén reconciliar allò impossible en el si del possible i que troba una de les seves expressions culminants en el Sistema de Hegel –tot i les paradoxes a les quals condueix la negativitat dialèctica del mateix sistema, que és l'anunci del seu esberlament. D'aquesta manera, repensant la diferència entre *llibre* i *obra* Blanchot ens diu: « Comme le Livre reçoit le nom de Hegel, l'œuvre, dans son anonymat plus essentiel (plus incertain), reçoit le nom de Mallarmé [...] ». ²⁹⁵ L'*obra* serà expressió de l'absència de llibre, de la impossibilitat o la desfeta de l'*obra*: l'*obra* és el fracàs de l'*obra*, posa en joc el des-obrament (*désœuvrement*). ²⁹⁶

L'*obra* és, com veu Mallarmé, impossibilitat, fracàs permanent; l'*obra* mai esdevé acomplerta. Si bé l'*obra* és allò que emergeix després de la reducció radical a la qual tot ha estat sotmès per l'escriptura, la realitat mateixa de l'*obra* ha de tornar a ser sotmesa sens fi a la suspensió en l'abisme de l'escriptura. En aquest sentit, en un altre lloc, Blanchot expressa el moviment propi de l'*obra* a partir de la imatge del Diluvi universal. L'*obra* és com el colom que torna després del diluvi, però essent sempre un colom

²⁹⁵Ibíd., 628.

²⁹⁶ Cf. Ibíd., 629-630. Exposarem una mica més endavant el sentit del terme «*désœuvrement*».

antediluvià, que sempre haurà de retornar; la branca que duu no és mai la d'una nova creació definitiva, sinó la d'una creació que tornarà a ser sotmesa a la destrucció del diluvi:

L'œuvre, après la mort, est envoyée, comme la colombe de l'Arche, pour reconnaître ce qui a survécu en rapportant le rameau verdoyant du sens, et elle revient – elle revient toujours, peut-être une fois ou deux -, changée, par le retour, dans la colombe d'avant le déluge, antédiluvienne.²⁹⁷

L'obra, doncs, està sempre en ruïna, malgrat que hom la consagri, idolatrant-la, entre les bones obres de la cultura.²⁹⁸ Les grans obres ho són precisament perquè han experimentat la seva *impossibilitat*, perquè s'obren a allò inaprehensible en l'obra que mena a la profunditat de l'espai literari. Tot llibre és per ell mateix explosió, moviment de la realitat del llibre a l'exterioritat del defora, esclat que posa en qüestió el llibre però que sense ell tampoc no es produiria, perquè és una destrucció que s'efectua *en* el llibre, tensió no dialèctica, mai resolta:

« *Il n'est d'explosion qu'un livre.* » Un livre : un livre parmi d'autres, ou un livre renvoyant au *Liber* unique, dernier et essentiel, ou plus justement le Livre majuscule qui est toujours n'importe quel livre, déjà sans importance ou au-delà de l'important. « Explosion », un livre ; ce qui veut dire que le livre n'est pas le rassemblement laborieux d'une totalité enfin obtenue, mais a pour être l'éclatement bruyant, silencieux, qui sans lui ne se produirait (ne s'affirmerait pas), tandis qu'appartenant lui-même à l'être éclaté, violemment débordé, mis hors être, il s'indique comme sa propre violence d'exclusion, le refus fulgurant du plausible : le dehors en son devenir d'éclat.²⁹⁹

Aquest esclat del llibre, que es constata en l'experiència de l'escriptura, caldrà mantenir-lo també com a exigència del pensament, que tendeix inevitablement a idolatrar les formes i els sistemes clausurats, a establir-se en un sòl metafísic. L'explosió del llibre esdevindrà fins i tot, finalment, una exigència política, un gest conseqüent amb el refús de qualsevol totalitarisme polític –de qualsevol forma total, unitària, clausurada en si mateixa. Així doncs, cal fer esclatar la pretensió de totalitat del llibre, perquè aquest pot esdevenir també una expressió del *totalitarisme*, una forma refinada de la repressió. És per això que Blanchot es consagra a l'escriptura fragmentària a partir de finals dels anys

²⁹⁷ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 123.

²⁹⁸ Cf. Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 127.

²⁹⁹ *Ibid.*, 190-191.

seixanta, fragmentarietat que ja s'havia donat espontàniament en els esdeveniments del maig del '68, en forma de butlletí, d'octavetes, de cartells, d'inscripcions a les parets:

[...] tout cela qui dérange, appelle, menace et finalement questionne sans attendre de réponse, sans se reposer dans une certitude, jamais nous ne l'enfermerons dans un livre qui même ouvert tend à la clôture, forme raffinée de la répression.

[...]

Tracts, affiches, bulletins, paroles de rues ou infinies, ce n'est pas par souci d'efficacité qu'ils s'imposent. Efficaces ou non, ils appartiennent à la décision de l'instant. Ils apparaissent, ils disparaissent. Ils ne disent pas tout, au contraire ils ruinent tout, ils sont hors de tout. Ils agissent, réfléchissent fragmentairement. Ils ne laissent pas de traces : trait sans trace. Comme la parole sur les murs, ils s'écrivent dans l'insécurité, sont reçus sous la menace, portent eux-mêmes le danger, puis passent avec le passant qui les transmet, les perd ou les oublie.³⁰⁰

L'obra, en l'espai literari, com hem vist, mai no s'acompleix, sinó que tendeix precisament a arruïnar-se. D'aquesta manera, la seva paradoxal constitució és el seu esclat i la seva desaparició. Blanchot ho accentuà a partir d'un determinat moment de la seva obra reivindicant l'escriptura fragmentària. Aquesta exigència de fragmentarietat no fou només una opció poètica d'una època de la seva obra, sinó que representava, de fet, des de sempre, l'exigència mateixa de l'escriptura, del seu moviment propi, que, lluny d'instal·lar-se en un lloc sòlid i trobar refugi en la seva clausura, consisteix en ella mateixa una obertura radical a la inseguretat d'allò inhòspit. Blanchot copsà en l'experiència literària que la profunditat de l'obra radicava precisament en el «*désœuvrement*». Aquest terme, d'una banda, el podem traduir al català per «ociositat» o «desocupació», fins i tot «desinterès». Ara bé, no ha de tenir literàriament una connotació negativa, sinó més ençà de tot *valor*, representa segurament aquell *oci*, si es vol, que no sotmet l'obra a l'activitat i el treball propi del subjecte, que entra en el «joc insensat» d'escriure, la passivitat de l'escriptor davant el joc impersonal de l'escriptura, la *desocupació* que no sotmet l'escriptura a cap *lloc*, que no la *ocupa* amb la finalitat de respondre instrumentalment a una voluntat de l'escriptor, el *desinterès* d'aquell qui no vol treure partit de l'escriptura sinó que, lluny de sotmetre-la a l'autoritat del «*jo*», s'hi exposa i s'hi perd gratuïtament, de forma absolutament desinteressada. I, per altra banda, aquest terme francès (*désœuvrement*), a diferència del que succeeix en traduir-lo a la nostra llengua, conserva

³⁰⁰ Maurice Blanchot, *Écrits politiques 1953-1993*, 157-158.

aquest lligam etimològic amb l'obra (*œuvre*), negativament, com a «des-obra», reflectint el seu fracàs, el seu esclat, la seva destrucció.³⁰¹

Blanchot emprà aquest terme en diverses ocasions. A *L'espace littéraire*, en el capítol dedicat precisament a aquest escriptor que tant cercà el *llibre* -«L'expérience de Mallarmé»- inclou una secció titulada «La profondeur du désœuvrement»³⁰², i en altres llocs hi tornarà a remetre.³⁰³ Perquè escriure és, en definitiva aprofundir aquest «*désœuvrement*», no aturar-se en la clausura de l'obra, ni idolatrar una forma, ni reconciliar en una síntesi la tensió que provoca la negativitat destructora pròpia de l'escriptura. Escriure és justament cercar l'obra al límit, descendir vers aquell punt en què aquesta fracassa, besllumar en la ruïna de l'obra l'exterioritat inaprehensible que l'atreu. La paraula poètica no es detura en cap objecte sinó que es realitza en el seu *dir-se*, un *dir-se* ociós, impersonal, desinteressat, que *des-obra*:

[...] qu'écrire, c'est faire œuvre de parole, mais que cette œuvre est désœuvrement ; que parler poétiquement, c'est rendre possible une parole non transitive qui n'a pas pour tâche de dire les choses (de disparaître dans ce qu'elle signifie), mais de (se) dire en (se) laissant dire, sans toutefois faire d'elle-même le nouvel objet de ce langage sans objet [...].³⁰⁴

De tal manera aquest segon pol en la relació literària –si ho podem dir així-, aquesta *posició* que és l'*obra*, ha estat també *deposada* per Blanchot en allò que tenia d'estabilitat metafísica, i ha estat repensada des de l'experiència literària com a moviment sens fi d'una recerca que inevitablement fracassa, i que és la recerca mateixa de l'*obra*, que en la seva profunditat es descobreix en tant que «*désœuvrement*». Finalment, l'esclat de l'*obra*, el refús del *llibre*, com també hem mostrat, no és només una constatació de

³⁰¹ Aquesta «des-obra» blanchotiana és, doncs, també un esclat del projecte estètic hegelian que, entorn de l'ideal, determina l'obra com a unitat i harmonia, malgrat algunes concessions a l'estil i a la cultura pròpies de l'època de l'artista que acaben de configurar la determinació exterior de l'obra. Així ho assenyalava Hegel a les seves *Lliçons d'Estètica* (Primera part 3. B. III): «El ideal consiste en hacer desaparecer del dominio del arte la miseria y la necesidad, en revelar la libertad que se despliega sin esfuerzo ante nuestros ojos y remonta fácilmente los obstáculos. [...] Todo concurre a producir la gracia y la belleza.» (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *De lo bello y sus formas (Estética)* (trad. Manuel Granell), Buenos Aires: Austral 1946, 110); «[...] el deber del artista es colocar la idea que constituye el fondo de su obra en armonía con el espíritu de su siglo y el genio propio de su nación.» (Ibíd., 113). En Blanchot, l'esclat de l'espai literari més enllà de la *idea*, mostra precisament la misèria essencial de la condició de l'artista i la desfeta irremeiable de l'obra, que no assoleix mai la unitat, sinó que més aviat tendeix a la fragmentació. La llibertat de l'escriptor serà lliurament a una passivitat que no desplega pas la seva activitat sinó que més aviat la posa entre parèntesis. L'obra, finalment, lluny d'adaptar-se als usos de l'època, escandalitza i desconcerta, perquè suspèn les relacions i els interessos propis del món.

³⁰² Maurice Blanchot, « La profondeur du désœuvrement » en *L'espace littéraire*, 48-52.

³⁰³ Cf. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 45, 297, 524, 617.

³⁰⁴ Ibíd., 524.

l'experiència literària, sinó una exigència del pensament i una exigència política. Escriure és destruir³⁰⁵, fer experiència de la fragmentarietat, de la dissolució de la *unitat* i del *tot*, però aquesta ruïna universal és la condició que demana un llenguatge que més enllà d'allò possible respongui a allò *impossible*, una paraula que en el buit que obre l'esberlament del món es llança vers l'*altre* sense aprehendre'l com un objecte.

c) El «*Sí*» lleuger de la lectura

El pol de l'autor i de l'obra, com hem mostrat, han estat depositats de la seva *posició* metafísica. Succeirà el mateix amb el pol del lector. L'experiència literària, tal com l'exposa Blanchot, mostra una lectura sense substrat metafísic. El lector, és cert, en certa manera «fa» l'obra en llegir-la, però aquesta aparent activitat es torna ben aviat passivitat d'aquell qui queda fascinat per la profunditat impersonal de la literatura, que el sostreu també a *si* mateix. Així doncs, Blanchot no farà un anàlisi de les determinacions de la lectura sobre l'obra a partir de condicionaments psicològics, socials, culturals o polítics. El lector no és en primera instància un *subjecte* que imposa les seves determinacions a l'obra. El lector, però, no és tampoc un actor merament passiu que escolta la naturalesa de l'obra, com si li hi hagués de ser revelada una veritat custodiada en l'obra. Per altra banda, la lectura no és considerada per Blanchot tampoc com un acte eminentment perspectivista, que sotmeti l'obra a un relativisme absolut, essent el seu sentit determinat en cada cas pel lector. I, finalment, la lectura tampoc no és pensada per Blanchot com un acte hermenèutic; el lector pròpiament no *treballa* exegèticament sobre l'obra, ni fa un exercici de *comprensió*. Totes aquestes mirades de la lectura pressuposen que en l'experiència de l'obra es dona un *sentit* –fins i tot si aquest sentit fos relatiu a una imposició de la voluntat subjectiva- i que l'experiència literària manté fermes les *posicions* de l'autor, l'obra i el lector en una determinada relació mesurable. Ben al contrari, la reflexió de Blanchot posa precisament de manifest que la literatura descobreix un llenguatge *altre*, desvinculat de la seva funció instrumental, de la seva funció atributiva, desvinculat de l'*ésser* i de qualsevol preconcepció metafísica. El llenguatge literari, posant de manifest la suspensió d'aquestes funcions diürnes del llenguatge fa esdevenir problemàtica la gramàtica d'allò *possible* i obre el pensament a un defora del

³⁰⁵ Cf. Maurice Blanchot, « Détruire » en *L'amitié*, 132-136.

món que esberla les *posicions* de l'onto-teo-logia.³⁰⁶ Així doncs, per a Blanchot, el lector, com l'escriptor, està cridat a abandonar la seva *posició* i a lliurar-se a l'espai impersonal de l'obra, a la profunditat de l'espai literari que posa en qüestió tota autoritat subjectiva.

D'una banda, és innegable que en un cert sentit, el lector «fa» l'obra per mitjà de la seva lectura. L'obra troba un nou origen en el lector que s'hi endinsa, una gènesi cada cop nova, sempre única, com si cada acte de lectura propiciés la *creació* mateixa de l'obra, el seu únic origen: « *Le lecteur fait l'œuvre; en la lisant, il la crée; il en est l'auteur véritable, il est la conscience et la subsistance vivante de la chose écrite; aussi l'auteur n'a-t-il plus qu'un but, écrire pour ce lecteur et se confondre avec lui.* »³⁰⁷ L'autor es confon en el lector, perquè dona origen a l'obra. I no obstant aquest origen no cessa mai de retornar diferent en cada nou acte de lectura. Ara bé, aquesta consciència activa de donar origen a l'obra esdevé ben aviat problemàtica, en primer lloc, perquè el lector no vol escoltar en l'obra la seva pròpia veu, sinó la veu d'un altre, hi accedeix com a allò desconegut, cercant-hi « la voix d'un autre, une voix réelle, profonde, gênante, comme la vérité »³⁰⁸, i en segon lloc, perquè el lector viu en pròpia carn la mateixa inversió que ha viscut l'autor, tant un com l'altre reben de l'obra la seva existència, son posteriors a l'obra i en depenen:

Il en est du lecteur comme du poète. Tous deux, poète et lecteur de ce poème, reçoivent de lui leur existence et sont fortement conscients de dépendre, dans leur existence, de ce chant à venir, de ce lecteur à devenir. C'est une des mystérieuses exigences du pouvoir poétique. Le poète naît par le poème qu'il crée; il est second au regard de ce qu'il fait [...].³⁰⁹

El mateix succeeix doncs amb el lector que amb l'escriptor. El lector neix de l'obra que llegeix; la seva existència com a lector en depèn. El lector, doncs, quan s'immergeix en l'experiència de la lectura, més que jugant un paper actiu es descobreix passiu, s'aboca a l'obra ociosament, d'aquella ociositat que hem caracteritzat com a «*désœuvrement*», una participació en el *joc insensat* de l'escriptura, més ençà del poder instrumental del llenguatge, sense treure'n cap partit, d'una forma absolutament desinteressada.³¹⁰ Les

³⁰⁶ Tractarem el tema del *defora* i la seva relació amb el pensament de la *diferència*, més enllà de l'ontoteologia, però també de la diferència ontològica heideggeriana, en la secció 5.2 del nostre treball.

³⁰⁷ Maurice Blanchot, *La part du feu*, 298-299.

³⁰⁸ *Ibid.*, 299.

³⁰⁹ *Ibid.*, 104.

³¹⁰ Aquesta caracterització blanchotiana del lector contrasta en certs aspectes amb les teories de la lectura iniciades per Roman Ingarden en contacte amb la fenomenologia de Husserl, continuades per alguns dels seus seguidors tant en l'Escola de Praga com entorn de l'Estètica de la Recepció, i rellegides des de les aportacions de l'hermenèutica també en algunes poètiques postestructuralistes. Estem rellegant Blanchot en

obres no responen al partit que en vulgui treure un lector, ni *serveixen* pròpiament per a res. Perquè convertir l'obra en un instrument, fer-la *servir* als propis interessos del lector, seria ja no accedir a la profunditat de l'obra, confondre la *possibilitat* del llibre, amb la *impossibilitat* de l'obra, trair l'espai literari privilegiant la *posició* del «jo» i la facticitat del llibre com a entitats metafísiques:

Le lecteur qui lit pour tirer parti de sa lecture est un être indigne de ce qu'il lit, et d'ailleurs condamné à lire sans bénéfice, puisqu'il est entraîné à corrompre, par son avidité d'utilisation, ce qu'il ne pourrait espérer atteindre intact qu'en refusant de le faire servir à quoi que ce soit et d'abord à lui-même.³¹¹

Llegir, en canvi, és la gratuïtat de la relació amb el llenguatge, la superació de tot *valor* establert i de tota *posició* de veritat, d'autoritat, d'instrumentalitat: expiació de tot poder sobre l'obra. El lector autèntic, doncs, no fa ús de l'obra, no la interpreta en funció de cap interès particular, sinó que es lliura completament a l'espai propi de l'obra, passivament, viu la *passió* de la seva *posició* d'autoritat en tant que lector possible i es lliura a la lectura *impossible*.

Aquesta lectura desinteressada no equival tampoc a una lectura imparcial, perquè precisament la imparcialitat pressuposa l'adopció d'una *posició* exterior a l'obra. Hom no pot adoptar aquesta perspectiva, i tampoc no ho pot fer la crítica. Cada lectura és única i incommensurable. Cada obra és, en el moment de la lectura, l'única *obra*, l'única lectura. La profunditat de l'obra és exclusiva, de tal manera que, com explica Blanchot, potser només som capaços de llegir un sol llibre:

diàleg amb la fenomenologia, però aquest diàleg és *excèntric*, tal i com hem remarcat en algunes ocasions, ja que fins i tot si les evoca o s'hi inspira implícitament, depassa els nuclis decisius del pensament fenomenològic. En Roman Ingarden, en canvi, el contacte amb la fenomenologia husserliana és íntim i decisiu, de tal forma que el lector ja no serà concebut, com en Blanchot, en tant que exposició passiva a l'obra, sinó des de la intencionalitat de la consciència tant de l'autor com del lector, de tal forma que l'obra literària és pensada com un objecte intencional intersubjectiu. Malgrat que segons Ingarden l'obra d'art tingui mode d'existència "ònticament heterònom", està lliurada també a l'activitat del lector, que incorpora a l'obra les condicions subjectives de l'aprehensió i determinan en cada cas aquells punts que en l'obra resten sempre indeterminats. (Vid. Roman Ingarden, *La obra de arte literaria*, i Manuel Asensi, *Historia de la teoría de la literatura (el siglo XX hasta los años setenta)*. Volumen II, 108-111). Així doncs, el paper del lector en Ingarden i en els seus continuadors té un caràcter específicament "actiu", que es revitalitza encara més en els desenvolupaments hermenèutics, en tant que esdevé intèrpret de l'obra omplint també els seus buits des de la seva lectura particular i necessàriament perspectivista. El rol de la lectura és especialment decisiu en aquestes teories perquè constitueix el punt de partida de l'experiència literària; com en Husserl, es tracta de partir de la consciència i analitzar-ne els objectes intencionals. En Blanchot, si es pot traçar una analogia amb la fenomenologia, aquesta es faria més aviat des de la inversió levinasiana de la intencionalitat, que sotmet al subjecte a passivitat i subjecció respecte a l'altre, que deixa de ser el seu objecte: en Levinas la intencionalitat, la «*visée intentionnelle*», s'inverteix en el «*visage*». (Cf. Miguel García-Baró, *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*, Salamanca: Sígueme 2007, 348).

³¹¹ Maurice Blanchot, *Chroniques littéraires du Journal des débats*, 208.

Peut-être ne sommes-nous jamais capables que de lire un seul livre. La lecture d'un livre suffit largement à toute une vie ; à partir de ce livre, nous lisons tous les autres ou nous le lisons en tous les autres, en qui pourtant il ne se répète pas, mais se diversifie ou se multiplie à l'infini. Le critique qui lit avec égalité, avec un savoir impartial, toujours un livre de plus, devrait se regarder comme légèrement monstrueux.³¹²

No hi ha doncs *igualtat* en la lectura. Com en la relació amb l'altre, mai no hi ha mai simetria, l'alteritat de l'obra sempre està infinitament per sobre del lector, i a una distància irreductible; el lector hi està subjecte d'una forma exclusiva i en depèn. I aquesta lectura única marca totes les altres. De tal forma que el paper de la crítica no pot ser establir una jerarquia de les obres o un cànon de lectura, perquè fent justícia a l'experiència de la lectura, tal cànon –producte cultural, *ordre dels llibres*- es dissol en la intimitat oberta de l'espai propi i incommensurable de cada obra, que demana una donació absoluta de *si*, un lliurament passiu que fa trontollar l'autoritat de la crítica i l'ordre diürn de la biblioteca.³¹³

Per abordar el tema de la lectura en Blanchot és fonamental també tenir en compte el capítol intítulat «Lire», a *L'espace littéraire*.³¹⁴ La lectura hi apareix desvinculant l'obra del seu autor i desvinculant la profunditat de l'*obra* del text del *llibre*. D'una banda, doncs, el lector entra en lluita amb l'autor del text des del moment en què comença a llegir, i anul·la la seva autoria « pour rendre l'œuvre à elle-même, à sa présence anonyme, à l'affirmation violente, impersonnelle, qu'elle est. »³¹⁵ D'altra banda, però, el lector no pugna amb l'autor per ocupar la seva *posició*; el lector tampoc determina essencialment la lectura ni exerceix sobre l'obra la seva autoritat. I encara, el lector tampoc no està subjecte al *text*, perquè la *posició* del *llibre* també ha trontollat; qui llegeix està abocat a l'espai literari, que és l'espai propi de l'*obra*, si mantenim aquella distinció entre el *llibre* com a expressió literària *possible, mundana* i l'*obra* com el seu centre *impossible*, la seva tendència límit inaprehensible. Aquesta deposició dels tres *pols* literaris es fa patent en aquesta secció de *L'espace littéraire* a la qual fem referència; i tot i això, aquestes pàgines són encara més originals, i ens suggereixen una gran imatge de l'experiència de la lectura segons Blanchot: la resurrecció de Llätzer. Llegir és dir a Llätzer que surti de la tomba,

³¹² Maurice Blanchot, *Henri Michaux ou le refus de l'enfermement*, 70.

³¹³ Potser això ressona en aquesta frase de *Le dernier mot* : « Connaissez-vous la nouvelle ? Il n'y a plus de bibliothèque. Chacun désormais lira à sa guise. » (Maurice Blanchot, *Après coup*, 63). Aquesta qüestió del cànon ha estat abordada en Blanchot també, per exemple, a partir de la reflexió sobre el *Museu* (cf. Maurice Blanchot, « Le Musée, l'Art et le Temps » i « Le mal du musée » en *L'Amitié*, 21-61.)

³¹⁴ Maurice Blanchot, « Lire » en *L'espace littéraire*, 251-261.

³¹⁵ *Ibid.*, 254.

és cercar la profunditat que dissimula l'aparença de la tomba i de la pedra presents, és demanar a l'*obra* que vingui de dessota el *llibre*. No es tracta tampoc –com Blanchot comentarà en altres llocs fent referència a aquesta mateixa imatge- de ressuscitar Llàtzer a la vida, de conduir-lo de nou al món i a la llum del dia, sinó de ressuscitar la mort –com dirà Jean-Luc Nancy³¹⁶-, d'endinsar-se en la profunditat de l'abisme, de penetrar en la dimensió incognoscible i *impossible* de la mort, de fer aparèixer la realitat no d'aquell que ressuscita al tercer dia com el Crist, sinó d'aquell que porta ja tres dies mort i no ressuscita encara a una nova vida. Fer moure la pedra de la tomba és, diu Blanchot, allò que fem usualment amb el llenguatge quotidià: les paraules –com la tomba- esdevenen transparents i ens mostren el referent que dissimulen havent-li imposat necessàriament la mort, per la *diferència* mateixa que és el llenguatge. El llenguatge literari ens mostra, però, una pedra més pesada en la sepultura, que esclafa allò que troba al seu pas, que esberla la terra i el cel, acomplint una reducció radical, mostrant-nos la profunditat de l'abisme, la diferència radical que la transparència del llenguatge quotidià encara podia dissimular:

Le livre est donc là, mais l'œuvre est encore cachée, absente peut-être radicalement, dissimulée en tous cas, offusquée par l'évidence du livre, derrière laquelle elle attend la décision libératrice, le *Lazare veni foras*.

Faire tomber cette pierre semble la mission de la lecture : la rendre transparente, la dissoudre par la pénétration du regard qui, avec élan, va au-delà. [...] Faire rouler, faire sauter la pierre, c'est là certes quelque chose de merveilleux, mais que nous accomplissons à chaque instant dans le langage quotidien, et, à chaque instant, nous nous entretenons avec ce Lazare, mort depuis trois jours, peut-être depuis toujours, et qui, sous ses bandelettes bien tissées, soutenu par les conventions les plus élégantes, nous répond et nous parle au cœur de nous-mêmes. Mais, à l'appel de la lecture littéraire, ce qui répond, ce n'est pas une porte qui tombe ou qui deviendrait transparente ou même s'amincirait quelque peu, c'est plutôt une pierre plus rude, mieux scellée, écrasante, déluge démesuré de pierre qui ébranle la terre et le ciel.

Tel est le caractère propre de cette « ouverture » dont la lecture est faite : ne s'ouvre que ce qui est mieux fermé ; n'est transparent que ce qui appartient à la plus grande opacité ; ne se laisse admettre dans la légèreté d'un Oui libre et heureux que ce qu'on a supporté comme l'écrasement d'un néant sans consistance.³¹⁷

D'aquesta manera la lectura no consisteix tampoc exactament en un treball taumatúrgic propi del lector que efectua el miracle, sinó en una passivitat que s'exposa l'estremiment del món, l'esclafament que provoca l'obertura de la pedra del sepulcre. Llegir no és

³¹⁶ Cf. Jean-Luc Nancy, « Résurrection de Blanchot » en *La Déclousion (Déconstruction du christianisme, I)*, Paris: Galilée 2005, 135-146.

³¹⁷ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 257-258.

llavors *realitzar* un acte de lectura, sinó pronunciar un «*sí lleuger*» que accepta l'adveniment impossible de la profunditat de l'*obra* dissimulada en el sepulcre emblanquinat del *llibre*.

És per això que llegir se situa més ençà de tot treball de *comprensió* del sentit de l'*obra*. La lectura juga més aviat un paper passiu d'«*accueil ravi de la générosité de l'œuvre.*»³¹⁸ Allò que la lectura té d'activitat és només la pronúncia d'aquest *Sí lleuger* que accepta l'adveniment de l'*obra*: «*La lecture est, en ce sens, plus positive que la création, plus créatrice, quoique ne produisant rien. Elle a part à la décision, elle en a la légèreté, l'irresponsabilité et l'innocence. Elle ne fait rien et tout est accompli.*».³¹⁹

La lectura no és llavors extreure el Llàtzer enfora, sinó acollir el seu adveniment impossible, no és aprehendre'l a la llum del dia, sinó endinsar-se en la seva realitat nocturna, en la seva *mort*. Sobre el Llàtzer mort hom no pot sotmetre la seva autoritat, que depèn d'una *posició* diürna, hom no pot comprendre'l en cap aspecte que el vinculi a l'esfera d'allò possible, perquè viu en la profunditat de la *mort impossible*. Llegir és assumir lleugerament el moviment d'aquesta llosa que esclafa el *món* i deixa obert l'abisme. Blanchot expressa finalment la lectura com una dansa en la profunditat separada de l'espai literari amb un company invisible, una dansa amb la tomba, que, tot dissimulant-lo, amaga aquell abisme que mai no pot ser copsat a la llum del dia. Lleugeresa d'una dansa que comporta una gravetat considerable, perquè esberla el *món*:

[...] elle annonce le bonheur et l'innocence de la lecture, qui est peut-être en effet une danse avec un partenaire invisible dans un espace séparé, une danse joyeuse, éperdue, avec le «*tombeau*». Légèreté à qui il ne faut pas souhaiter le mouvement d'un souci plus grave, car là où la légèreté nous est donnée, la gravité ne manque pas.³²⁰

Més endavant d'aquesta secció en *L'espace littéraire* Blanchot no abandonarà la qüestió de la lectura. Tornarà a ressaltar la revocació del lector en tant que *posició* personal o subjectiva: «*Ce qui menace le plus la lecture: la réalité du lecteur, sa personnalité, son immodestie, l'acharnement à vouloir demeurer lui-même en face de ce qu'il lit, à vouloir être un homme qui sait lire en général.*»³²¹

³¹⁸Ibíd., 259.

³¹⁹Ibíd.

³²⁰Ibíd., 261.

³²¹Ibíd., 263.

Com hem anat exposant, els tres pols de l'experiència literària, cadascun segons les seves pròpies condicions, han de depositar la seva autoritat per deixar pas a la passivitat que pot acollir la impersonalitat de l'obra. Així també succeeix doncs necessàriament amb el lector. Per altra banda, aquests tres pols *deposats* muden en referències a pols «à venir»; és a dir, en certa manera el *joc* de l'escriptura literària es juga, és cert, entre els termes de l'escriptor, l'obra i el lector, però sense que aquests esdevinguin mai posicions metafísiques ni d'autoritat. Així, la seva representació en la poètica particular de Blanchot haurà de ser separada d'aquestes connotacions que la vinculen a la metafísica de la presència i dibuixada més enllà d'aquesta esfera del possible. És per això que aquests rols estan *per venir*. Ho està el *llibre*, ho està l'escriptor, en certa manera, l'existència del qual és posterior a l'obra, i ho està el lector, com a lector potencial present ja en la gènesi de l'obra, però com a lector infinitament futur:

Ce qu'il faut dire, c'est que la part du lecteur, ou ce qui deviendra, une fois l'œuvre faite, pouvoir ou possibilité de lire, est déjà présente, sous des formes changeantes, dans la genèse de l'œuvre. Dans la mesure où écrire, c'est s'arracher à l'impossibilité, où écrire devient possible, écrire assume alors les caractères de l'exigence de lire, et l'écrivain devient l'intimité naissante du lecteur encore infiniment futur.³²²

No és el mateix autor el primer que llegeix l'obra. L'autor, depositant la seva autoritat sobre l'obra i abandonant la seva condició subjectiva, deixa que l'obra es mostri en la seva realitat impersonal, deixa que l'obra s'obri a ella mateixa. És en aquesta deposició de l'autoria i obertura de l'obra que s'origina o es prefigura ja tota lectura per venir: « [...] ce moment qui annule l'auteur est aussi celui où, l'œuvre s'ouvrant à elle-même, en cette ouverture la lecture prend origine. »³²³

La lectura que s'esdevindrà, s'unirà llavors al moviment passiu que ha viscut l'autor, fent experiència també de l'angoixa davant el buit de l'obra. El lector, com l'autor, viuen en l'espai literari «la riquesa de la seva indigència», la gravetat d'aquesta experiència paradoxal que redueix els horitzons de sentit i que es troba més ençà de tota constitució, i més ençà de l'*ésser*. *Indigència* perquè hom fa experiència del no-res, *riquesa*, perquè aquesta indigència és molt més profunda que la riquesa que, en el món, només dissimula la indigència. Aquesta és la paradoxa de l'experiència literària que es

³²²Ibid., 265.

³²³Ibid., 266-267.

descobreix també en la lectura autèntica, la lleugeresa de la gravetat, la indigència de la riquesa:

Et l'œuvre retrouve ainsi son inquiétude, la richesse de son indigence, l'insécurité de son vide, tandis que la lecture, s'unissant à cette inquiétude et épousant cette indigence, devient ce qui ressemble au désir, l'angoisse et la légèreté d'un mouvement de passion.³²⁴

A *Le livre à venir*, per la seva banda, Blanchot pensa la lectura també a partir de Mallarmé, com ho havia fet amb la qüestió del *llibre*. Més enllà del paper subjectiu, de la *posició* del lector, que és deposada, la lectura és la comunicació de l'obra amb ella mateixa «par l'avenir d'exception à partir duquel le livre vient vers lui-même et vient vers nous, en nous exposant au jeu suprême de l'espace et des temps.»³²⁵ Blanchot explica, també a partir de Mallarmé, la lectura com a compliment de l'obra; un compliment que coincideix amb la seva supressió. La lectura seria llavors l'operació que compleix aquesta *negació* de l'obra, amb una ressonància a la *Aufhebung* hegeliana que el mateix escriptor francès posa en relleu. La negació de l'obra és, en aquest sentit, és cert, una afirmació, és a dir, que la negació té un cert sentit positiu, però mai dins l'àmbit d'allò *possible* al qual pertany també la síntesi que propicia la dialèctica hegeliana, sinó en un sentit paradoxal, com vèiem abans: la lectura és riquesa *en* la indigència, aquesta indigència no és un mitjà, sinó que mai no és superada. Aquesta negació de l'obra no serà llavors el mitjà per a cap síntesi que tanqui el cercle dialèctic, sinó que la negació de l'obra és infinita. La seva realització *coincideix* amb la seva desfeta, i la realització no és mai *obra* a la llum del dia, sinó en l'abisme de la desfeta que posa entre parèntesis tot sistema, tot horitzó de sentit i tota finalitat, també la dialèctica. Llavors la lectura és operació en tant que suprimeix la seva entitat i la seva *posició*, com ho és l'autoria, i com ho és l'obra. Tots tres se sotmeten a una negació que realitza l'obertura a l'espai literari, la riquesa de la indigència que no condueix a cap nova síntesi a cap dels pols del procés creatiu, sinó que els manté destituïts en l'abisme de l'experiència literària:

Mallarmé appelle le lecteur « l'opérateur ». La lecture, comme la poésie, est « l'opération ». Or, il garde toujours à ce mot à la fois le sens qu'il tient ironiquement de son allure technique : l'opération est suppression, c'est en quelque manière l'*Aufhebung* hégélienne. La lecture est opération, elle est l'œuvre qui s'accomplit en

³²⁴Ibid., 270.

³²⁵ Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 330-331.

se suprimant, qui se prouve en se confrontant avec elle-même et se suspend tout en s'affirmant.³²⁶

D'aquesta manera, la lectura, com hem subratllat fa una estona a propòsit de l'obra, s'acompleix com a *des-obra* (*désœuvrement*) o com a *desastre*, perquè es desfà, desvinculada de cap *astre*, de cap posició d'autoritat. Precisament en el llibre de l'escriptor francès que posà l'èmfasi en aquest *desastre* com a tasca del pensament – *L'écriture du désastre*-, Blanchot hi inclou un fragment crucial per copsar allò que per a ell és la lectura, fragment que ens servirà també per recapitular algunes de les consideracions que hem anat exposant. El citem a continuació:

◆ Il y a une lecture active, productive – produisant texte et lecteur, elle nous transporte. Puis la lecture passive qui trahit le texte, en paraissant s'y soumettre, en donnant l'illusion que le texte existe objectivement, pleinement, souverainement : unitairement. Enfin, la lecture non plus passive, mais de passivité, sans plaisir, sans jouissance, échapperait et à la compréhension et au désir : c'est comme la veillée nocturne, l'insomnie « inspiratrice » où s'entendrait le « Dire » au-delà du tout est dit et où se prononcerait le témoignage du dernier témoin.³²⁷

En aquest text Blanchot ens proposa, doncs, tres modalitats diferents de lectura: una *activa*, una *passiva* i una altra *de passivitat*. La primera no sembla desacreditar-la tot i que, pel que hem vist en altres textos i pel comentari final sembla privilegiar la lectura *de passivitat*. Si haguéssim d'establir una mena de jerarquia de les lectures –permeteu-nos prendre'ns aquesta llicència només amb voluntat esclaridora- ens atreviríem a dir que la mena de lectura que Blanchot descarta en primer lloc és la *passiva*, que pressuposaria un enfocament naturalista a la realitat del text, com a quelcom objectiu, com una posició d'autoritat. D'una banda aquesta posició naturalista no gaudeix de fonament epistemològic partint de la perspectiva fenomenològica particular, si la podem anomenar així, que Blanchot adopta. Atenent-nos a l'experiència de l'escriptura, com hem mostrat, l'obra no es manifesta com a *posició* en el món, sinó com a ruïna que obre el món a l'abisme que el precedeix. El text, doncs, no pot ser idolatrat com a objecte ni la lectura es pot sotmetre ingènuament a l'autoritat que aparentment aquest ostenta. En sotmetre's a la objectivitat del text hom traeix l'espai literari que l'origina i al qual aquest s'adreça.

En segon lloc, una lectura més pròpia del text és la lectura *activa*, que pren consciència de la creativitat que es dona també en l'acte de lectura, que posa en paral·lel

³²⁶Ibid., 331.

³²⁷ Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 157-158.

al lector amb l'autor, com si qui llegeix escrivís de nou l'obra, li donés una existència nova que re-crea el text i dona existència al lector no com un mer receptor passiu sinó com a subjecte involucrat en l'experiència literària. I amb tot, malgrat la veritat de la lectura que conté aquest enfocament, aquí es subratlla excessivament el paper de la subjectivitat, com si l'autoritat del text de la visió naturalista quedés substituïda per l'autoritat del lector que dona vida al text. Com hem anat mostrant, l'autèntic lector, d'una banda, està íntimament vinculat a l'experiència de l'espai literari i sense considerar el seu rol no es podria entendre l'escriptura que realitza l'autor depositant la seva *posició* i abandonant-se a una impersonalitat que li és expropiada precisament per l'obertura de la lectura per venir. Però, per altra banda, atenent-nos també a l'experiència literària, hem vist com Blanchot posa un èmfasi particular en la deposició de l'autoritat subjectiva també en la lectura, perquè el lector entra en la profunditat a la qual l'obra apunta, i que es mostra també com un pas del *jo* a l'existència impersonal.

Així doncs, tot i ser més pròpia de la lectura l'activitat que re-crea que la passivitat naturalista, Blanchot suggereix que l'autèntica lectura és una activitat que es reconeix com a despullament del *jo*, un acte que, de fet, ja no és ni *passiu* ni *actiu* en relació amb la consciència subjectiva, sinó, que més enllà d'aquesta intencionalitat subjectiva vers el text, apareix una relació *de passivitat*, en què les direccions s'han invertit: el subjecte actua, però només pronunciant el *sí lleuger* que desencadena l'obra i pel qual assumeix lliurar-se a la seva intimitat, assumint la *passió* de l'experiència literària. Aquesta relació amb l'obra no està sotmesa a la voluntat subjectiva, ni pretén aprehendre un sentit en l'obra per mitjà d'un acte de comprensió dut a terme en el si de l'activitat de la consciència. La lectura de passivitat és com una vetlla nocturna, com l'insomni de la inspiració en què hom sent la remor de la impersonalitat del llenguatge. En aquesta vetlla hom pot escoltar el *Dir* més enllà del *dit*, distinció levinasiana que abans hem exposat i a la qual Blanchot ara sembla remetre. Més ençà del *món*, doncs, més ençà de cap mena d'intenció unificadora o totalitzadora del «tot és dit», apareix el *Dir* com quelcom que escapa a allò *dit* i que, per tant, depassa la clausura del *tot*. Si el *tot* és *dit*, allò que depassa el *tot* es copsa en el *Dir* que apareix al lector que accepta pacient aquesta vetlla nocturna. Si la lectura passiva i la lectura activa refermen d'alguna manera el *tot* en considerar respectivament allò *dit* en l'obra com una realitat objectiva –ni que sigui objectiva en la ficció- o en reforçar la posició subjectiva del lector, la lectura *de passivitat*, és el *sí lleuger* a la remor del *Dir* que obre la clausura del món a l'impossible adveniment d'allò *impossible*, impossibilitat que no cap en allò *dit* i que en l'escriptura només pot ser

testimoniada com a experiència de la *diferència*, del buit que el *Dir* mostra; impossibilitat que en requerir la deposició del subjecte demana també un *abandó* de si, un lliurament, que bé ens pot ser representat com a *martiri* –de l'escriptor, del lector, de l'obra- i que no deixa de ser expressió del *testimoniatge* (μαρτύριον) d'allò impossible. Deixem, però, aquestes consideracions sobre escriptura i testimoniatge per una mica més endavant.

Mantinguem ara que el pol del lector, com havia succeït amb el de l'autor i el de l'obra, ha estat destituït de la seva *posició* d'autoritat, i es lliura per mitjà d'una relació de passivitat a la impersonalitat de l'obra. La lectura és obertura de l'espai literari i deposició de la consciència subjectiva del lector, és activitat cenyida al *sí lleuger* que desencadena la *passió* del lector; no és, en cap cas, passivitat davant l'autoritat objectiva de l'obra ni activitat que recreï l'obra des de l'autoritat subjectiva del lector, ni tampoc un treball hermenèutic de comprensió o d'aprehensió d'un sentit en l'obra. Més enllà de condicionaments culturals, socials, lingüístics o metafísics que puguin determinar l'escriptor, l'obra o el lector, l'espai literari obre un abisme anterior al sentit i a aquestes determinacions pròpies del món possible.

No volem cloure aquesta secció sobre la lectura sense fer referència a un passatge de l'obra literària de Blanchot, en concret de *Thomas l'Obscur*, que també en dóna testimoni. Al començament del capítol IV –en ambdues versions- Thomas roman llegint a la seva cambra.³²⁸ En les pàgines següents es descriu d'alguna manera quina és la seva experiència de lectura. En elles es mostra, d'una banda, una mena d'inversió de la intencionalitat com la que hem exposat, en què el lector està realment *subjecte* a les paraules que llegeix i s'immergeix, per la fascinació que provoca la mateixa lectura, en una relació de passivitat amb elles –lluny de llegir-les, *és llegit* per elles:

Il lisait. Il lisait avec une minutie et une attention insurpassables. Il était par rapport à chaque mot, chaque signe du texte dans la situation où se trouve le mâle par rapport à la mante religieuse au moment d'être dévoré. L'un et l'autre se regardaient. Les mots, issus d'un livre qui prenait soudain une puissance mortelle, exerçaient sur le regard qui les touchait un attrait doux et paisible. Chacun était comme un œil, à demi fermé, qui laissait entrer le regard trop vif qu'en d'autres circonstances il n'eût pas souffert. Thomas se glissa donc dans les couloirs obscurs et tranquilles. Puis il alla plus avant. Il s'enfonça, sans défense, jusqu'à cet instant singulier où il se sentit regardé à son tour par l'intime du mot. Ce n'était pas encore effrayant, c'était au contraire un moment presque agréable qu'il aurait voulu prolonger. Le lecteur considérait joyeusement cette petite étincelle de vie qu'il ne doutait pas d'avoir éveillée. Il se voyait avec plaisir dans cet œil qui le voyait. Son plaisir même devint très grand. Il devint si grand et si impitoyable qu'il ne réussissait

³²⁸ Cf. Maurice Blanchot, *Thomas l'Obscur. Première version, 1941*, 42-45 i *Thomas l'Obscur. Nouvelle version*, 27-29.

pas à le faire partager à son interlocuteur. Le moment où il fit à celui-ci un signe de complicité sans recevoir de réponse fut un moment insupportable. Il s'aperçut alors de toute l'étrangeté qu'il y avait à être observé par un mot comme par un être vivant, et non seulement par un mot, mais par tous les mots qui se trouvaient dans ce mot, par tous ceux qui l'accompagnaient et qui à leur tour contenaient en eux-mêmes d'autres mots, comme une suite d'anges s'ouvrant à l'infini jusqu'à l'œil de l'absolu. Pourtant il ne cessa pas de vouloir s'emparer du texte. Avec une terrible obstination il refusa de retirer son regard, croyant encore être le lecteur profond de mots inépuisables, alors que les mots s'emparaient déjà de lui et commençaient de le lire.³²⁹

I d'una altra banda, apareix també ja el descobriment de la impersonalitat i la lluita que duen a terme el «Jo» i l'«*Il*»:

Dans l'état incompréhensible où il se trouvait, alors que le mot *Il* et le mot *Je* montaient sur lui comme des gigantesques cafards et, juchés sur ses épaules, commençaient un interminable carnage, il reconnaissait le travail de puissances indéfinissables qui, âmes désincarnées et anges des mots, l'exploraient. La première fois qu'il distingua cette présence, c'était la nuit.³³⁰

I potser encara una referència implícita a la desfeta del *llibre* que es produeix en la lectura, quan intueix, per ella, aquest espai literari impersonal i es descobreix en un estat de *solitud* que més tard, en la mateixa narració, es manifestaria com a *angoixa*: « Le livre pourrissait sur la table. »³³¹

Abans de cloure aquesta secció, volem insinuar encara una possible relació entre la *lectura* i la dimensió de la *publicitat* que també es dona en l'experiència literària. Per a Blanchot allò *públic* és potser una expressió de la impersonalitat a la qual es veu abocada l'obra escrita. Un cop l'escriptor escriu, allò que escriu esdevé *públic*, és a dir, no pertany ja a l'escriptor. La *publicitat* de l'obra representa en certa manera la seva obertura potencial a lectures per venir, però tot i això no les pressuposa.³³² És per això que ens atrevim a dir que així com l'espai neutre de la impersonalitat seria la condició de

³²⁹ Maurice Blanchot, *Thomas l'Obscur. Première version, 1941*, 43-44.

³³⁰ *Ibid.*, 45.

³³¹ *Ibid.*

³³² Vet aquí un anàlisi de Blanchot sobre la *publicitat* que desvetlla aquesta diferència entre *esdevenir públic* i *ser llegit*, i que insinua, per la seva indeterminació extrema, el lligam entre allò *públic* i allò *impersonal*: « Publier, c'est rendre public ; mais rendre public, ce n'est pas seulement faire passer quelque chose de l'état privé à l'état public [...]. [...] Dans le public, l'ami n'a pas de place. Il n'y a de place pour aucune personne déterminée, et pas davantage pour des structures sociales déterminées, famille, groupe, classe nation. Personne n'en fait partie, et tout le monde lui appartient, et non seulement le monde humain, mais tous les mondes, toutes choses et nulle chose : les autres. [...] / Publier, ce n'est pas se faire lire, ni donner à lire quoi que ce soit. Ce qui est public n'a précisément pas besoin d'être lu ; cela est toujours déjà connu, par avance, d'une connaissance qui sait tout et ne veut rien savoir. » (Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 334).

possibilitat per accedir –des de la distància que el fa *inaprehensible*- a l'alteritat de l'altre, la publicitat serà potser la condició de possibilitat de tota lectura. Amb tot, la lectura, tot aprofundint la impersonalitat de la *publicitat*, realitzaria passivament aquest accés a la intimitat de l'obra com un llançar-se vers l'alteritat. Apuntem només aquesta possibilitat interpretativa com una clau per establir aquest lligam entre lectura i publicitat. L'accés a la publicitat, per altra banda, es podria fer potser encara amb més rigor des de l'experiència de l'escriptor³³³, com a abandó de la seva autoritat sobre l'obra i immersió en una impersonalitat que no fa a l'autor irresponsable sinó extremadament exposat, públic. En tot cas, la publicitat abordada com a obertura de l'obra a lectures sempre *per venir*, constata també l'obertura infinita que es dona en l'espai de l'obra, exterioritat radical que cap interioritat –cap consciència subjectiva- no pot aprehendre en el seu si, expressió potser del *defora* com a publicitat, impossibilitat d'una lectura definitiva que, evidència, finalment, a partir de la mateixa experiència de la literatura, la destitució de la posició d'autoritat del lector.

Hem abordat, doncs, en aquestes pàgines precedents la qüestió de la lectura en relació amb la deposició de l'autoritat metafísica d'aquests tres pols del procés creatiu: l'autor, l'obra i el lector. Aquesta secció culmina el llarg capítol que tenia per objectiu atansar-nos al mode propi de donar-se de l'escriptura tal com el descriu Blanchot en el seu accés a l'espai literari, en la seva obra crítica, sobretot, però també implícitament en alguns fragments de la seva obra de ficció. En tant que accés *excèntricament fenomenològic a les coses literàries mateixes*, hem volgut adoptar una estructura de l'exposició que permetés les analogies i els contrastos amb algunes de les qüestions cabdals del mètode fenomenològic, com ara la intencionalitat, la reducció, la constitució i la relació subjecte-objecte. Després d'aquest primer accés a l'*espai literari* a partir de Blanchot, podem introduir-nos ara de ple en la qüestió mateixa de l'*experiència*, per intentar mostrar fins a quin punt la descoberta de l'espai literari porta al límit la qüestió mateixa de l'*experiència* i replaneteja les bases que ens permeten pensar-la també des de la filosofia. Aquest serà el propòsit fonamental del capítol que segueix. Girarà tot ell entorn del que anomenarem *l'experiència (de l'impossible)*.

³³³ « *L'œuvre pour lui a disparu, elle devient l'œuvre des autres [...]. [...] il n'existe que dans son œuvre, mais l'œuvre n'existe que lorsqu'elle est devenue cette réalité publique, étrangère [...].* » (Maurice Blanchot, *La part du feu*, 298).

4. EXPERIÈNCIA (DE L') IMPOSSIBLE

4.1. L'ESCRITURA COM A EXPERIÈNCIA LÍMIT

Després d'haver estudiat els tres pols des dels quals es pot abordar el procés creatiu de l'obra artística o literària i d'haver exposat el tractament que en fa Blanchot en relació amb la perspectiva fenomenològica que hem volgut adoptar en el nostre treball, ens centrarem ara en un aspecte clau tant de l'escriptura de Blanchot com de la interrogació fenomenològica i filosòfica: la qüestió de l'experiència. En efecte, tota consideració epistemològica ha de plantejar seriosament què entén per experiència, com aquesta és possible i quines són les condicions de l'enteniment humà per accedir-hi. Els plantejaments de Maurice Blanchot, com sabem, no són d'entrada explícitament epistemològics ni s'interessen en un principi per els fonaments d'una possible teoria del coneixement. El centre de les recerques de Blanchot ha estat la literatura –i el fet artístic, si es vol, en un sentit més ampli- i la seva obra aborda principalment, com hem anat veient, les particularitats de l'escriptura poètica o literària, contrastades en tot cas amb una altra mena d'escriptura lògica o discursiva que el coneixement filosòfic o científic ha pogut considerar, de forma precipitada, més originari. No obstant això, la interrogació sobre l'escriptura literària ha trobat recentment un punt de contacte no menys important amb l'epistemologia. Si l'evolució de la filosofia del llenguatge a principis del segle XX havia pogut significar indubtablement un aprofundiment en l'estudi del rol de la dimensió lingüística en les condicions de possibilitat del coneixement humà, la posada en valor del llenguatge literari posa en qüestió l'estructura lògica del llenguatge i estableix l'*escriptura* com a *a priori* de tot discurs i, per tant, com a condició de possibilitat de tot coneixement i com a dimensió intrínseca de tota experiència humana. L'aprofundiment de l'*escriptura* com a font del discurs filosòfic i científic soscavarà per a Blanchot, com ja hem anunciat, els fonaments que mantenen en peu l'edifici de la metafísica occidental en totes les seves dimensions.

No és aquest, però, l'únic punt de contacte entre l'obra de Blanchot i una certa consideració filosòfico-epistemològica fonamental. Un altra de les confluències ja l'hem exposat més amunt de forma succinta en presentar el plantejament crític de Blanchot. En efecte, Blanchot dedica gran part de la seva obra a la crítica literària. La tasca i el mètode d'aquesta disciplina, com ja hem esbossat, parteixen d'uns plantejaments epistemològics fonamentals en establir un determinat mode d'accés als textos literaris. I, més enllà de la

delimitació del seu mètode i estatut filosòfic, la crítica literària manté també un lligam profund amb el pensament d'arrel kantiana, precisament per la seva condició *crítica*. Tot això ja ho hem exposat més amunt.

Malgrat això, hem d'insistir en què la teoria del coneixement no és pas l'interès darrer de l'obra de Blanchot. Si l'escriptor francès s'interroga per l'experiència és perquè aquesta interrogació deriva d'una qüestió més profunda per l'escriptura literària, per l'*espai literari*. Blanchot descobreix la literatura com a experiència i l'experiència des de la consideració de l'espai literari. En interrogar en profunditat l'espai literari hom hi descobreix una experiència fundant que posa en qüestió les condicions de possibilitat pressuposades en el coneixement filosòfic i científic: la distinció de subjecte i objecte, la possibilitat de l'aprehensió d'essències, el llenguatge com a estructura lògica del pensament o expressió referencial de la realitat. Blanchot descobreix, en definitiva, una experiència que depassa els límits de l'experiència. Aquesta inquietud suscitada per la literatura, tot i que alhora d'un innegable relleu epistemològic, la plantejarà explícitament, per exemple, a partir de l'*experiència límit* o de l'*experiència interior*, expressions que no són altra cosa sinó un nou replantejament de la *resposta a allò impossible*, més enllà dels límits que el llenguatge semblava imposar a l'experiència en la *denominació d'allò possible*.

Abordar la qüestió de l'experiència en Blanchot, per altra banda, no implica només repensar les relacions que tant hem remarcat de l'escriptor amb la fenomenologia, sinó que ens exigirà considerar seriosament la influència que sobre ell pogueren exercir altres corrents del panorama filosòfic contemporani, i molt en concret la interpretació kojèviana de Hegel que rebrà implícitament a través del seu amic Georges Bataille. És molt patent la influència que aquest pensador exercí sobre el seu amic des de principis dels anys quaranta, quan treballava en el seu decisiu llibre *L'experiència intérieure* (1943), i no és menys evident la presència d'un cert hegelianisme en la crítica literària del Blanchot d'aquells anys. Ho intentarem mostrar a continuació.

És per això que, en aquesta nova secció que ara endeguem, després d'una introducció al plantejament i a les relacions entre experiència i escriptura en Blanchot, ens introduïrem en la qüestió de la *nit*, que tant marcà l'obra de l'escriptor, de la mà dels propis Hegel i Kojève, aprofundirem en les relacions intel·lectuals entre Bataille i Blanchot i plantejarem els punts de contacte i la influència mútua entorn, sobretot, del pensament sobre l'*experiència interior*. Serà només després d'aquests aprofundiments necessaris que abordarem directament el tema de l'experiència en Blanchot, plantejant

les qüestions de l'*experiència límit*, el pensament d'allò *impossible* o la relació de l'experiència i de la literatura amb la reflexió entorn de l'*esdeveniment*. Finalment, una lectura aprofundida del mite d'Orfeu, tan present en l'obra blanchotiana, serà l'excurs avinent que propiciarà la recapitulació d'aquesta secció.

4.1.1. *La literatura i la «nit» de l'experiència*

Fer experiència de quelcom no és *experimentar* amb quelcom. Experimentar, sotmetre quelcom a una experimentació, és interrogar-lo per tal que respongui artificialment a les nostres qüestions; és plantejar problemes que inclouen implícitament la direcció de la seva resolució: la pregunta força i condiona la resposta. L'objecte amb el qual hom experimenta queda per tant *sotmès* als paràmetres del coneixement humà; el plantejament i la resolució d'aquesta experimentació, que pretén verificar una llei vàlida que es doni sempre en un present universal, troben el seu origen en la interrogació de la subjectivitat.

No obstant això, quan ens endinsem, com venim fent a partir de l'obra de Blanchot, en l'*experiència* de la literatura, no cerquem pas aquesta mena d'experiència que troba la seva forma en l'experimentació. Si bé Blanchot s'interroga per què és la literatura i com aquesta és possible, ho fa sempre a partir del donar-se propi d'aquesta, mirant de no avançar res a allò que ella mostra d'ella mateixa. Allò originari en l'escriptura de Blanchot no és la pregunta sinó l'experiència mateixa, que origina després la pregunta i la reflexió. El punt de partida de Blanchot no és pas, doncs, l'estudi de la literatura, disposant-la davant seu com una disciplina que hom hagi de tractar a una distància objectiva pròpia del coneixement científic; el punt de partida de Blanchot és l'experiència mateixa de l'escriptura, la seva immersió en l'espai literari.

És precís aquest aclariment per comprendre la gran diferència entre aquests dos enfocaments. Blanchot no pressuposa un sistema determinat que permeti interrogar d'una manera precisa la literatura, sinó que el seu accés a la literatura suscita una interrogació. El primer mode d'interrogar troba el seu origen en el mode de coneixement humà i en les seves condicions de possibilitat, però precisament en tant que es mou en el marc de la possibilitat i en un sistema de denominació i d'articulació lògica de la realitat descarta tot allò que es pugui sostreure a aquest àmbit de la possibilitat. El mode de plantejar la qüestió per la literatura en Blanchot, ben al contrari, parteix d'una experiència que, malgrat –o precisament per- la seva manca d'estatut científic no sostreu a l'experiència el camp de

la impossibilitat, sinó que posa entre parèntesis les condicions de possibilitat del coneixement humà i obre el pensament a un *defora* de les relacions epistemològiques habituals: l'àmbit d'allò que se sostreu a la presència, a les relacions de subjecte-objecte, l'àmbit que és tot resposta a allò impossible.

Aquesta actitud oberta vers allò que depassa els límits de la subjectivitat l'hem pogut veure prefigurada en la intencionalitat límit i en la reducció límit que l'escriptura implica, així com en la passivitat radical a la qual l'escriptura sotmet aquells qui s'hi endinsen. Ens podríem preguntar, però: quin és el garant epistemològic d'aquesta experiència que excedeix les condicions de possibilitat de l'experiència? En efecte, per a Blanchot l'*autoritat* no residirà en el subjecte ni en la delimitació de les condicions d'accés a l'experiència, sinó en l'experiència mateixa. Ho veurem més avall en una fórmula paradoxal exposada per Bataille però formulada per primer cop per Blanchot: l'autoritat és l'experiència, però l'autoritat s'expia.

La qüestió de l'experiència, com ja hem anunciat, no és la inquietud original de l'obra de Blanchot, sinó que deriva del seu accés a la literatura, i al consegüent aprofundiment de l'experiència de l'escriptura. Així, com ja hem avançat, el seu objectiu no ha estat d'entrada plantejar qüestions pròpies del terreny epistemològic, sinó que aquestes qüestions han estat suscitées pel mateix accés a la intimitat de l'espai literari. Això no descarta, emperò, com volem mostrar, que aquest apropament a la literatura pugui propiciar un replantejament filosòfic fonamental també en l'àmbit de la teoria del coneixement. En aquesta direcció s'ha pronunciat també, per exemple, Kevin Hart:

From the beginning of his career as a critic, though, Blanchot shows himself to be far less interested in the Standard epistemological topics in the philosophy of experience –sensation and perception, the “given”, the foundations of knowledge– than in how experience and writing are related. [...] He does not deduce the experience of writing from a rigorously determined notion of experience but rather proceeds in exactly the opposite direction: we will learn something important about experience if we approach literature in the right way.¹

I així fou considerat també per Michel Foucault tal i com exposa també Kevin Hart:

[...] Blanchotian contestation calls the subject into question. Michel Foucault was alert to this, seeing Blanchot as an exemplary witness to a historical mutation, a new *episteme* characterized by the erasure of the subject, that would definitely remove us from the age that stretches from Descartes to Hegel and from Hegel to

¹ Kevin Hart, *The Dark Gaze. Maurice Blanchot and the sacred*, 133.

Husserl. Regarding literature as experience is valuable, Foucault thinks, not so much for what it tells us about literature but for what it reveals about experience.²

L'interès en la qüestió de l'experiència i la seva centralitat en la filosofia no era gens inusual en els anys en què Blanchot comença a escriure. De fet, com també remarca Hart³, i en sintonia amb l'enfocament i la lectura que fem de l'escriptor francès en el nostre treball, dos grans pensadors marquen fites crucials en aquest terreny: Husserl, sens dubte, a principis de segle, amb els seus desenvolupaments de la fenomenologia, i Heidegger, més endavant, amb altres treballs i investigacions que aborden la qüestió de l'experiència: un dels millors exemples el constitueix el text de «El concepte d'experiència de Hegel», a *Holzwege*.⁴

Però una de les obres que condensa també els nuclis crucials per a la reflexió contemporània sobre aquesta qüestió, sens dubte extremadament propera a Blanchot i de gran importància per a l'evolució de l'obra serà *L'expérience intérieure* de Georges Bataille.⁵ La redacció d'aquest llibre, com ja hem anunciat, fou duta a terme en una gran intimitat amb Blanchot a principis de la dècada dels quaranta, durant els primers anys d'amistat personal entre ambdós escriptors. Fou molt probablement la profunda relació intel·lectual amb Bataille la que introduí el nostre autor en les lectures hegelianes d'Alexandre Kojève, que marcaren de forma decisiva tota una generació de pensadors francesos des de principis dels anys trenta, i a les quals Blanchot accedí més profundament a partir de la seva amistat amb Bataille, coincidint amb el seu abandó de l'activitat periodística i amb la conversió intel·lectual que hem esmentat molt més avall en l'apartat biobibliogràfic.

Aquesta amistat i aquestes lectures, com mostrarem tot seguit, propiciaren la presència patent d'un cert hegelianisme en l'obra de Blanchot, i que cal considerar molt seriosament a propòsit de la qüestió que ara ens ocupa. A fi d'endinsar-nos prou fundadament en el tractament que Blanchot fa de la literatura com a experiència caldrà comprendre fins a quin punt el marca el pensament de Hegel i de Kojève en la seva

² *Ibid.*, 139-140. Sobre la interpretació de Hart sobre el pensament de Foucault en aquest sentit, *vid. Ibid.*, 139, 274-275 nota 25.

³ *Cf. Ibid.*, 134.

⁴ *Cf. Martin Heidegger, «El concepto de experiencia de Hegel» en Caminos de bosque (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza 2010, 91-156.*

⁵ Així ho subratllen també Kevin Hart a *The Dark Gaze. Maurice Blanchot and the sacred*, 135, i Jean Pfeiffer en el seu article «L'expérience de Maurice Blanchot» en *Empedocle*, 11 (1950): 55-64, citat també per Hart.

formulació de la *nit*, i quin parentiu guarda la proposta crítica de Blanchot amb la reflexió batailleana entorn de l'*experiència interior*.

Si fins a aquest moment hem privilegiat les possibles relacions intel·lectuals entre l'escriptura de Blanchot i la filosofia fenomenològica, no podrem obviar ara, no obstant, aquest lligam no menys patent amb el pensament hegelianista. Pfeiffer i Hart ho admeten de forma ben clara: hi ha un hegelianisme en Blanchot.⁶ Marlène Zarader considera també profundament aquestes relacions evidents entre Hegel i Blanchot.⁷ Abordar la qüestió de l'experiència des de les relacions de l'escriptor francès amb Hegel i alguns dels seus intèrprets no és res més que adoptar una perspectiva diferent sobre el mateix tema que no es desdii de l'enfocament fenomenològic sui generis que hem volgut dur a terme en aquest treball, sinó que el complementa. Aquest *hegelianisme* de Blanchot, com veurem tot seguit, posarà l'accent en algunes nocions que no deixen d'estar en una sintonia profunda amb la consideració fenomenològica d'una experiència paradoxal en els límits de l'experiència, del pensament dels fenòmens que es mostren només tangencialment o en la seva retirada, de la reflexió entorn de l'experiència d'allò impossible: el pensament de la *negativitat*, la formulació del *no-saber*, o la referència a la *nit*, no deixaran de ser una expressió d'allò que en la experiència no es dona en un present a la consciència, i no es mostra sinó en tant que absent, experiència paradoxal que desbordarà tant la filosofia hegeliana com la pròpia fenomenologia.

El seu apropament a l'espai literari mena Blanchot a una reflexió profunda sobre la qüestió de l'experiència, que podrà recolzar-se –per després de passar-la– en la consideració radical que fa Hegel de l'experiència, i en particular de la *negativitat*. Així ho entén també Mathieu Dubost, en el treball que dedica a aquesta problemàtica:

Mais si Blanchot considère Hegel comme une figure particulièrement puissante et irréductible, c'est aussi parce qu'il est un des rares philosophes à avoir isolé et décrit une expérience capitale en assumant plus que tout autre avant lui l'expérience du négatif.

[...] Pour Blanchot, Hegel développe ainsi une intuition capitale qui ne peut qu'inspirer sa conception de la Nuit. Ce dernier donne consistance à une expérience majeure dont la philosophie a trop longtemps négligé l'importance. Même si d'autres influences entrent en jeu dans la pensée du Neutre – comme celle de Heidegger – le poids de la lecture de Hegel reste indéniable.⁸

⁶ Cf. Kevin Hart, *The Dark Gaze. Blanchot and the sacred*, 136-137.

⁷ Cf. Marlène Zarader, «De la nuit à l'autre nuit. Le débat avec Hegel» en *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, 41-86.

⁸ Mathieu Dubost, «La littérature comme épreuve : Blanchot, lecteur de Hegel» en *Maurice Blanchot et la philosophie : Suivi de trois articles de Maurice Blanchot*, Nanterre: Presses universitaires de Paris Nanterre

Blanchot pensarà la *negativitat* no pas com un moment del procés dialèctic que tendeix a la síntesi, sinó aprofundint-la sense de passar-la. Si la seva posició va més enllà de la concepció hegeliana de l'experiència és perquè no supera el moment de negació, sinó que el radicalitza: «Blanchot refuse le dépassement du négatif comme ce qui se résorberait dans une synthèse supérieure. C'est là une différence absolument capitale [...] ».⁹ El punt de partida, el veritable centre de l'obra de Blanchot, que sosté aquesta relectura de l'experiència hegeliana i aprofundeix la negativitat serà també nou: l'experiència de l'escriptura, el descobriment de l'espai literari. La tasca crítica, considerar seriosament la literatura, obre noves dimensions en el terreny de l'experiència que la filosofia especulativa tota sola no havia copsat. L'experiència d'allò negatiu, més enllà del sistema dialèctic, esdevindrà un no-saber, una *nit* del coneixement que no deixa d'expressar aquesta *resposta a allò impossible* a què convida l'experiència literària. La literatura obre aquesta *nit* de l'experiència justament perquè desvetlla la dimensió nocturna i *impotent* del llenguatge que el sistema hegelianista havia obviat per la seva pretensió de reduir la realitat a la racionalitat, d'assimilar-la tota a la *possibilitat*:

La nuit est pour Blanchot l'expérience de l'impuissance. Mais elle est avant tout vécue comme impuissance au sein du langage. Et c'est ce qui le sépare le plus nettement de Hegel. Plus généralement, la Nuit est un événement qui ne peut se dire que par la littérature ou par la critique de la littérature. Comme dans le mythe d'Orphée, la littérature est une puissance de la nuit. Ce que manque Hegel, c'est donc une expérience qui ne peut être que littéraire.

Certes, aux yeux de Blanchot, il est avec Heidegger celui qui a le plus nettement assumé ce thème en philosophie. [...] Hegel est pour lui un penseur qui, ayant aperçu une expérience d'envergure, l'a réduite au rationnel, jusqu'à la perdre.¹⁰

Si Hegel, tot i haver concedit un cert rol a allò *negatiu*, roman en la consideració moderna de les condicions de possibilitat de tot coneixement, Blanchot s'endinsa en les *condicions d'impossibilitat* de l'experiència sense les quals hom no pot explicar ni el fet literari i artístic ni certs fenòmens o esdeveniments que se sostreuen als límits de l'experiència d'allò possible. Des de l'originalitat de l'espai literari, més enllà dels límits del coneixement racional, lògic o especulatiu, Blanchot considera segons el seu propi mode de mostrar-se i en la seva irreductibilitat a l'esfera d'allò *possible*, aquella ombra

2010, §§ 2-3. Disponible en línia: <<http://books.openedition.org/pupo/1107>>. [Data de consulta: 19/6/2017] ISBN : 9782821826878. DOI : 10.4000/books.pupo.1107.

⁹ *Ibid.*, § 4.

¹⁰ *Ibid.*, §§ 60-61.

del real que només es dóna a l'experiència d'una forma paradoxal. Aquesta obertura de la reflexió sobre l'experiència originada en el si de l'espai literari i eixida de la crítica, interroga el mètode propi de la filosofia i entronca també amb la tradició fenomenològica, que prendrà molt seriosament en consideració aquestes qüestions:

Le rapport dialectique entre la philosophie classique et la littérature pourrait ainsi passer par la prise en compte d'une ouverture à des expériences non prévues par un certain langage. Autrement dit, pour ne pas souffrir de ce type de défauts, il faudrait que la philosophie reste ouverte à l'infini des horizons qu'elle ouvre parfois malgré elle, notamment en laissant se développer en son sein une certaine sensibilité que la littérature investit. C'est ainsi que les phénoménologies husserliennes puis lévinassiennes peuvent se présenter, comme des alternatives philosophiques sans doute plus satisfaisantes aux yeux de Blanchot.¹¹

Emprenem ara, doncs, aquest camí vers la «nit» de l'experiència, de Hegel a Blanchot, per a poder considerar després prou sòlidament l'origen, les particularitats i les conseqüències filosòfiques d'aquesta qüestió tal i com les ha plantejades l'escriptor francès en la seva obra. Entomarem el nostre estudi resseguint d'una manera especial, com ja hem anunciat, la recepció i la relectura que Georges Bataille feu del pensament de Hegel i de Kojève, i com a través d'ell aquests influïren i orientaren la reflexió de Blanchot.

4.1.2. *La nit de Hegel: Kojève, Bataille i Blanchot*

Haviem introduït en l'estudi biobibliogràfic de forma molt sumària allò que l'encontre de Blanchot amb George Bataille podria haver significat per al seu pensament. Un dels punts clau d'aquesta influència intel·lectual hauria pogut estar, com insinuàvem, la relació de Bataille amb Alexandre Kojève, i una certa assumpció per part del primer de la lectura de Hegel que aquest introduí a França als anys trenta del segle XX.¹² Com ja hem dit, Blanchot, als anys quaranta, i en gran part, segurament, per influència de Bataille, assumirà també alguns dels trets d'aquest hegelianisme en el seu accés a l'experiència de l'escriptura. Un dels textos de Blanchot que més posa de manifest aquesta influència és «La littérature et le droit à la mort», gran epíleg de *La part du feu*.¹³ En aquest mateix

¹¹ *Ibid.*, § 63.

¹² Cf. l'estudi biobibliogràfic (2.2) i el nostre article: Joan Cabó Rodríguez, «Amistat i pensament entre Georges Bataille i Maurice Blanchot. Fites de l'itinerari vital i intel·lectual de Bataille prèvies a l'encontre amb Blanchot.» *Ars Brevis* 23 (2017). *En premsa*.

¹³ Maurice Blanchot, «La littérature et le droit à la mort» en *La part du feu*, 291-331.

text, de fet, Blanchot remet explícitament als estudis sobre Hegel d'Alexandre Kojève i també de Jean Hyppolite.¹⁴

Kojève, en la seva interpretació, ressaltà el pensament de la negativitat. Negativitat que, si bé en Hegel formava part de la dialèctica del propi sistema del saber absolut, en Bataille esdevindrà negativitat *sans emploi*. Una consideració del no-res no relativa, sinó absoluta, en quant excedeix el saber tancat i acabat del sistema hegelianà. Allò negatiu no és pensat només com allò desconegut en tant que pot conduir potencialment a una síntesi de la raó, sinó també com a expressió d'allò incognoscible que se sostreu inevitablement a tot sistema racional. Abordar la qüestió de la negativitat esdevindrà llavors, més enllà de la voluntat hegeliana de sistema, endinsar-se en l'experiència paradoxal d'allò incognoscible. Si ja havíem dit, a propòsit de l'enfocament fenomenològic *sui generis* de Blanchot sobre el fet literari, que el seu *objet* d'estudi –si ens permeteu aquesta expressió inapropiada- era allò desconegut en tant que desconegut, l'aprofundiment de la negativitat en els estudis de Kojève descobreix també, en certa manera, aquesta realitat d'allò que es mostra sempre excessiu i inaprehensible i dibuixa, per tant, un camí de pensament que pot convergir amb la recerca fenomenològica i amb les investigacions sobre l'essència de la literatura vers un mateix fi. Si bé en Hegel la *negativitat* adoptava un rol concret en el si d'un procés dialèctic que conduïa a un sistema racional, aquest apropament a la realitat de la *negativitat* havia prefigurat implícitament un aprofundiment que la conduiria, un cop assolit el saber «absolut», vers allò que queda sempre fora del sistema, allò que ja no és desconegut, sinó incognoscible, perquè és essencialment «no-saber», perquè excedeix les facultats del coneixement. Així, l'experiència s'obre vers una realitat *altra*, vers un *defora* de la raó, la realitat del buit, l'absència absoluta, el sense-sentit; pròpiament, no *és*, en ella no hi ha cap mena de presència, cap entitat.

L'experiència d'aquest no-saber, tant per a Bataille com per a Blanchot, l'obrirà l'escriptura: la paraula a-lògica, poètica, més enllà del discurs i del sentit, la paraula literària, el llenguatge de la ficció, la murmuració neutra d'una escriptura sense referent, la resposta a allò *impossible*. Per transcendir el concepte i la intel·ligibilitat del món, és paraula que està també desvinculada del poder. I no només n'està desvinculada, sinó que, persistent en la seva negativitat, esdevé crítica. La funció d'aquesta escriptura només podia ser negativa: és la paraula que interromp el llenguatge del poder, que amb el seu murmurí silencia el llenguatge conceptual del sistema. La ficció intervé també en aquest

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 295, 305, 312.

propòsit crític: posa de manifest que *mundus est fabula*, funda altres mons, mons *altres*, destituint així el món com a totalitat. És en aquest acte de llibertat –i d’alliberament de la totalitat, dels totalitarismes- on aquesta paraula trobarà –ho veurem més endavant- la seva dimensió ètico-política. Aquesta paraula fundarà en Blanchot –també en diàleg amb Bataille-, una nova comunitat, sense jerarquia però tampoc igualitària, ni fraterna, una comunitat també *altra*, sense comunió, sense fonament, sense lligam; una relació neutra i dissimètrica, negativa, que es (des-)construeix sobre la *mort* dels seus membres i de la seva obra.

Abordarem ara, breument, tres aspectes decisius: (a) quina és la comprensió batailleana de Hegel, a través de Kojève, i (b) en relació amb Blanchot; (c) quines són algunes implicacions d’aquesta concepció en la reflexió sobre l’escriptura i la literatura, en el pensament sobre la mort, el sacrifici, l’obra i l’autor; i finalment, de forma introductòria, (d) quina relació pot detectar-se entre el hegelianisme i el gnosticisme, en les afinitats que hi pot tenir Bataille i els ressons que, consegüentment, podria tenir en l’obra de Maurice Blanchot.

a) El Hegel de Kojève

Però hem d’insistir en com la lectura de Hegel, i en especial a partir de la interpretació que en fa Kojève, ha pogut ser determinant per a la orientació del pensament de Bataille i de Blanchot. Si hi ha una gran qüestió de fons en tot el pensament hegelianista, aquesta ha de ser, segurament, la del dinamisme de la realitat, l’èsser comprès en el seu esdevenir, en el seu procés, en la seva història, qüestió que brolla d’una perspectiva filosòfica radicalment moderna en sentit propi, que concep la realitat en ella mateixa com a Subjecte. Aquest dinamisme de l’èsser-subjecte Hegel l’entén de forma dialèctica, com un retorn a si que passa necessàriament per un moment de negació. Hegel introdueix d’aquesta manera en el seu sistema del saber la negativitat, que té un paper fonamental en el procés dialèctic i que juga un rol essencial en la comprensió del dinamisme d’allò real. Llegida des del pol del Subjecte, la realitat és Història, que assumeix la seva llibertat pel treball i la negació de la naturalesa. L’èsser que és procés, perquè es Subjecte, i esdevé Història, resulta així indestruïble de la temporalitat i de la finitud, com interpretarà Kojève i explicarem tot seguit. L’Ésser, en tant que Subjecte, és també Esperit, interpretació que prové de la dimensió (a-)teològica essencial d’aquest pensament, de tal forma que podem llegir també el sistema hegelianista com una pneumatologia cristiana secularitzada, una

teologia de l'Esperit que deixa de projectar en Déu unes veritats que són ara eix de l'antropologia i una redempció que es consuma, immanent, dins el procés històric com a Fi de la Història.¹⁵ Aquest moviment de la Història és en definitiva l'auto-moviment del Subjecte, que és el moviment mateix del coneixement, o de la ciència, que esdevé *autoconsciència*. Vet aquí, també el pensament de Hegel com un gran sistema *gnòstic*, i que impregnarà, d'alguna manera, Bataille:

Que lo verdadero solo en cuanto sistema es efectivamente real, o bien, que la substancia es esencialmente sujeto, queda expresado en la representación que enuncia lo absoluto como *espíritu*: el más sublime de los conceptos, y que pertenece a la nueva época y a su religión. Únicamente lo espiritual es lo *efectivamente real*: es la esencia o lo que es *en sí*: lo que se *comporta* y pone *en relación* o lo determinado, el ser-otro y el *ser-para-sí* y lo que, en esta determinidad o su ser-fuera-de-sí, permanece dentro de sí mismo; -o bien: *es en y para sí*. Pero este ser en y para sí es, primeramente, para nosotros o *en sí*, o bien, es la substancia espiritual. Tiene que ser esto también *para sí mismo*: tiene que ser el saber de lo espiritual y el saber de sí en tanto que espíritu; es decir, tiene que serse como *objeto*, pero tanto inmediatamente cuanto como objeto *mediado*, esto es, asumido, reflexionando dentro de sí. Es para sí solamente para nosotros, en la medida en que su contenido espiritual viene engendrado por él mismo, pero en la medida en que también es para sí mismo para sí, este autoengendrarse, el concepto puro, es para él, a la par, el elemento objetual en el que tiene su existencia; y de este modo, en su existencia para sí mismo, es objeto reflexionando dentro de sí.- El espíritu que se sabe de este modo como espíritu es la *ciencia*. Ella es su realidad efectiva y el reino que él se edifica en su propio elemento.¹⁶

El *defora* que mou, el motor de la Història, en Hegel, és la pura negativitat. Un defora negatiu que, inspirant el *neutre* de Blanchot, és la *diferència*, el buit que transforma l'ésser, la desigualtat de la substància amb si mateixa.¹⁷ Aquesta negativitat és també la que mou l'enteniment. La vida de l'esperit és la vida que mira de cara a la negativitat, negativitat que, per al subjecte autoconscient –com subratllarà Kojève– és mirar de cara a la mort i assumir-la lliurement com a consumació de la finitud temporal de l'individu humà.¹⁸ Fins al punt d'arriscar la vida o, fins i tot, de donar-se la mort com a negació radical de la naturalesa, negació per la qual el subjecte esdevé pròpiament humà. La mort és, doncs, la negativitat assumida per la pròpia subjectivitat, clau de volta de l'esdevenir històric. Aquesta centralitat de la mort en l'obra de Hegel, i que accentuarà encara més la

¹⁵ Vid. també Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (trad. Norberto Espinosa), Buenos Aires: Katz 2007.

¹⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu* (ed. Bilingüe de Antonio Gómez Ramos), Madrid: Abada/UAM 2010; 79-81.

¹⁷ Cf. *Ibíd.*, 95.

¹⁸ Vid. Alexandre Kojève, *Introduction à la lectura de Hegel*, 640-643.

lectura de Kojève, és remarcable pel que pogué significar en Georges Bataille i, després, en l'escriptura de Maurice Blanchot:

La actividad de separar es la fuerza y el trabajo del *entendimiento*, el más grande y maravilloso de los poderes, o más bien, el poder absoluto. [...] Pero que lo accidental en cuanto tal, separado de su entorno, lo que está atado y es efectivamente real sólo en su conexión con otro, alcance una existencia propia y una libertad particularizada: esa es la fuerza descomunal de lo negativo; es la energía del pensar, del yo puro. La muerte, si queremos llamar así a aquella ineffectividad, es lo más pavoroso, y mantener aferrado lo muerto es lo que requiere una fuerza suprema. La belleza que no tiene fuerza odia al entendimiento, porque éste le exige que haga lo que ella no es capaz de hacer. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta de la muerte y se preserva pura de la devastación, sino la que la soporta y se mantiene en ella. El espíritu sólo gana su verdad en tanto que se encuentre a sí mismo en el absoluto desgarramiento. Él no es ese poder como lo positivo que aparta los ojos de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso, y liquidado eso, nos alejamos de ello y pasamos a cualquier otra cosa; sino que sólo es este poder en tanto que le mira a la cara a lo negativo, se demora en ello. Este demorarse es la fuerza mágica que torna lo negativo en el ser.- Tal fuerza es lo mismo que más arriba se ha llamado sujeto, el cual, al darle en su elemento existencia a la determinidad, cancela la inmediatez abstracta, esto es, *la que es* sólo en general, y es así la substancia de verdad, el ser, o bien la inmediatez que no tiene a la mediación fuera de ella, sino que es ésta misma.¹⁹

En aquest dinamisme d'allò real la veritat i la falsedat esdevenen relatives al moviment dialèctic. La veritat és també procés: «La verdad no es una moneda acuñada que pueda darse ya lista para guardársela sin más en el bolsillo.»²⁰ La falsedat, que és negació, mou el saber d'una forma potser menys absoluta però propera a la forma en què Blanchot camina amb la seva escriptura en el sentit mateix de l'*error*. Allò fals –allò que difereix la veritat- és, en tant que contingut del saber, vertader. Allò fals, encara que no *en tant que fals*, és per a Hegel un moment de la veritat. La veritat, doncs, no és una mera identitat, sinó la diferenciació o desigualtat que es manté viva en la *igualtat esdevenida*: «[...] la desigualdad sigue estando presente, ella misma, de manera inmediata como lo negativo, como el sí-mismo en el seno de lo verdadero en cuanto tal.»²¹ Així, per a Hegel, la filosofia, que considera allò efectivament real, considera en els moments del procés d'allò real allò negatiu, allò absent, allò que desapareix. La realitat, que és per a Hegel la vida de l'esperit, és un continu esdevenir de tot allò que s'origina i que mor, tal i com s'experimenta en l'aparició fenomènica d'allò real. Hegel arriba a anomenar allò vertader com un deliri bàquic, una embriaguesa de tots els membres particulars en la seva

¹⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 91.

²⁰ *Ibíd.*, 97.

²¹ *Ibíd.*, 99.

existència que esdevé alhora una quietud transparent i simple del Tot. Concepció de la realitat que dóna curs als jocs ebri de la filosofia francesa contemporània post-kojèvia:

La filosofía, en cambio [*a diferència de la matemàtica*], no considera una determinación *inesencial*, sino que la considera en la medida en que es esencial, su elemento y contenido, sino lo *efectivamente real*, lo que se pone a sí mismo y vive en sí, la existencia en su concepto. Es el proceso quien se genera sus momentos y los recorre de cabo a rabo, y todo este movimiento constituye lo positivo y su verdad. Ésta, pues, encierra dentro de sí, en la misma medida, también lo negativo, aquello que se llamaría lo falso si pudiera ser examinado como algo tal que se pudiera hacer abstracción de él. Antes bien, lo que desaparece ha de considerarse como esencial, no en la determinación de algo sólido y fijamente establecido que, desgajado de lo verdadero, fuera de ello, hubiera que dejar tirado no se sabe dónde, y del mismo modo, tampoco se ha de considerar lo verdadero como lo positivo que reposa al otro lado, muerto. La aparición fenoménica es el originarse y perecer que, ello mismo, no se origina ni perece, sino que es en sí, y constituye la realidad efectiva y el movimiento de la vida de la verdad. Lo verdadero es, así, el delirio báquico en el que no hay ningún miembro que no esté ebrio, y como cada miembro, según se particulariza, se disuelve de inmediato, el delirio es, en la misma medida, la quietud transparente y simple. Ciertamente que en el tribunal de ese movimiento, las figuras singulares del espíritu, como los pensamientos determinados, no se sostienen; pero son también momentos positivos necesarios en la misma medida en que son negativos y van desapareciendo.- En el conjunto de *todo* el movimiento, captado como quietud, lo que en él se diferencia y se da existencia particular queda preservado como algo que se *recuerda*, cuya existencia es el saber de sí mismo, igual que este saber es también, de modo inmediato, existencia.²²

Cal que remarquem també que en el pensament de Hegel hi ha una relectura bastant significativa de textos bíblics²³, i hi trobem una interpretació particular de la teologia de Sant Pau que pot ser prou determinant per a comprendre el rerefons del seu pensament i sobretot l'obertura que aquest possibilita en els posteriors intèrprets en el sentit d'un aprofundiment de la nit, de la mort i de la mort de Déu, com farà Kojève. Hegel llegeix la mort del Crist, partint de la κένωσις paulina, com un despullament de l'essència divina, una mort de l'abstracció de l'essència divina que cristal·litza en una universalitat de l'esperit, que viu en la comunitat i mor i ressuscita en ella cada dia.²⁴ Així parla Hegel de la mort redemptora del mediador, amb un to que prefigura, i potser anticipa, la lectura atea de Kojève:

Esta muerte es el doloroso sentimiento de la conciencia desdichada de que es *Dios mismo* quien ha muerto. Esta dura expresión es la expresión del más íntimo

²² *Ibíd.*, 107.

²³ Vid. també els escrits de joventut de Hegel sobre religió i, en especial, la seva lectura del cristianisme: Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Escritos de juventud* (trad. Zoltán Szankay i José María Ripalda), México: FCE 1981.

²⁴ Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 889-891.

saberse simplemente, el retorno de la conciencia a las profundidades de la noche del yo = yo, que ya no diferencian ni saben nada aparte de esa noche. Este sentimiento es, entonces, de hecho, la pérdida de la *substancia* y del enfrentarse de ésta a la conciencia; pero, al mismo tiempo, es la pura *subjetividad* de la substancia, o la certeza pura de sí mismo, certeza que le faltaba en cuanto objeto o en cuanto lo inmediato, o en cuanto la esencia pura. Este saber, entonces, es la *espiritualización* por la que la substancia se ha hecho sujeto, su abstracción y falta de vida han muerto, y ella, entonces, ha devenido *efectivamente real*, ha llegado a ser autoconciencia simple y universal.²⁵

En efecte, en la lectura que en farà Kojève, la qüestió de la negativitat serà aprofundida, la idea de la mort esdevindrà absolutament central i l'expressió de l'ateisme d'aquest pensament, més explícita si cap. Kojève sosté que el pensament hegelian difereix del cosmos idèntic i natural dels grecs, i pren com a eixos propis aquells que hereta de la tradició judeocristiana: la persona, la llibertat i la història.²⁶ La llibertat de l'ésser humà que forja la història no és sinó la negativitat que treballa contra la identitat de la naturalesa. Aquesta concepció del treball en la història, i de la tasca significativa de l'home per al progrés històric, tot i que beu certament de l'herència judeocristiana, en considerar-la dins un sistema absolut i immanent, sense cap transcendència més enllà de la negativitat que requereix en el seu si el desenvolupament dialèctic, destituint la identitat del cosmos sagrat del pensament pagà, posa l'accent en la temporalitat d'allò real, temporalitat que considerada immanentment no desemboca en altra cosa que en una finitud radical que es condensa en la idea de la mort. La filosofia de Hegel, segons la lectura de Kojève, no serà sinó una filosofia de l'ateisme i de la mort:

Or, d'après Hegel, l'être « spirituel » ou « dialectique » est nécessairement *temporel* et *fini*. La notion chrétienne d'un Esprit infini et éternel est contradictoire en elle-même : l'être infini est nécessairement l'Être-statique-donné « naturel », éternellement identique à lui-même ; et l'être « dynamique » créé ou créateur, voire historique ou « spirituel », est nécessairement limité dans le temps, c'est-à-dire essentiellement mortel. [...] Il a compris que l'Homme ne pouvait être un individu libre historique qu'à condition d'être *mortel* au sens propre et fort du terme, c'est-à-dire *fini* dans le temps et conscient de sa finitude. Et, l'ayant compris, Hegel a nié la survie [...].

Mais nier la survie, c'est en fait nier Dieu lui-même. [...]

Ainsi, Hegel n'accepte la tradition anthropologique judéo-chrétienne que sous une forme radicalement laïcisée ou athée. L'Absolu-Esprit ou la Substance-Sujet, dont parle Hegel, ne sont pas Dieu. L'Esprit hégélien, c'est la totalité spatio-temporelle du Monde naturel qui implique le Discours humain révélant ce Monde et soi-même. Ou bien, ce qui est la même chose, l'Esprit est l'Homme-dans-le-Monde :

²⁵ Ibid., 891.

²⁶ Cf. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris: Gallimard 1947 (TEL, n.45); 627-629.

l'Homme mortel qui vit dans un Monde sans Dieu et qui parle de tout ce qui existe et de tout ce qu'il crée, soi-même y compris.²⁷

Aquesta relectura hegeliana de la tradició teològica posa de manifest, de fet, una confusió injustificada entre la realitat temporal i la totalitat de la realitat, desestimant cap mena de realitat altra que pugui transcendir l'experiència pròpia de l'ésser humà finit, i incorrent en una nova paradoxa: si bé Kojève pensa insostenible la conjunció entre temporalitat i eternitat pròpia de la tradició cristiana, el mateix Hegel eleva el propi esdevenir del procés històric a un absolut potencialment idèntic a ell mateix que s'embolcalla d'una sacralitat no menys important que la del cosmos pagà. No obstant això, l'aprofundiment de la lectura que en fa Kojève, per la radicalitat conferida a la negativitat i a la mort, desembocarà en una desfeta del propi sistema dialèctic, en una revocació de la unitat sagrada del Tot. És per això que en certs aspectes d'aquest pensament pot arrelar també en part una obra com la de Blanchot, concentrada en un moviment de l'escriptura que no deixa de ser moviment de *mort*, en un *diferir* que condueix, més enllà del sistema possible, vers l'aprofundiment d'una experiència absolutament negativa que transcendeix tota possibilitat: la resposta a allò impossible.

Si l'experiència de l'espai literari tal com la mostra Blanchot és l'experiència de la mort de l'escriptor davant la impersonalitat de la veu narrativa, l'experiència de la impossibilitat de dir, d'allò que només es dona en tant que inaprehensible, en negatiu, l'experiència òrfica del descens al regne de la mort, del cant que assaja aquesta empresa insensata de construir una obra diürna que sigui transparència d'aquest regne de la nit, la filosofia, no ens pot resultar estrany aquest punt de contacte amb una filosofia que, segons Kojève, troba el seu origen en el pensament de la mort: « L'acceptation sans réserves du fait de la mort, ou de la finitude humaine consciente d'elle-même, est la source dernière de toute la pensée hégélienne, qui ne fait que tirer toutes les conséquences, même les plus lointaines, de l'existence de ce fait. »²⁸

Més encara, d'un aital pensament deriva una concepció determinada del *discurs* filosòfic que posa de manifest tant les particularitats de la pròpia realitat del discurs davant la realitat a la qual pretén referir, com la condició mateixa de l'*error* com a condició oberta pel mateix discurs. La consideració de la centralitat del treball de l'ésser

²⁷ *Ibid.*, 630-632.

²⁸ *Ibid.*, 633.

humà com a individu lliure comporta una comprensió no naturalista de la realitat del llenguatge, un progrés del llenguatge, si es vol, que és negació de la seva condició natural:

[...] l'Entendement réussit à *séparer* l'essence de son support naturel et à lui procurer « une existence-empirique propre » en l'incarnant dans un mot ou discours prononcé, écrit ou pensé. Et cette « existence-empirique » propre de l'essence devenu sens, est aussi sa « liberté séparée-ou-isolée », car le sens incarné dans le mot et le discours n'est plus assujéti à la nécessité qui régit les essences liées à leurs supports naturels respectifs, déterminés d'une manière univoque par leur *hic et nunc*. [...] Et c'est cette « liberté séparée », et la « puissance absolue » dont elle découle, qui conditionnent la possibilité de l'*erreur*, dont les philosophes pré-hegéliennes n'ont jamais pu rendre compte. Car cette « liberté » permet aux sens incarnés dans des mots de se combiner autrement que ne le font les essences correspondantes, liées à leurs supports naturels.²⁹

És doncs essencial també en el pensament hegelian el tema del *discurs*, perquè és mitjançant el llenguatge que hom s'apropia el coneixement del món, però aquesta apropiació és conscient alhora del seu treball de negació: el discurs és també expressió de la llibertat de l'esperit enfront del determinisme natural perquè és la possibilitat mateixa de negació de la natura. Hegel comprèn la realitat del Subjecte des del seu arrelament en la finitud, com a individu lliure històric, i en la seva condició lingüística: « c'est l'Homme qui « apparaît », sur le plan phénoménologique, comme un individu libre historique *parlant*. »³⁰ És aquesta condició lingüística essencial en l'ésser humà la que dona lloc al discurs, i és el discurs el que capgira el pensament filosòfic, perquè s'origina entre aquesta diferència entre l'essència i l'existència, perquè és capaç de fundar un sentit sense referència, perquè, en definitiva, el fons del discurs s'ordeix en la negació de la realitat natural i planteja la realitat insòlita de l'*error*. I encara més: no és pas allò natural el fons de la realitat finita, sinó que és el discurs qui pròpiament expressa l'essència de l'home en tant que individu lliure i històric, subjecte impulsa amb el seu treball l'esdevenir de la història, i que, mitjançant aquesta negació, transforma la realitat mitjançant la seva reconciliació per venir en l'en si del Subjecte.

No és, doncs, gens accessòria aquesta comprensió del discurs com a negació possible de l'existència, com a transformació de les determinacions de la realitat natural, com a expressió de la llibertat de l'individu i de la seva vocació a transformar allò que és per a impulsar el procés històric. ¿No convergeixen potser alguns punts d'aquesta reflexió sobre el discurs amb els interrogants que planteja l'espai literari i l'experiència de

²⁹ *Ibid.*, 640.

³⁰ *Ibid.*, 641.

l'escriptura? En efecte, pensar l'escriptura és pensar la naturalesa de la ficció, l'existència de l'*error*, la *diferència* del llenguatge respecte a l'existència natural, la projecció de la mort del referent com a condició de possibilitat del *dir* de la paraula. Tant el pensament del discurs des de la filosofia de la mort hegeliana com l'apropament blanchotà a l'experiència de l'escriptura dibuixen un nou horitzó per al pensament: no ja pensar l'ésser com a realitat estàtica, sinó pensar l'ésser des de la seva condició temporal, que implica tant la seva dimensió històrica com la possibilitat mateixa de la seva pròpia negació, d'allò que és en tant que *no-ésser*, d'allò que manifesta l'*error*, d'allò que es mostra en tant que *irreal*:

Mais si l'Homme est Action, et si l'Action est Négativité « apparaissant » comme Mort, l'Homme n'est, dans son existence humaine ou parlante, qu'une *mort* : plus ou moins différée, et consciente d'elle-même.

Donc : rendre philosophiquement compte du Discours, ou de l'Homme en tant que parlant, - c'est accepter sans détours le fait de la mort, et décrire, sur les trois plans philosophiques, sa signification et sa portée. Or, c'est précisément ce que les philosophes avant Hegel ont omis de faire.³¹

La realitat de l'home, doncs, com la seva expressió lingüística no és donada en cap cas en present, sinó com a realitat *diferida*, i més concretament, com *una mort diferida*. Així diu Kojève, per tant: « L'être humain, étant ainsi si l'on veut une mort différée, ou une affirmation du Néant par la négation du donné, ou bien encore – *création*, n'est donc pas un *être-donné*. »³² En el cor de la realitat hi ha llavors la irrealitat mateixa, el no-res que la projecta vers una realització límit *per venir*. La realitat no es dona a l'experiència en tant que presència o facticitat, sinó més aviat com una tendència límit que projecta la seva existència mateixa vers un *encara per venir*. Segons aquesta lectura kojèvia, per què no dir-ho d'aquesta manera –tot i que en Blanchot la negació pròpia del discurs excedeixi també la clausura del moviment dialèctic-, el discurs no demarca l'àmbit d'allò real *anomenant allò possible*, sinó que sobretot, pel treball de la negació, transforma la realitat projectant-la vers un futur per venir, *responent a allò impossible*.

El pensament que arrela en aquesta lectura hegeliana descarta llavors la imprudent identificació entre facticitat diürna i realitat, perquè en el fons de la realitat hi ha un no-res que impulsa l'esdevenir, en el fons de l'ésser de l'home hi ha una *nit* profunda.

³¹ *Ibid.*, 643.

³² *Ibid.*, 645.

D'aquesta manera ho expressava el mateix Hegel, en un text de les Conferències de 1805-1806 que recull Kojève: « C'est cette nuit qu'on aperçoit lorsqu'on regarde un homme dans les yeux : [on plonge alors ses regards] en une nuit qui devient *terrible* (furchtbar) ; c'est la nuit du monde qui se présente (hängt entgegen) [alors] à nous. »³³

L'espai literari s'obre justament des d'aquesta nit de la realitat, com una ombra, si reprenem l'expressió que ens havia proposat Levinas, una ombra obscura i profunda de la facticitat diürna. La recerca literària de Blanchot trobarà de fet un dels seus centres en aquesta *nit*, expressió on ressona, explícitament o implícita, el seu debat amb Hegel, com ha estudiat també Marlène Zarader en el seu treball.³⁴ La influència en Blanchot d'aquest hegelianisme, però, com ja hem apuntat, li fou introduïda o vingué mediada, molt probablement, per la seva relació amb George Bataille. És per això que volem encara considerar amb més deteniment de quina manera la lectura de Hegel i de Kojève revertiren en l'obra de Bataille amb la qual Blanchot dialogaria profundament entorn de la qüestió de l'experiència.

b) El hegelianisme de Bataille i la seva petjada en Blanchot

En les pàgines que Georges Bataille dedica a Hegel en *L'expérience intérieure* (1943), l'escriptor aborda la diferència fonamental entre el coneixement i el no-saber, que enllaçarà, en certa manera, amb la separació blanchotiana a la qual ja hem fet referència entre allò desconegut i allò incognoscible o inaprehensible, essent això darrer l'àmbit d'allò desconegut en tant que desconegut, fi de l'escriptura i del pensament de Blanchot. Bataille afirma que conèixer és remetre a allò conegut: tot coneixement és, doncs, tautològic, dins el sistema. El coneixement és, per tant, inevitablement circular, i comporta una paradoxa: la del no-saber definitiu. Hom no pot passar del no-saber al saber. El no-saber que excedeix el sistema, com hem dit fa un moment, no és allò desconegut, sinó allò incognoscible. El coneixement està en mi, *el sóc*, diu Bataille, el coneixement és l'existència que sóc; i no obstant, la meua existència no es pot reduir al coneixement.³⁵ En l'enteniment, segons Bataille, hi ha un punt cec que recorda l'estructura de l'ull. És la

³³ *Ibíd.*, 674.

³⁴ Cf. Marlène Zarader, «De la nuit à l'autre nuit. Le débat avec Hegel» en *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, 41-86.

³⁵ « La connaissance est en moi [...]. La connaissance en rien n'est distincte de moi-même : *je la suis*, c'est l'existence que je suis. Mais cette existence ne lui est pas irréductible : cette réduction demanderait que le connu soit la fin de l'existence et non l'existence la fin du connu. » (Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, 129.

nit incognoscible, a la que tendeix l'existència després d'arribar al cim del coneixement, la nit a la que descendeixen el desig, la poesia, el riure. Cal notar que allò transcendent és allò que transcendeix el coneixement però que és *en* la pròpia existència, com el punt cec en l'estructura de l'ull. Aquesta nit, doncs, és, en cert sentit, immanent.³⁶ Vegem en aquest fragment com es refereix a la nit del no-saber, nit –diu- sense repòs, incognoscible, que no es pot explorar, sobre la qual hom no pot exercir cap poder. És la nit qui m'explora en l'existència; la set del no-saber del jo només l'alleujarà la mort, la seva dissolució. La nit del no-saber, com la mort –*jo* no moro, la mort mai no es dóna en present a la subjectivitat-, és en ella mateixa inaccessible:

Il est dans l'entendement une tache aveugle : qui rappelle la structure de l'œil. Dans l'entendement comme dans l'œil on ne peut que difficilement la déceler. Mais alors que la tache aveugle de l'œil est sans conséquence, la nature de l'entendement veut que la tache aveugle ait en lui plus de sens que l'entendement même. Dans la mesure où l'entendement est auxiliaire de l'action, la tache y est aussi négligeable qu'elle est dans l'œil. Mais dans la mesure où l'on envisage l'entendement l'homme lui-même, je veux dire une exploration du possible de l'être, la tache absorbe l'attention : ce n'est plus la tâche qui se perd dans la connaissance, mais la connaissance en elle. L'existence de cette façon ferme le cercle, mais elle ne l'a pu sans inclure la nuit d'où elle ne sort que pour y rentrer. Comme elle allait de l'inconnu au connu, il lui faut s'inverser au sommet et revenir à l'inconnu.

L'action introduit le connu (le fabriqué), puis l'entendement qui lui est lié rapporte, l'un après l'autre, les éléments non fabriqués, inconnus, au connu. Mais le désir, la poésie, le rire, font incessamment glisser la vie dans le sens contraire, allant du connu à l'inconnu. L'existence à la fin décèle la tache aveugle de l'entendement et s'y absorbe aussitôt tout entière. Il ne pourrait en aller autrement que si une possibilité de repos s'offrait en un point quelconque. Mais il n'en est rien : ce qui seul demeure est l'agitation circulaire –qui ne s'épuise pas dans l'extase et recommence à partir d'elle.

Ultime possibilité. Que le non-savoir soit encore savoir. J'explorerais la nuit ! Mais non, c'est la nuit qui m'explore... La mort apaise la soif de non-savoir. Mais l'absence n'est pas le repos. Absence et mort sont en moi sans réplique et m'absorbent cruellement, à coup sûr.³⁷

Així, com mostra ben gràficament la imatge del punt cec de l'ull, el propi coneixement pressuposa una regió incognoscible, darrera del fenomen que apareix a la llum del dia hi ha una nit que n'és condició de possibilitat. Una regió inaprehensible que ens *comprèn*, que destitueix l'autoritat del subjecte i el sotmet a una passivitat radical. La

³⁶ Aquesta immanència, però, ens recorda alhora aquella profundíssima intimitat que, en Sant Agustí, projecta la subjectivitat cap al seu fonament absolutament transcendent: *intimior intimo meo et superior summo meo* (Confessionum, III, 6, 11). Que aquesta lectura sigui excessiva no vol dir que Bataille no l'hagués pogut rellegir tot fent-la convergir amb la seva interpretació, al·ludint a l'experiència mística, descartant tota connotació apologètica.

³⁷ Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, 129-130.

literatura, els usos no aprehensius, no designadors del llenguatge ens obren a aquesta regió que no es deixa copsar apofànticament: el desig, la poesia, el riure, diu Bataille, ens introdueixen en aquest punt cec del coneixement.

En un altre text, « Hegel, la mort et le sacrifice », Georges Bataille comença citant en un fragment de les *Conferències* de Hegel en què defineix l'home com a nit, com a no-res; aquest text no és altre que la versió completa del fragment de les *Conferències* de 1805-1806 que nosaltres hem esmentat més amunt, i que Bataille recull també de la mateixa traducció i citació de Kojève.³⁸ La nit és la intimitat de la Naturalesa. Segons Bataille, aquesta nit i aquest no-res expressen el romanticisme de fons de Hegel. Kojève hi veurà en elles la idea central i última de la filosofia hegeliana. Hegel, quan conclogué el sistema de saber absolut, trontollà. El fracàs de Hegel, en el llindar de la bogeria, és el no-res incognoscible que excedeix el sistema. El pensament de Bataille es proposa radicalitzar l'actitud de Hegel. Aprofundeix el fracàs del sistema que el filòsof alemany va arribar a intuir. Bataille, doncs, com després farà Blanchot, camina en el sentit mateix de l'error per endinsar-se en la *nit* de Hegel:

J'aurais l'intention de minimiser l'attitude de Hegel ? Mais c'est le contraire qui est vrai ! J'ai voulu montrer l'incomparable portée de sa démarche. Je ne devais pas à cette fin voiler la part bien faible (et même inévitable) de l'échec.

À mon sens, c'est plutôt l'exceptionnelle sûreté de cette démarche qui ressort de mes rapprochements. S'il échoua, l'on ne peut dire que ce fut le résultat d'une erreur. Le sens de l'échec lui-même diffère de celui de l'erreur qui la causa : l'erreur seule est peut-être fortuite. C'est généralement, comme d'un mouvement authentique et lourd de sens, qu'il faut parler de l'« échec » de Hegel.³⁹

Maurice Blanchot es farà ressò d'una interpretació similar de la *nit*, amb una arrel comú en la lectura kojèvia de Hegel. La nit és allò que s'oposa al dia. El dia és el món del treball, de la claredat del concepte, el sistema ordenat del saber absolut. La nit és allò que excedeix el sistema, allò que escapa a la comprensió intel·lectual, allò incognoscible al qual dona accés el món de l'art, la poesia, la literatura. En un primer moment de la seva obra, Blanchot parlarà simplement de la *nit*. Segons Marlène Zarader, ja en *Faux Pas*, l'experiència de la *nit* presenta quatre característiques que es mantindran també en l'obra posterior de Blanchot: (1) es tracta d'una experiència incomunicable, (2) és una experiència que no només no pot ser revelada, sinó que no ho ha de ser, està prohibit

³⁸ Cf. Georges Bataille, *Œuvres complètes, XII. Articles II. 1950-1961*, París: Gallimard 1988, 326-327.

³⁹ *Ibid.*, 344.

revelar-la, fer-ho és una transgressió, (3) és allò que el món del dia dissipa construint-se, i (4) la manifestació de la nit és l'experiència literària o poètica.⁴⁰

Més endavant, però, Blanchot farà un pas més en la comprensió de l'experiència de la *nit*: distingirà entre la *nit* i l'*altra nit*. La *nit* pot ser llegida en els termes de la negativitat hegeliana. No obstant, en la interpretació hegeliana la negativitat forma part del mateix joc dialèctic del sistema i, per tant, hi queda inclosa. L'*altra nit*, en canvi, suposa una radicalització de la negativitat hegeliana que parteix de la lectura de Kojève. L'*altra nit* és la *nit* que escapa al dia, però també a la dinàmica dialèctica amb aquest, és la negativitat considerada en ella mateixa, el no-res com a tal, que parteix de la lectura kojeviana de la mort. Aquesta separació està ja, com afirma Zarader, en oposició al text de Hegel. En l'evolució de l'obra blanchotiana, aquesta *nit altra* acabarà emfatitzant el fet de ser *altra*, el pensament de l'alteritat, del no-res com a excedent o *surplus*. Aquesta reflexió, a partir sobretot de *L'Entretien infini*, trobarà recolzament, no tant en la influència de Kojève, sinó en el diàleg amb una altra generació de pensadors: Heidegger, Levinas i, després, Derrida:

Ce qui est désormais opposé à Hegel, sous le nom de l'autre nuit, est moins la *nuit* (identifiée au malheur ou à la mort) que l'*autre* (entendu comme discontinuité, différence ou interruption). Assurément, l'autre n'est ainsi convoqué que pour laisser une place à la nuit, c'est-à-dire au malheur et à la mort. Le souci de Blanchot est donc inchangé, sa question demeure la même. Mais l'élaboration qu'il en propose emprunte un autre argumentaire : elle est désormais servie par une réflexion plus large qui, au lieu de se cantonner au seul statut du négatif (sans bien parvenir à rendre compte du « surplus de néant »), s'élève jusqu'à une méditation de la totalité comme telle, et finit par rendre compte du néant *comme* surplus.⁴¹

Recordem un dels textos centrals de l'obra de Maurice Blanchot: *Le regard d'Orphée*, el centre de *L'espace littéraire*, que comentarem més detingudament al final d'aquest capítol. Vegem-hi ja la referència a la nit i també a la nit com a *altra*. El descens d'Orfeu és el descens des del món, des del dia, cap a la profunditat de la nit. Aquest descens és un descens a la mort. I és possible per la força de l'art. Eurídice és el límit del possible, el punt vers el qual l'art, el desig, la mort tendeixen. És el punt inassolible de l'experiència, allò impossible, però allò que Orfeu, el poeta, desitja: mirar Eurídice en aquesta nit profunda, sense portar-la a la claredat del dia. La seva mirada, no obstant, no pot altra cosa que esvaïr la seva estimada. La literatura condueix, per la mort de l'autor,

⁴⁰ Cf. Marlène Zarader, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, 43-45.

⁴¹ *Ibid.*, 62.

per la dissolució del seu objecte, per la seva des-obra, vers el límit de tota experiència possible, vers l'*altra nit*:

Quand Orphée descend vers Eurydice, l'art est la puissance par laquelle s'ouvre la nuit. La nuit, par la force de l'art, l'accueille, devient l'intimité accueillante, l'entente et l'accord de la première nuit. Mais c'est vers Eurydice qu'Orphée est descendu : Eurydice est, pour lui, l'extrême que l'art puisse atteindre, elle est, sous un nom que la dissimule et sous un voile qui la couvre, le point profondément obscur vers lequel l'art, le désir, la mort, la nuit semblent tendre. Elle est l'instant où l'essence de la nuit s'approche comme l'*autre* nuit.⁴²

La torsió de Blanchot respecte de Hegel obre una via de pensament que, segons Rosa Martínez, més que a Hegel remet a Nietzsche. Segons l'autora, la diferència que hem exposat entre la *nit* i l'*altra nit* s'expressa en la distinció blanchotiana entre *rien* i *néant*. El primer és el no-res substantivat, la presència del no-res en el món en tant que límit interior del Tot, la *nit*. El segon és el no-res que la positivitat de l'acció mai assolix, és l'absència de la transcendència negada, el límit exterior, el *defora*, l'*altra nit*. El primer no-res expressa la mort autèntica, la mort com a revelació del sentit de la vida personal. El segon, la mort impròpia o impersonal. La impersonalitat del *Il* és el camí a l'*altra nit*. La primera és la nit de la son. La segona, la nit del somni.⁴³

Aquesta doble lectura de la negativitat s'havia expressat ja d'alguna manera en la negativitat *sans emploi* de Bataille. Més enllà de la negativitat objectivada hi ha una negativitat buida de contingut, una negativitat *sans emploi*, no sotmesa tampoc a la servitud del procés dialèctic, a la qual arriba l'obra d'art en no trobar una resposta a la pregunta per l'ésser humà. L'art, esdevenint una pregunta ell mateix, s'endinsa en la nit de la negativitat en ella mateixa. Així ho diu Georges Bataille en una carta del 6 de desembre del 1937 adreçada a Alexandre Kojève –« *Lettre à X., chargé d'un cours sur Hegel...* » :

Aussi y a-t-il une différence fondamentale entre l'objectivation de la négativité, telle que le passé l'a connue, et celle qui demeure possible à la fin. En effet, l'homme de la « négativité sans emploi », ne trouvant pas dans l'œuvre d'art une réponse à la question qu'il est lui-même, ne peut que devenir l'homme de la « négativité reconnue ». Il a compris que son besoin d'agir n'avait plus d'emploi. Mais ce besoin ne pouvant être dupé indéfiniment par les leurre de l'art, un jour ou l'autre est reconnu pour ce qu'il est : comme négativité vide de contenu.⁴⁴

⁴² Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 225.

⁴³ Cf. Rosa Martínez, *Maurice Blanchot. La exigència política*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza 2014, 92-97.

⁴⁴ Georges Bataille, *Œuvres complètes, V. La Somme athéologique, I.*, París: Gallimard 1973, 371.

En la línia d'aquesta negativitat radical, l'obra d'art, com veiem, i com hem mostrat a partir de Blanchot en la secció dedicada a la qüestió de l'obra, experimenta també el seu fracàs. L'obra literària viurà la seva fragmentació, la interrupció de la seva paraula, que mostra l'espai buit o *neutre*, més enllà del sentit, l'espai del *desastre*, on només impera el pronom impersonal *Il*, que suposa el sacrifici de l'autor i de l'obra. En aquesta nova comprensió del fet artístic-literari, doncs, la tasca de l'escriptor és, al contrari, *negativa*, en allò que comporta de sacrifici i en el que té de vocació crítica. L'escriptor és cridat a desaparèixer i a desfer la seva obra, a lliurar-la a un espai neutre on, com veurem més endavant, el diàleg es dona en una amistat sense lligam entre els textos mateixos, que ja no pertanyen a l'autor. És l'escriptura mateixa qui parla, qui es llegeix i qui conversa, mostrant el fons de la nit que s'obre, així, dissolent el poder de la paraula conceptual com a instrument subordinat a l'ordre del sistema.

Georges Bataille, en « Hegel, la mort et le sacrifice », d'aquesta negativitat que porta a la mort de l'autor, en parla a través de la qüestió del sacrifici i partint de la lectura de la filosofia de Hegel, que considera, com ho havia fet Kojève, una filosofia de la mort.⁴⁵ La veritat de l'home es revela a través de la mort, tot i que l'home experimenta, alhora, la impossibilitat de morir, ja que, un cop mort, ha deixat de ser. Aquest també serà un tema cabdal de Blanchot. Georges Bataille, evocant aquí un tema que remet a l'antropologia de la religió, veu com, malgrat que l'home no pugui viure el seu propi sacrifici –que sempre es projecta en la consciència cap al futur però mai no esdevé present–, s'endinsa en la nit mitjançant el sacrifici d'una altra víctima, com a representació de la pròpia mort.⁴⁶ La mort es beslluma doncs com una experiència impossible. Vegem com parla el mateix Kojève, citat per Bataille, de la pròpia mort com a mort sempre futura, impossible *en present*, i impersonal, eterna i inhumana en la seva realització, i notem el paral·lelisme que esbossa entre la mort i l'escriptura del Llibre:

Ma mort est bien mienne, ce n'est pas la mort d'un autre. Mais elle est mienne seulement dans l'avenir : car on peut *dire* : "je vais mourir", mais non "je suis mort". De même pour le Livre. C'est mon œuvre, et non pas celle d'un autre ; et il y est question de moi et non d'autre chose. Mais je ne suis dans le Livre, je ne suis ce livre que tant que je l'écris ou le publie, c'est-à-dire tant qu'il est encore un avenir (un projet). Le Livre une fois paru, il se détache de moi. Il cesse d'être moi, tout comme

⁴⁵ « En vérité, le problème de Hegel est donné dans l'action du sacrifice. Dans le sacrifice, la mort, d'une part, frappe essentiellement l'être corporel ; et c'est, d'autre part, dans le sacrifice, qu'exactement, « la mort vit une vie humaine ». » (Georges Bataille, *Œuvres complètes, XII. Articles II. 1950-1961*, 335).

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, 336-337.

mon corps cesse d'être moi après ma mort. La mort est tout aussi impersonnelle et éternelle, c'est-à-dire inhumaine, qu'est impersonnel, éternel et inhumain l'Esprit pleinement réalisé dans et par le Livre.⁴⁷

L'home insatisfet i abandonat dels nostres dies, com afirma Bataille, sent com mai l'havia sentit l'impuls per la Negativitat, com una força que interromp en el decurs del món. L'home només reflecteix el món en rebre la mort, però no té sobirania sobre la mort ni sobre el món. El sentit que busca i que només pot trobar en la pròpia mort se li escapa inevitablement:

L'Homme à la vérité ne réfléchit le monde qu'en recevant la mort. À ce moment, il est souverain, mais c'est que la souveraineté lui échappe (il sait aussi que, s'il la maintenait, elle cesserait d'être ce qu'elle est...). Il dit ce qu'est le monde, mais sa parole ne peut troubler le silence qui s'étend. Et il ne sait rien que dans la mesure où le sens du savoir qu'il a se dérobe à lui.⁴⁸

c) Negativitat, mort i sacrifici en l'escriptura

Un text fonamental de Maurice Blanchot per a la comprensió del tema de la mort és « La littérature et le droit à la mort »⁴⁹, que s'articula també en estret diàleg amb Hegel, Kojève i Bataille, com ja havíem avançat. Aquí, Blanchot, exposa com la qüestió central de la literatura esdevé la literatura mateixa, com la literatura comença en el moment en què ella esdevé pregunta. El problema que planteja l'escriptura no és quin n'és el sentit o el referent, sinó en què consisteix el fet mateix d'escriure, què comporta l'experiència de l'escriptor. En la literatura hi ha un moviment negador que descobreix el buit interior de la literatura mateixa, que la porta a desaparèixer. Aquesta reflexió resulta ser en Blanchot un aprofundiment del pensament hegelian sobre el treball, l'home i l'obra. Segons Blanchot, Hegel anomena la més gran ventura passar de la *nit* de la possibilitat al *dia* de la presència.⁵⁰ No obstant això, l'escriptor, escrivint, no pot sacrificar la pura nit, perquè l'obra no viu sinó perquè aquesta nit es fa dia. Per tant, l'escriptor fa experiència d'un no-res, de la nit, que treballa en l'obra i, alhora, de la seva obra com una cosa que desapareix: «L'œuvre disparaît, mais le fait de disparaître se maintient, apparaît comme l'essentiel, comme le mouvement qui permet à l'œuvre de se réaliser en entrant dans le cours de

⁴⁷ Citat en Georges Bataille, *Œuvres complètes, XII. Articles II. 1950-1961*, 362.

⁴⁸ *Ibid.*, 369.

⁴⁹ Cf. Maurice Blanchot, *La part du feu*, 291-331.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 298.

l'histoire, de se réaliser en disparaissant.»⁵¹ Blanchot veu en l'activitat de l'escriptor la forma per excel·lència del treball tal com el comprèn Hegel, com el poder de la història que transforma l'home tot transformant el món.⁵² El treball, però, de l'escriptor i de l'obra en el món serà el treball de la mort que porta, més enllà de Hegel, a la pèrdua de l'home i de l'obra, i al trencament del món. I la mateixa mort, que expressaria el sentit de l'home i del seu treball és un límit inassolible, impossible. Noteu, per exemple, sintonia d'aquest text de Blanchot amb els fragments que abans hem comentat de Kojève i de Bataille:

Et mourir, sans doute, est-ce notre souci. Mais pourquoi ? C'est que nous qui mourons, nous quittons justement et le monde et la mort. Tel est le paradoxe de l'heure dernière. La mort travaille avec nous dans le monde ; pouvoir qui humanise la nature, qui élève l'existence à l'être, elle est en nous, comme notre part la plus humaine ; elle n'est morte que dans le monde, l'homme ne la connaît que parce qu'il est homme, et il n'est homme que parce qu'il est la mort en devenir. Mais mourir, c'est briser le monde ; c'est perdre l'homme, anéantir l'être ; c'est donc aussi perdre la mort, perdre ce qui en elle et pour moi faisant d'elle la mort. Tan que je vis, je suis un homme mortel, mais, quand je meurs, cessant d'être un homme, je cesse aussi d'être mortel, je ne suis plus capable de mourir, et la mort qui s'annonce me fait horreur, parce que je la vois telle qu'elle est : non plus morte, mais impossibilité de mourir.⁵³

L'home, per tant, no té sortida possible, mai assoleix la realització a la qual sembla cridat a través de la mort. És aquesta experiència de l'home la que la literatura expressa i és aquesta també la pregunta que es fa la literatura sobre ella mateixa i sobre el seu origen. Vegem com aquest origen de la literatura té precisament un caràcter dual: tornar la mort *possible* en tant que la seva negativitat pròpia és la tasca i l'horitzó de l'home, i alhora anar més enllà de l'ésser, comprendre el no-res de la mort que condueix més enllà de la possibilitat, vers allò *impossible*. Aquesta dualitat davant la mort on troba origen la literatura no deixa d'expressar llavors, en certa manera, la dualitat latent en tot llenguatge, *anomenar allò possible, respondre a allò impossible*:

La mort aboutit à l'être : tel est l'espoir et telle est la tâche de l'homme, car le néant même aide à faire le monde, le néant est créateur du monde en l'homme qui travaille et comprend. La mort aboutit à l'être : telle est la déchirure de l'homme, l'origine de son sort malheureux, car par l'homme la mort vient à l'être et par l'homme les sens repose sur le néant ; nous ne comprenons qu'en nous privant d'exister, en rendant la mort *possible*, en infectant ce que nous comprenons du néant de la mort, de sorte que, si nous sortons de l'être, nous tombons hors de la possibilité de la mort, et l'issue devient la disparition de toute issue.

⁵¹ Ibid., 299-300.

⁵² Cf. Ibid., 304.

⁵³ Ibid., 324-325.

Dans ce double sens initial, qui est au fond de toute parole comme une condamnation encore ignorée et un bonheur encore invisible, la littérature trouve son origine, car elle est la forme qu'il a choisie pour se manifester derrière le sens et la valeur des mots, et la question qu'il pose est la question que pose la littérature.⁵⁴

El text de Blanchot a què ens hem referit és comentat llargament per Rosa Martínez, que reconeix en aquest article el lloc on més clarament es dona l'encontre de l'autor francès amb la negativitat hegeliana. Martínez sintetitza la dinàmica de l'escriptura a partir dels tres moviments descrits per Hegel, pels quals el literat, tal com explica Blanchot, escull pertànyer al *regne animal de l'esperit*.⁵⁵ El primer moviment, el *principi*, és el cercle inicial de l'escriptor que s'enfronta al no-res; és el moviment de l'escriptor. El segon, és la ruptura del cercle mitjançant la realització de l'obra, per la qual l'escriptor cobra existència com a tal; és el moviment de l'obra. El tercer i darrer moviment, és aquell pel qual l'obra es realitza públicament: es negada i, en aquesta transformació, desapareix; és el moviment del lector: l'escriptor ha de tornar, així, a la seva consciència desgraciada.⁵⁶ Tenim aquí, doncs, una versió més hegeliana de la dinàmica de l'obra que havíem descrit en el capítol anterior.

Aquest sacrifici del text, aquesta negativitat en l'escriptura, es manifesten també en Blanchot com una expressió de la tendència crítica. És per això que el seu pensament corre també, en certa manera, paral·lel a la filosofia negativa i crítica de l'Escola de Frankfurt. Ambdós tenen una arrel comú: Hegel; el Hegel de Kojève però també el de Marx, per a Blanchot; el Hegel de Marx, sobretot, per a l'escola de Frankfurt. I aquestes arrels crítiques tenen el fonament, en definitiva, en la crítica kantiana. La tasca de Blanchot, pensar la nit del no-res, pensar l'absència, pensar sense *contingut*, és la tasca de la crítica. Aquests orígens de la nova filosofia crítica els reconeixia també Michel Foucault en Kant, com recull Martínez:

En estas condiciones comprendemos mejor la afirmación de Michel Foucault de que la nueva filosofía crítica, la de la afirmación no positiva, representada en gran medida por Blanchot, hundía sus raíces en la distinción kantiana entre una *nada negativa* y una *nada privativa*. Hemos visto, sin embargo, como esta distinción llega a Blanchot muy matizada en el contacto con Hegel-Kojève. Pero el sentido y el alcance siguen siendo los mismos que los expresados por Foucault: una nueva forma de escribir y pensar, una afirmación no positiva y el principio de la transgresión. El *nihil privativum* es esa *otra* noche cuya única tarea consiste en continuar cuando todo ha sido culminado y desaparecido: el presente, la presencia, el ser, el todo, la

⁵⁴ *Ibíd.*, 331.

⁵⁵ *Cf. Ibíd.*, 84-88.

⁵⁶ *Cf. Rosa Martínez, Maurice Blanchot. La exigencia política*, 74-118.

actividad del hombre, el hombre mismo, la Historia, la Lucha. Pensar sin tener nada que pensar es pensar en la ausencia absoluta. Siendo esta, de algún modo, una forma de «ser», pero solo en el sentido del ser del que nada se puede hacer –negatividad sin empleo- y del que nada se puede captar –no saber-.⁵⁷

Cal esmentar com Georges Bataille rellegeix, també en gran part a partir de Kojève, aquesta qüestió de la mort des de la dialèctica de l'amo i l'esclau. En *Hegel, l'homme et l'histoire*, afirma que l'amo, el sobirà, és aquell que ha preferit la mort a la servitud; l'esclau, en canvi, és aquell que ha retrocedit davant la mort.⁵⁸ No obstant, sense esclau tampoc hi hagués hagut treball ni, per tant, l'esdevenir històric. Bataille també ressalta que aquesta divisió hegeliana en l'espai –entre l'amo i l'esclau- s'havia dut a terme abans en el temps, entre temps profà i temps sagrat, perquè hom treballa en el temps profà per a proveir el temps de la festa: « Ce que le temps profane est au sacre, l'Esclave le fut au Maître. »⁵⁹ Reprenent la reflexió hegeliana, considera que l'esdevenir històric no hauria estat possible sense l'amo guerrer, que fa possible l'existència de l'esclau i, per tant del treball. La humanitat de l'home arriba en l'esdevenir històric quan aquest s'enfronta a la mort i s'hi endinsa, com ja hem insistit abans. Davant la mort, la mort *impossible*, davant el buit de la nit que apareix al final de la Història, només queda guardar silenci:

Une phrase très simple de Kojève énonce ces perspectives : « Le processus historique, le devenir historique de l'Être humain est donc l'œuvre de l'Esclave travailleur et non du Maître guerrier. Certes, sans Maître, il n'y aurait pas eu d'histoire. Mais ceci uniquement parce que, sans lui, il n'y aurait pas eu d'Esclave et donc de Travail. » L'essentiel de ce que l'Homme doit savoir de lui-même fut-il jamais plus brutalement (et plus sournoisement) énoncé ?

Si l'on songe que cette mise à nu de toutes choses – de l'Histoire envisagée dans la violence (mais aussi dans le mouvement de ses rouages précis) – se passe, selon Hegel, au lieu même où l'être naturel devint l'Homme et le sut quand il sut ce qu'est la mort, il ne nous reste qu'à nous taire. En effet, le discours à l'extrémité de tout le possible place à la fin celui qui l'écoute dans le vide d'une nuit où la plénitude du vent empêche d'entendre parler.⁶⁰

Volem comentar, finalment, com aquesta concepció de l'escriptura i de l'obra, aquesta vocació de l'escriptor al fracàs s'expressa no només en la reflexió de Bataille i de Blanchot, sinó també en la seva praxi literària concreta, que respon al refús del sistema i del llenguatge conceptual i discursiu, i a la seva predilecció per la paraula poètica i

⁵⁷ *Ibid.*, 99-100.

⁵⁸ Cf. Georges Bataille, *Œuvres complètes, XII. Articles II. 1950-1961*, 353-359.

⁵⁹ *Ibid.*, 357.

⁶⁰ *Ibid.*, 358-359.

literària, que es desfà en el buit i conversa en els intersticis neutres dels textos. Ens referim a l'escriptura fragmentària i interrompuda. Ja coneixem l'estil fragmentari que caracteritzarà Blanchot en la seva maduresa, sobretot a partir de *L'entretien infini* i, d'una forma claríssima, en *Le pas au-delà* i *L'écriture du désastre*. Aquesta escriptura fragmentada, no sistemàtica ni acabada troba també un precedent en Georges Bataille. Fixem-nos en l'estil i l'estructura d'una de les seves grans obres: *L'expérience intérieure*. El discurs reflexiu s'interromp sovint i s'intercala amb notes, amb relats autobiogràfics o testimonials o amb poesia. Recordem també com Bataille es dedicaria amb intensitat a l'escriptura de relats de ficció. Esmentem simplement aquesta qüestió formal per veure-hi també el paral·lelisme amb Maurice Blanchot.

d) Hegelianisme i gnosticisme en la praxi literària

El darrer dels temes que volem comentar en relació amb el hegelianisme de Bataille i la seva influència en Blanchot és el de la seva possible convergència amb el gnosticisme. Si bé podria semblar per aquest accés a la nit del coneixement que aquests pensadors depassen qualsevol gnosticisme, precisament en la mesura que pretenen accedir a allò que resta al marge de tot coneixement intel·lectual, desconegut en tant que desconegut –incognoscible–, una certa forma primitiva de gnosticisme, anterior a les cristianitzacions derivades del seu contacte amb el cristianisme, estaria marcada precisament per una cosmogonia dualista que posaria un gran èmfasi en aquesta vessant obscura i incognoscible de la realitat. D'una banda doncs, el pensament de Bataille, pel seu aprofundiment de les tenebres i per refusar qualsevol esperança de salvació, sembla allunyar-se del gnosticisme: «If this is Gnosticism, it is a system that Valentinus and Basilides would not have recognized, for it is without a *pneuma*, without gnosis, without hope of salvation, and is obscurely rooted in community rather than in the individual.»⁶¹ Per altra banda, tot i això, en «Le bas matérialisme et la gnose»⁶², Bataille mostra el seu interès intel·lectual pel gnosticisme antic i els seus orígens, alhora que expressa també un cert interès per recuperar-lo en la seva forma autèntica, ja que respon a algunes qüestions crucials que es debaten en l'horitzó del pensament contemporani. En aquest article,

⁶¹ Kevin Hart, *The Dark Gaze. Maurice Blanchot and the sacred*, 81.

⁶² Cf. Georges Bataille, *Œuvres complètes, I. Premiers Écrits. 1922-1940*, París: Gallimard 1970, 220-226. [Cf. l'edició original, a Georges Bataille, «Le bas matérialisme et la gnose», Documents, Deuxième année. 1930, n° 1: 1-8. Disponible en línia: <http://visualiseur.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k32952s> [Data de consulta: 5/3/2018].

Georges Bataille destaca el fet que la única forma conseqüent de materialisme –diu-, el materialisme dialèctic –o materialisme històric- hagi tingut com a punt de partida, a més del materialisme ontològic, l'idealisme absolut en la seva forma hegeliana, el qual sembla procedir de concepcions metafísiques molt antigues, desenvolupades pels gnòstics, i associades a monstruoses cosmogonies dualistes. Bataille remarca que aquesta concepció metafísica hagi estat rebaixada i rellegida només des de la mala fama que es guanyà per la seva polèmica amb els Pares de l'Església. No obstant, Bataille fa veure que l'origen de la gnosi ha de buscar-se en el dualisme zoroàstric, anterior al cristianisme o al neoplatonisme. Aquestes en són les principals característiques, segons Bataille:

Pratiquement, il est possible de donner comme un *leitmotiv* de la gnose la conception de la matière comme un principe *actif* ayant son existence éternelle autonome, qui est celle des ténèbres (qui ne seraient pas l'absence de lumière mais les archontes monstrueux révélés par cette absence), celle du mal (qui ne serait pas l'absence du bien, mais une action créatrice). Cette conception était parfaitement incompatible avec le principe même de l'esprit hellénique, profondément moniste et dont la tendance dominante donnait la matière et le mal comme des dégradations de principes supérieurs. [...]

Il est difficile de croire qu'a tout prendre la gnose ne témoigne pas avant tout d'un sinistre amour des ténèbres, d'un goût monstrueux pour les archontes obscures et hors la loi, pour la tête d'âne solaire (dont le braiement comique et désespéré serait le signal d'une révolte éhontée contre l'idéalisme au pouvoir). L'existence d'une secte de *gnostiques licencieux* et de certains rites sexuels répond de cet obscur parti pris pour une bassesse qui ne serait pas réductible, à laquelle seraient dus les égards les plus impudiques: la magie noire a continué cette tradition jusqu'à nos jours.⁶³

Veiem aquí la possible afinitat de la reflexió batailleana amb aquesta caracterització del pensament gnòstic que accentua, més enllà de la llum diürna del coneixement intel·lectual, l'atracció nocturna per les tenebres d'allò real. Això ems insinua una comprensió possible de l'ascendència intel·lectual del gnosticisme batailleà que arriba a Blanchot, i que podríem esbossar a molt grans trets de la següent manera: la genealogia del pensament de Bataille es remuntaria a una metafísica zoroàstrica dualista primitiva, que cristal·litzaria en els moviments gnòstics –no pas només com els coneixem des de les polèmiques amb els cristians, sinó en una versió més intensa- i que seria heretat per la filosofia de Hegel, gran gnòstic modern que fonamentaria un autèntic pensament materialista, el materialisme històric de Marx. L'interès que poden suscitar aquestes concepcions filosòfiques gnòstiques antigues s'acreeix en la mesura en què constitueixen

⁶³ *Ibid.*, 223-224.

formes de contradicció radical amb l'academicisme antic, que permeten a la intel·ligència sostreure's a la coacció de l'idealisme.

Podríem considerar també l'obra de Hegel en paral·lel amb aquest dualisme primitiu: si bé d'una banda el seu pensament representa la culminació de la raó il·lustrada moderna, el seu sistema amaga aquest èmfasi en la negativitat i la mort, com ha accentuat la lectura de Kojève, i en la llibertat com a assumptió radical del projecte mateix de la mort. De tal manera que la llum de la raó més il·lustrada no deixa de ser expressió de la nit del somni romàntic, el coneixement absolut de l'ésser, un desencadenant del no-res que és ombra d'allò real, l'èmfasi en la teologia de l'Esperit, un retorn a la condició absolutament finita i temporal de la realitat, al materialisme ateu que sostindrà el pensament marxista.

En l'article que dedicà a Bataille en el número de *Critique* que li retia homenatge⁶⁴, Raymond Queneau remarca també aquesta connexió entre la dialèctica hegeliana i el gnosticisme i justifica l'interès que aquest suscità en Bataille, en les solucions que poden aportar a la nostra època, en l'originalitat del mal i la predilecció per les tenebres, com ja hem dit. I és que, de fet, Queneau segueix en gran mesura l'escrit de Bataille que acabem de comentar. Georges Bataille insistirà encara en aquestes relacions en el text « Critique des fondements de la dialectique hégélienne »⁶⁵, on vincula els corrents gnòstics i místics que es troben en el fonament de la dialèctica a noms com Mestre Eckhart:

Les choses doivent être regardées en face et il faut admettre que la dialectique a d'autres antécédents qu'Héraclite, Platon ou Fichte. Elle se rattache encore plus essentiellement à des courants de pensée tels que le gnosticisme et la mystique néoplatonicienne et à des fantômes philosophiques tels que Maître Eckhart, le cardinal Nicolas de Cuse et Jacob Boehme.⁶⁶

En la interpretació que fem del pensament de Maurice Blanchot, atenent a la gran influència en ell de l'obra de Georges Bataille i del Hegel de Kojève, caldrà valorar, doncs, les seves possibles afinitats o el seu diàleg amb el gnosticisme i els seus epígons. La presència del gnosticisme en el món contemporani l'han fet palesa ja alguns grans pensadors del segle XX. La reflexió entorn d'aquesta qüestió pot ser fecunda també en la definició de les relacions que el pensament contemporani d'arrel gnòstica pot mantenir

⁶⁴ Cf. Raymond Queneau, « Premières confrontations avec Hegel » en *Critique*, n° 195-196 (1963): 694-700.

⁶⁵ Georges Bataille, *Œuvres complètes, I. Premiers Écrits. 1922-1940*, París: Gallimard 1970, 277-290.

⁶⁶ *Ibid.*, 283.

amb un pensament que s'edifiqui sobre els fonaments de la tradició teològica judeo-cristiana.⁶⁷ Abordarem aquesta qüestió en una de les darreres seccions del nostre treball, a propòsit de les ressonàncies teològiques de l'escriptura de Blanchot i de la seva lectura particular de la tradició bíblica.

No volem cloure aquest apartat dedicat a les relacions entre el Hegel de Kojève i Bataille, i la seva influència sobre Blanchot, sense esmentar el breu Prefaci a l'obra de Georges Bataille que Alexandre Kojève escrigué l'any 1950. El reproduïrem íntegrament, pel seu gran relleu intel·lectual. En ell s'hi planteja el problema de la filosofia de Hegel, la seva relació amb el gnosticisme, i la seva oposició o vinculació amb el cristianisme; hom hi pot remarcar també el mal com una força positiva, com una realitat fosca que s'oposa dialècticament al saber discursiu lluminós. Hi veurem dibuixada, finalment, la decisió batailleana d'anar més enllà de la circularitat del sistema hegelian, de silenciar el discurs de la Veritat callant-se-la, anant més enllà, obrint la nit del *defora* des de les innumerables formes que ho permeten. El pròleg de Kojève és revelador:

La Science hégélienne, qui remémore et intègre l'histoire du discours philosophique et théologique, pourrait être résumée comme suit :

De Thalès à nos jours, en parvenant à l'extrême limite de la pensée, les philosophes ont discuté de la question de savoir si cette pensée doit s'arrêter à Trois ou à Deux, ou atteindre l'Un, ou tout au moins tendre vers l'Un, en évoluant, en fait, dans la Dyade.

La réponse qui est donnée par Hegel se réduit à ceci :

L'homme atteindra certainement l'Un un jour, le jour où il cessera d'exister, c'est-à-dire le jour où l'Être ne sera plus révélé par la Parole, où *Dieu*, privé du *Logos*, redeviendra la sphère opaque et muette du paganisme radical de Parménide.

Mais tant que l'homme vivra en tant qu'être parlant de l'Être, il ne pourra jamais dépasser la Trinité irréductible qu'il est lui-même et qui est *Esprit*.

Quant au Deux, c'est l'*Esprit malin* de la perpétuelle tentation du renoncement discursif au Savoir, c'est-à-dire au discours qui se referme par nécessité sur lui-même pour se *maintenir* dans la vérité.

Que peut-on y répondre ? Que l'Hégélianisme et le Christianisme sont, à leur base, les deux formes irréductibles de la foi, dont l'une est la foi paulinienne en la résurrection et l'autre, la foi terre-à-terre qu'on appelle le bon sens ?

Que l'Hégélianisme est une hérésie « gnostique » qui, trinitaire, attribue indûment le primat au Saint-Esprit ?

Quoi qu'il en soit, les pages qui vont suivre se situent au-delà du discours circulaire hégélien.

Reste à savoir si elles contiennent un *discours* (qui aurait, dans ce cas, valeur de réfutation) ou si l'on y trouve une forme verbale du Silence contemplatif. Or, s'il

⁶⁷ Aquesta qüestió, com hem dit, la tractarem més endavant. Fem aquí només un apunt bibliogràfic de les obres que poden orientar la reflexió entorn del gnosticisme i el món contemporani: Hans Jonas, *La religión gnóstica, El mensaje del dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid: Siruela 2000; Henri De Lubac, *El drama del humanisme ateo*, Madrid: Encuentro 1990; Eric Voegelin, *Las religiones políticas*, Madrid: Trotta 2014; Louis Bouyer, *Gnosis. La connaissance de Dieu dans l'Écriture*, Paris: Cerf 1988.

n'y a qu'une seule façon possible de *dire* la Vérité, il y a des façons innombrables de la (se) taire.⁶⁸

En aquest gran text Kojève posa de manifest que, si per alguna cosa és valuós el pensament hegelian, és per considerar que mai no pot assolir-se una síntesi humana del pensament, que l'U al qual la ciència tendeix es projecta vers un futur sempre per venir, *impossible* per a l'ésser humà, en tant que només podria donar-se més enllà de la seva existència. L'home, per la seva condició d'ésser *parlant*, revela l'ésser per mitjà de la paraula. L'existència mateixa del projecte humà, de la realització de la seva llibertat exercida pel treball de negociació, està en tensió amb l'ésser, marca entre ell i aquest una diferència irreductible. Si hi ha síntesi possible, doncs, és només a condició que l'home cessi d'existir com a tal i, per tant, a condició que s'interrompi definitivament tot discurs humà. La diferència entre la paraula i l'ésser esdevé absolutament irreductible per la mateixa essència de la paraula. I tot i això, Kojève planteja una possibilitat paradoxal en el mateix llenguatge: la possibilitat de la seva interrupció, la possibilitat d'ultrapassar el discurs de la veritat per a intentar dir allò inefable de la diferència.

És potser la dimensió literària aquella que millor *es calla* la veritat, en tant que diu essencialment l'error, la irrealitat. Essent impossible, per la seva mateixa essència discursiva –per la diferència essencial al llenguatge, pel seu caràcter negatiu–, un discurs que assoleixi la unitat, la síntesi i la tendència límit del pensament, la literatura esdevé la possibilitat del llenguatge de desconstituir el sistema falsament unitari, posposant permanentment la seva realització darrera en un discurs i anticipant aquesta altra síntesi paradoxalment silenciosa de la interrupció del discurs, del silenci nocturn que obre la profunditat inefable i inaprehensible de la mort, el *per venir* més enllà de l'home. Aquesta possibilitat *impossible*, s'esdevé, en tot cas, per l'aprofundiment d'una negativitat radical latent en Hegel, però que depassa la circularitat del seu sistema. Més enllà del discurs, el llenguatge que es calla la veritat: la resposta a allò impossible, en termes de Blanchot. És aquest el punt de contacte de l'experiència literària amb l'experiència de la negativitat en la lectura emfàtica que Kojève i Bataille fan de la filosofia de la mort de Hegel.

Si aquest hegelianisme que hem exposat és gnòstic ho és invertint el sentit de la pneumatologia cristiana: l'Esperit no assumeix la mort sinó que està cridat a sumir-se en ella. Aquesta gnosi originària, d'ascendència primitiva, anterior a les relectures cristianes,

⁶⁸ Alexandre Kojève, « Préface à l'œuvre de Georges Bataille » en Georges Bataille, *Œuvres complètes*, VI. *La Somme Athéologique. Tome II*, Paris: Gallimard 1973, 363.

no consisteix en una redempció per mitjà d'un coneixement intel·lectual, sinó, en sentit invers, en un aprofundiment de l'ombra obscura de la realitat, en una immersió en el no-saber propi de la nit; no prefigura una transfiguració espiritual de la materialitat del món, sinó una materialitat radical com a fi dels processos de l'esperit: la mort com a realització de la llibertat, la interrupció com a fi del discurs.

¿Fins a quin punt conflueix aquest rerefons filosòfico-teològic amb l'escriptura de Blanchot? El cert és que, com a mínim, malgrat les possibles diferències d'enfocament o la divergència en els punts de partida, tots dos plantejaments convergeixen en la consideració de la possibilitat –o impossibilitat– d'una experiència humana més enllà del discurs del possible, en pensar seriosament la irrealitat i l'error com a objecte del dir del llenguatge més enllà de l'apòfansi, en l'aprofundiment de la *nit* com a tendència límit del pensament, del llenguatge i de la pròpia realitat de l'ésser.

4.1.3. *L'experiència com a accés a la nit del coneixement*

Endinsem-nos ara, doncs, en la consideració de la possibilitat o impossibilitat de l'experiència de la *nit*. Per la gran influència que molt probablement exercí sobre Blanchot i pel diàleg que mantingueren entorn d'aquesta qüestió, abordarem en un primer moment com Bataille caracteritza aquesta *experiència*, per tal de poder comprendre millor la posició que al respecte hi adopta l'escriptura del nostre autor. Tal com hem proposat en diverses ocasions a propòsit de Blanchot, posant l'accent en l'experiència de l'escriptura, podríem considerar que el centre de tota la filosofia de Georges Bataille fou també la reflexió entorn de l'*experiència*, en un sentit gens restrictiu sinó cercant una obertura d'aquesta noció més enllà de l'experimentació de la facticitat, vers uns límits de l'experiència que vehicularien l'accés a la *nit* de la qual hem estat parlant fins ara. El projecte fonamental de Bataille, com afirma el llibre d'Arnaud⁶⁹, consisteix, precisament, en establir les dades i les vies d'accés que condueixen a aquesta experiència, a la qual es referirà de maneres molt diverses al llarg dels seus escrits: experiència interior, estat teopàtic, èxtasi, sacrifici, *pal*. Aquesta experiència que, en el límit del possible, arriba a copsar quelcom de la nit, estableix una relació ambigua amb el que anomenem experiència mística, trobant-hi sovint grans afinitats, però també diferències radicals. L'accés a aquesta experiència té grans implicacions metafísiques, gnoseològiques –si és

⁶⁹ Cf. Alain Arnaud i Gisèle Excoffon-Lafarge, *Bataille* (Écrivains de toujours, 101), Paris: Seuil 1978, 26.

que podem anomenar-ho així- i estètiques, i aquí també, la influència sobre Maurice Blanchot sembla ser decisiva.

Intentarem, doncs, tot seguit, fer una aproximació panoràmica del tema, abordant què entén Bataille per experiència, quines relacions té aquesta experiència amb la mística, com Bataille relaciona el pensament d'aquesta experiència amb la filosofia de Nietzsche i com, després, aquesta experiència, serà llegida per Maurice Blanchot en clau d'experiència-límit. Aquesta presentació prepararà el terreny per a endinsar-nos en la concepció blanchotiana de l'experiència i en les seves possibles relacions amb el pensament fenomenològic.

a) L'experiència interior de Georges Bataille

A *L'expérience intérieure*, Georges Bataille introdueix el tractament de l'experiència interior relacionant-la amb allò que habitualment entenem per experiència mística: els estats d'èxtasi, d'embadaliment o rapte, d'emoció meditada. Aquesta obertura de l'experiència, de fet, no és estranya tampoc a altres corrents filosòfics; l'espiritualista de Bergson, que gaudí d'un gran prestigi intel·lectual a França, no gaires anys abans havia conferit un cert privilegi gnoseològic a la intuïció i un cert interès per l'aprofundiment d'experiències singulars com l'experiència mística.⁷⁰ Una aital experiència, per altra banda, tot i que en bona part arrela indubtablement en una o en diverses tradicions religioses, no hauria de suposar tampoc necessàriament una incursió en l'àmbit estrictament teològic. Bataille, de fet, en la seva reflexió, es preocupa de bon començament en separar aquesta experiència d'allò que habitualment s'entén per *mística* en un sentit confessional. Per altra banda, el mètode que seguirà és el principi del no-saber, un mètode, com diu, on els cristians han excel·lit, arribant només, però, fins allà on el dogma els ha permès.⁷¹ L'autor es proposarà anar més enllà de la confessionalitat d'aquests estats místics fins al fons de la negra nit del no-saber, sense subordinar-se a cap fi, a cap esperança de salvació, relativitzant el paper de l'ascesi en el camí vers aquests estats.

⁷⁰ Cf. Henri Bergson, *Œuvres*, Paris: Presses Universitaires de France 1959, 1186. Cf. el text a què ens referim i una explicació un xic més aprofundida de la relació intel·lectual entre Bergson i Bataille al nostre treball: Joan Cabó Rodríguez, «Amistat i pensament entre Georges Bataille i Maurice Blanchot. Fites de l'itinerari vital i intel·lectual de Bataille prèvies a l'encontre amb Blanchot.» *Ars Brevis* 23 (2017). *En premsa*.

⁷¹ Cf. Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, 15.

L'experiència interior va més enllà també de la consideració d'un Déu absolut així com de qualsevol altre absolut, ja que aquests no són altra cosa que categories de l'enteniment, i aquesta experiència, diu, escapa a l'enteniment. És, més aviat, aquell estat en què allò que l'home sap és posat en dubte: «L'expérience est la mise en question (à l'épreuve), dans la fièvre et l'angoisse, de ce qu'un homme sait du fait d'être.»⁷² Aquesta experiència, no podent tenir el seu principi en cap dogma, ni en cap principi de la ciència, ni en cap actitud estètica, no té altra preocupació ni altre fi que ella mateixa, posa entre parèntesis els coneixements previs, com fa el moviment de l'ἐποχή i constitueix en ella mateixa, una font d'autoritat que, en el límit del possible, fa trontollar els principis i les autoritats que limiten allò possible:

J'appelle expérience un voyage au bout du possible de l'homme. Chacun peut ne pas faire ce voyage, mais, s'il le fait, cela suppose niées les autorités, les valeurs existantes, qui limitent le possible. Du fait qu'elle est négation d'autres valeurs, d'autres autorités, l'expérience ayant l'existence positive devient elle-même positivement la valeur *et l'autorité*.⁷³

Aquesta afirmació de l'autoritat de l'experiència, com afirma Bataille, suposa una paradoxa: és l'autoritat de l'home, que es defineix, alhora, com a posada en qüestió de la seva autoritat en tant que l'home. És autoritat, però com sostingué també Bataille, l'autoritat s'expia: l'experiència és autoritat però l'autoritat s'expia —aquest esdevindrà un principi fonamental en la reflexió de Bataille, principi que, tal i com manifesta el propi autor, li fou formulat en aquesta forma concisa pel propi Blanchot.⁷⁴ L'experiència interior, doncs, és inevitablement un projecte de l'home, però un projecte que suposa l'abolició del projecte. No és un projecte positiu, sinó negatiu, perquè aboleix el poder de les paraules. Implica, doncs, una renúncia que es desmarca de l'ascesi comuna. Mentre els místics, com Sant Juan de la Creu, renunciem a tot per arribar a ser-ho tot, la renúncia de l'experiència interior és una renúncia a ser-ho tot.⁷⁵

L'experiència interior condueix, hem dit, al punt extrem d'allò possible. Aquest punt extrem el defineix Bataille com el punt més llunyà fins on pot avançar l'ésser humà. Més enllà de la intel·ligència, el medi de coneixement en el punt extrem del possible és l'angoixa. Veiem, doncs, com George Bataille reprèn aquest tema de l'angoixa, que hem

⁷² *Ibíd.*, 16.

⁷³ *Ibíd.*, 19.

⁷⁴ *Cf. Ibíd.*

⁷⁵ *Cf. Ibíd.*, 34-35.

llegit abans en Blanchot en tant que ἐποχή, en una certa sintonia amb el caràcter existencial que la reducció fenomenològica prenia en ser rellegida per Heidegger. Per a ell, l'angoixa també suposa aquesta doble dimensió existencial i epistemològica, i sosté el seu discurs sobre l'experiència. Per a Bataille, el coneixement, com la comunicació, com el discurs, no és merament intel·lectual, suposa la vida. Això és tant més així com més ens apropem al punt extrem del possible:

Par définition, l'extrême du possible est ce point où, malgré la position inintelligible pour lui qu'il a dans l'être, un homme, s'étant dépouillé de leurre et de crainte, s'avance si loin qu'on ne puisse concevoir une possibilité d'aller plus loin. Inutile de dire à quel degré il est vain (bien que la philosophie se ferme dans cette impasse) d'imaginer un jeu pur de l'intelligence sans angoisse. L'angoisse n'est pas moins que l'intelligence le moyen de connaître et l'extrême du possible, par ailleurs, n'est pas moins vie que connaissance. La communication encore est, comme l'angoisse, vivre et connaître. L'extrême du possible suppose rire, extase, approche terrifiée de la mort ; suppose erreur, nausée, agitation incessante du possible et de l'impossible, et pour finir, brisé, toutefois, par degrés, lentement voulu, l'état de supplication, son absorption dans le désespoir.⁷⁶

En el punt extrem del possible, en primer lloc, com diu Bataille, tot s'esfondra, fins i tot l'edifici mateix de la raó. En aquest punt cal forçar la sort. Tot i que això porta a un gran sentiment d'impotència, l'últim coratge serà oblidar-ho i tornar a la innocència, a allò que ell anomena l'entusiasme o la joia de la desesperació.⁷⁷ En el punt extrem d'allò possible hi ha, doncs, el no-res, el sense-sentit. L'únic sentit possible és el que fixa la súplica que neix de l'absència de sentit: un sentit darrer, l'apoteosi del sense-sentit.⁷⁸

En l'extrem tampoc no es pot restar, hom no hi resideix, qualsevol pensament d'haver-hi arribat ens en separa. És un estat anàleg a la mort; estat, doncs, impossible, que se'ns escapa: «À l'extrémité fuyante de moi-même, déjà je suis mort, et *je* dans cet état naissant de mort parle aux vivants : de la mort, de l'extrême.»⁷⁹ I en l'extrem hi ha el no-saber, que es manifesta en l'angoixa. El no-saber, diu Bataille, despulla: aquesta és la proposició culminant. És el no-saber el que comunica l'èxtasi, i no hi ha èxtasi sense l'angoixa que fa possible el despullament del no-saber:

LE NON-SAVOIR DENUDE.

Cette proposition est le sommet, mais doit être entendue ainsi : dénude, donc *je vois* ce que le savoir cachait jusque-là, mais si je vois *je sais*. En effet, je sais, mais

⁷⁶ Ibid., 52.

⁷⁷ Cf. Ibid., 53.

⁷⁸ Cf. Ibid., 55.

⁷⁹ Ibid., 58.

ce que j'ai su, le non-savoir, le dénude encore. Si le non-sens est le sens, le sens qu'est le non-sens se perd, redevient non-sens (sans arrêt possible).

Si la proposition (le non-savoir dénude) possède un sens – apparaissant, aussitôt disparaissant – c'est qu'elle veut dire LE NON-SAVOIR COMMUNIQUE L'EXTASE. Le non-savoir est tout d'abord ANGOISSE. Dans l'angoisse apparaît la nudité, qui extasie.⁸⁰

L'èxtasi implica també la supressió de la diferència entre el subjecte i l'objecte, supressió que és l'únic medi per evitar la tendència del subjecte a posseir l'objecte i, en darrer terme, la tendència del *jo* a voler *ser-ho tot*: «Suppression du sujet et de l'objet seul moyen de ne pas aboutir à la possession de l'objet par le sujet, c'est-à-dire d'éviter l'absurde ruée de l'*ipse* voulant devenir le tout.»⁸¹

Fins aquí una primera caracterització de l'experiència interior de la mà del propi Bataille. Detinguem-nos ara un moment en la distinció entre aquesta experiència i la dels místics. L'autor explica com s'arriba a l'estat d'èxtasi mitjançant la dramatització, ja que la dramatització de l'existència és la que possibilita a l'individu sortir de si mateix. La dramatització és essencial en totes les religions. Aquesta dramatització, que en el seu origen pot ser exterior i mítica, no arriba a ser completament general si no és tornant-se interior. Segons afirma Bataille, en aquestes formes de dramatitzar fins a l'extrem, en l'interior de les tradicions ens podem apartar d'elles. Aquest seria el cas de Sant Joan de la Creu que, caient en la nit del no-saber, arribaria al punt extrem d'allò possible.⁸²

És a dir, Sant Joan de la Creu arriba fins a un límit que, segons Bataille, arriba a posar en dubte la tradició i els dogmes que han iniciat la dramatització que l'ha conduït a l'èxtasi. És per això que Bataille considera que arriba de fet a una experiència interior desvinculada ja d'una religiositat concreta. No obstant, com afirma el llibre d'Arnaud, hi ha una diferència fonamental entre ambdós: en el punt de partida i en el punt d'arribada del místic hi ha la presència de l'ésser de la divinitat. La nit del no-saber és un camí vers la plenitud del coneixement en Déu. Per a Bataille, en canvi, l'experiència es manté en la nit. El recorregut del místic és lineal, tendeix vers un fi, el de Bataille, és el moviment circular de l'Etern Retorn nietzschian:

Il ne s'agit pas, pour le mystique, d'un mouvement circulaire analogue à l'Eternel Retour nietzschéen, mais d'un mouvement linéaire, tendu vers sa fin. Le discours négatif sur la Dété n'est qu'un moment qui trouve son achèvement (question qui trouve sa réponse et sa justification) dans la découverte de la supra-essentialité de Dieu, dans l'existence d'une supra-essentialité, dans une ontologie

⁸⁰ *Ibid.*, 66. Els destacats en versaletes són del propi autor.

⁸¹ *Ibid.*, 67.

⁸² Cf. *Ibid.*, 22-24.

d'autant plus pleine et positive que rien ne peut l'atteindre. Ainsi cette expérience est-elle tendue vers un avenir, sous-tendue par un fondement sûr, fiable, et peut-elle recevoir, accueillir une réponse admissible, bref, connaître une trêve. Le pseudo-Denys précise bien, en effet, que si aucun discours, imaginaire, opinion ou sens, ne peut atteindre la Dèité, c'est qu'elle les outrepassa tous, étant impossible à enfermer dans un mode d'être déterminé puisqu'elle est l'être au-delà de tout être (ce en quoi il s'agit encore d'une ontologie). Il y a ici l'insertion de la négation, du non-savoir, dans une théorie de la transcendance que Bataille n'a jamais admise. Pour Bataille, l'être est vécu dans une absolue immanence ; il est « l'être sans délai ». Pour le mystique, au contraire, l'affirmation du néant et du non-savoir renvoie à un au-delà du savoir et de l'être, qui est plus d'être, supplément de savoir.⁸³

Si se'ns permet una analogia arriscada amb la posició del dubte metòdic cartesià, el no-saber del místic és un no-saber metòdic, que manté la fe en la divinitat, i l'espera, que per tal d'assolir-la, en el camí de l'ascesi, s'immergeix en la foscor de la nit. És un no-saber real, existencial i dramàtic, que en alguns casos arriba fins i tot a la pèrdua de la fe: Santa Teresa de l'Infant Jesús, en la nit fosca de la seva vida, abans de la mort, pogué arribar a perdre fins i tot la fe, però per l'amor es mantenia unida al mateix Déu que es retirava absolutament de la seva experiència. En tot cas, el no-saber es concep com a camí de trobament amb Déu. En el cas de Bataille, el no-saber sembla tornar-se escèptic, en voler-se un no-saber absolut que s'endinsa en la nit per romandre-hi. Tant hi roman que fins i tot hom pot acusar aquest no-saber de dogmàtic per tancar-se a la possibilitat mateixa de la salvació, com li retragué directament Gabriel Marcel en un article de 1943.⁸⁴ Marcel, que no obvia la relació intel·lectual i amistosa de Blanchot amb Bataille ens sintetitza en una imatge distanciada els eixos d'aquesta reflexió sobre l'experiència, el no saber i aquestes relectures particulars de la tradició mística:

M. Maurice Blanchot, qui n'est pas seulement l'ami et le confident de l'auteur, mais un exégète remarquablement pénétrant de sa pensée, nous rend ici le grand service de formuler ce qu'il regarde comme les propositions fondamentales de la « nouvelle théologie » (*sic*) ; il pose ainsi le fondement de toute vie spirituelle, qui ne peut :

Qu'avoir son principe et sa fin dans l'absence de salut, dans la renonciation à tout espoir.

Qu'affirmer de l'expérience intérieure qu'elle est l'autorité (mais toute autorité s'expie).

Qu'être contestation d'elle-même et non-savoir.

⁸³ Alain Arnaud i Gisèle Excoffon-Lafarge, *Bataille*, 29.

⁸⁴ Es tracta de « Le refus du salut et l'exaltation de l'homme absurde » en Gabriel Marcel, *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance (nouvelle édition revue et augmentée)*, París: Aubier 1963, 247-280. Aquest article articula una crítica a dues obres de recent aparició en aquell moment: *L'expérience intérieure* de Georges Bataille i *L'étranger* d'Albert Camus. Marcel no obvia les lectures que Blanchot feu d'ambdós textos i la relació intel·lectual i d'amistat que mantingué amb Bataille. Blanchot es sotmès també per Marcel a una dura crítica.

Je doute en vérité qu'on ait jamais été plus loin dans la formulation d'un nihilisme radical. Mais avant d'examiner le sens et la portée de ces propositions, il y a lieu de préciser ce que M. Bataille et M. Blanchot entendent au juste par expérience intérieure.⁸⁵

Marcel, en efecte, examinarà allò que els dos escriptors havien exposat en aquell moment sobre allò que entenen per *experiència interior* i emet contra ells una dura crítica, tant a l'autoritat que confereixen a aquesta experiència difusa que s'assimila a una consideració sui generis de l'experiència mística⁸⁶ -« J'entends par *expérience intérieure* ce que d'habitude on nomme *expérience mystique* : les états d'extase, de ravissement, au moins d'émotion méditée. »⁸⁷-, com a la pretensió de llegir autors com sant Joan de la Creu ostentant una comprensió més profunda dels seus textos que la que tingué el propi autor sobre ells.⁸⁸ En el seu punt culminant, la crítica de Marcel acusa aquesta concepció de dogmàtica, malgrat es pugui amagar rere una forma filosòfica a-sistemàtica:

Je sais très bien que l'auteur se défendra de rien apporter qui prétende ressembler à un système, qu'il passera au besoin à la contre-attaque, et n'aura aucune peine à mettre en relief les raisons que nous avons aujourd'hui d'être en garde contre toute tentative de systhématisation philosophique. Il n'en reste pas moins qu'un livre comme *L'Expérience Intérieure* véhicule une dogmatique – une dogmatique à rebours si l'on veut, une dogmatique cependant. Rappelons-nous, en effet, la première des propositions énoncées par M. Blanchot, en plein accord avec l'auteur : la vie spirituelle ne peut qu'avoir son principe et sa fin dans l'absence de salut, dans le renoncement à tout espoir. Dira-t-on qu'il n'y a là qu'une attitude délibérément adoptée en face de la réalité ? Il faut aller plus loin, je crois ; ce qui se définit ici, c'est un parti-pris irrévocable qui porte sur l'appréhension de cette réalité elle-même ; *je veux que la réalité soit telle qu'il n'y ait lieu pour moi d'attendre aucun salut et de ne nourrir aucun espoir.*⁸⁹

Si bé Marcel reconeix, tot i que no les subscriu, l'autoritat i la grandesa d'una aital experiència i d'un aital nihilisme en Nietzsche, per la seva sinceritat i pel dramatisme existencial amb què les afronta, considera les interpretacions bataillanes i blanchotianes com una impostura.⁹⁰

⁸⁵ Ibid., 248-249. Marcel remet segurament a la lectura de l'obra de Bataille que Blanchot fa a

«L'expérience intérieure» en *Faux pas*, 47-52.

⁸⁶ Cf. Gabriel Marcel, *Homo viator*, 249-264.

⁸⁷ Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, 15.

⁸⁸ Cf. Gabriel Marcel, *Homo viator*, 257.

⁸⁹ Ibid., 264.

⁹⁰ Cf. Ibid., 209. Les crítiques a *L'expérience intérieure* de Bataille no vingueren només des d'aquest existencialisme cristià de Gabriel Marcel, li plogueren crítiques també del surrealisme i de Sartre. Les exposa al seu llibre Michel Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 388-396. Per a un estudi acurat sobre la confrontació intel·lectual profunda entre Georges Bataille i Jean-Paul Sartre remetem a: Joaquín Maristany, «La confrontación Sartre-Bataille (Implicaciones diversas de lo imaginario)», *Enrahonar*, Quaderns de filosofia, 1 (1981), 33-47.

Tot i això, malgrat la duresa d'aquestes crítiques, hem de provar de comprendre el posicionament de Bataille i de Blanchot des dels seus propis textos, ja que el nostre propòsit darrer en aquesta secció serà caracteritzar allò que Blanchot entén per *experiència*. Agafem, de moment, amb pinces aquesta consideració sobre l'escepticisme, ja que com veurem d'aquí un moment a partir de Blanchot el pensament negatiu de Bataille sembla desdir-se també de l'escepticisme.⁹¹ La negativitat de la qual parlem es mostrarà més dinàmica i activa, i suposarà una exigència de refús constant més que no pas un escepticisme estàtic que s'encalla en la impotència del pensament.

Pel que fa a la divergència entre la tradició mística cristiana i la lectura *sui generis* que en fa Bataille, deixant de banda les qüestions del possible escepticisme o dogmatisme del segon, retinguem de moment això, que és clar: «Il y a, pour le mystique, un au-delà de la nuit. Il n'y a que la nuit pour Bataille. Ce qui est conséquent à deux ontologies différentes.»⁹² Fixem-nos en la nit fosca de Sant Joan de la Creu. En la *Subida del Monte Carmelo*, el místic explica que el trànsit que l'ànima fa vers la unió amb Déu s'anomena nit per tres motius.⁹³ En primer lloc, pel terme d'on l'ànima surt, perquè en el procés ascètic ha de negar els apetits del món; això és una nit per als sentits. En segon lloc, pel medi pel qual s'arriba a la unió: la fe, que és nit per a l'enteniment. En tercer lloc, pel terme vers on es dirigeix, Déu mateix, que, en aquesta vida és nit per a l'ànima. Aquestes tres nits són, diu el místic, una sola nit, amb les seves tres parts: la primera nit, la mitja nit i la tercera nit, que és immediata a la llum del dia. Aquestes tres nits les compara a les tres nits de Tobies, que van precedir la unió amb la seva esposa.⁹⁴ Fixem-nos, d'entrada, que la nit es concep explícitament com un trànsit i no com a punt final. El punt final és, a diferència, de Bataille, carregat de llum, és el dia, no pas el dia del món, però si el Dia definitiu. El terme del camí és la unió de l'ànima amb Déu, una unió espiritual i amorosa –notem la càrrega d'*eros* continguda en l'analogia amb la història de Tobies.

Per a Bataille, en canvi, com hem dit, el terme de l'experiència interior és la nit mateixa, nit *altra* de la qual mai no pot fer-ne experiència el *jo*, nit impossible que

⁹¹ I curiosament, encara que sigui només a tall anecdòtic, no podem passar per alt que la tesi que llegí Blanchot a la Sorbona l'any 1931 per a obtenir el Diploma d'Estudis Superiors versava precisament sobre « La conception du dogmatisme chez les sceptiques. » (Cf. Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, 49).

⁹² Alain Arnaud i Gisèle Excoffon-Lafarge, *Bataille*, 30.

⁹³ Cf. San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, Cap. 2, 1-5. (en *Obras Completas*, Burgos: Monte Carmelo 2010, 163-165).

⁹⁴ Cf. Tb. 6, 18-22. La referència a aquestes tres nits, però, es troba només en la *Biblia Vulgata*: el text llatí se separa de totes les altres fonts. Aquest fragment que llegí Sant Joan de la Creu, doncs, no el trobem en les versions bíbliques actuals, ja que té un fonament crític-textual poc sòlid i sembla, més aviat, un afegit del judaisme tardà.

s'esvaeix en intentar aprehendre-la. L'experiència de Bataille és una experiència de mort impersonal, la de la unió mística és experiència de vida en comunió. El no-saber, per altra banda, no és pas definitiu en el místic; per la fe es submergeix en una nit que l'ha de portar al ple coneixement de la veritat en Déu. Cap de les tres nits de què parla Sant Juan de la Creu no és la nit de Bataille. L'autor francès, per altra banda, relativitzarà l'ascesi, afirmant l'accés a aquesta experiència també a través de la plenitud dels sentits, de l'exaltació i de l'orgia fins i tot.⁹⁵ La fe que espera també és negada en Bataille, encara que en el seu plantejament no hi deixa d'haver una altra fe, un sí incondicional a aquest nihilisme que proposa, com ja havia manifestat en certa manera el mateix Nietzsche.⁹⁶ El terme de la unió, finalment, també és suprimit per l'escriptor de *L'expérience intérieure*: Déu és considerat un ens de l'ontologia del món i no pas aquella realitat altra que obre el *defora*. Podem reafirmar doncs, com ja hem apuntat, que un llenguatge similar remet en els dos casos a concepcions metafísiques molt diferents, fins i tot oposades:

Dans la plénitude du ravissement, lorsque rien ne comptait que l'instant même, j'échappais aux règles communes. Mais pour les retrouver bien vite inchangées ; et de même que, dans l'élan, l'extase – ou la liberté de l'instant – se dérobe à l'utilité possible, de même l'être utile, qui définit l'humanité, m'apparaît lié au besoin des biens matériels, et j'imagine mauvais de lui donner des fins supérieures. Ma méthode est aux antipodes des idées élevées, du salut, de tout mysticisme.⁹⁷

El misticisme de Georges Bataille, si es pot anomenar així, està totalment desvinculat d'una fi superior a la nit mateixa, com podria ser la recerca de la salvació. Un asceta que *treballa* en la seva salvació, diu l'autor, no difereix d'un negociant que trafica amb vistes al seu profit o d'un obrer que es deixa la pell pel seu salari. Bataille adverteix, no obstant, que potser sense aquest esquer de la salvació o d'altres de semblants, no s'hagués trobat pas la pròpia vida mística: « Ils n'auraient pu sans ce grossier artifice

⁹⁵ Cf. Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, 34.

⁹⁶ «En una palabra, ¡ésta debe ser nuestra palabra de honor!, somos *buenos europeos*, los herederos de Europa, los ricos y colmados, pero también sobreabundantemente obligados herederos de milenios del espíritu europeo; en cuanto tales procedemos del cristianismo y estamos en contra del mismo, precisamente porque procedemos *de él*, porque nuestros antepasados cristianos eran de una honradez del cristianismo sin miramientos, que ha sacrificado voluntariamente sus bienes, su sangre, su situación y su patria a su fe. Nosotros... hacemos lo mismo. ¿En favor de qué? ¿En favor de nuestra incredulidad? ¿Por toda especie de incredulidad? No, eso lo sabéis vosotros mejor, amigos míos. El sí oculto en vosotros es más fuerte que todos los no o casos de que padecéis con vuestro tiempo; y si tuvieseis que estar en la mar, como emigrantes, a vosotros también os fuerza a ello... una *fe...*» (Friedrich Nietzsche, *El gay saber o gaya ciencia* (trad. Luis Jiménez Moreno), Madrid: Espasa 2000 (Colección Austral, 493), § 377, p. 349). A aquest text s'hi refereix directament el propi Bataille, tal i com assenyala Michel Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 75.

⁹⁷ Georges Bataille, *Œuvres complètes, V. La Somme athéologique, Tome I*, 228.

avoir une conduite de déclin [...]. ».⁹⁸ L'autor, a diferència d'aquests ascetes, vol viure la intensitat de l'instant en la nit de l'experiència interior, i es despreocupa del futur.

b) Experiència interior i experiència mística: de Bataille a Blanchot

Si podem parlar de misticisme en Blanchot serà també en un sentit molt proper a com en parlem en Bataille. És ben sabut que en la seva crítica Blanchot ha abordat aquestes qüestions a partir de la lectura d'alguns autors místics. El seu enfocament té també una intenció no gens confessional i centrada sobretot en com aquests autors accedeixen a l'experiència i en com aquesta experiència es desvetlla en la seva escriptura. L'experiència de l'escriptura, que és el nucli entorn del qual pivota la reflexió de Blanchot, manté una estreta relació amb el que Bataille anomena, en aquest sentit aconfessional i més aviat vague, experiència mística. En primer lloc, perquè, com hem intentat exposar més avall, l'escriptura és intencional en tant que constitueix una experiència, una experiència de sortida de si, vers un defora que és abans que res «hors-de-soi». Així, l'escriptura realitza en ella un èxtasi, i hem vist com Bataille proposava que l'experiència mística era experiència d'estat d'èxtasi. L'escriptura, alhora que realitza l'experiència extàtica *en* ella, assumeix per als escriptors místics la missió paradoxal de comunicar allò inefable, encarnant en grau summe aquesta vocació límit de l'escriptura literària de respondre a allò impossible.

Però Blanchot no només remet a l'àmbit de la mística en la seva obra crítica. És justament en alguna de les seves obres literàries on el propi escriptor entrecreua l'escriptura literària, la ficció i l'experiència extàtica i on ressonen algunes veus de la tradició mística. El primer capítol de *Thomas l'Obscur* –potser ho és tota novel·la– pot semblar per ell mateix la descripció d'un viatge d'iniciació en aquesta experiència límit. Thomas s'introdueix en la mar, neda mar endins, experimenta l'èxtasi i, en el retorn, la impossibilitat de relatar allò esdevingut. Vet aquí una expressió de la sortida de si: « Tout ce qu'il pouvait se représenter, c'est qu'il poursuivait, en nageant, une sorte de rêverie dans laquelle il se confondait avec la mer; l'ivresse de sortir de lui-même, de glisser dans le vide [...]. »⁹⁹ O del retorn després del viatge extàtic:

⁹⁸ Georges Bataille, *Œuvres complètes, VI. La Somme athéologique. Tome II*, 56.

⁹⁹ Maurice Blanchot, *Thomas l'Obscur. Première version, 1941*, 26-27.

Finalment il dut revenir [...]. La fatigue avait disparu, et quand le vent eut fini de sécher l'eau qui lui ruisselait sur tout le corps, il n'y eut plus de trace de ce qui venait de se passer. Toutefois il garda encore l'impression d'un bourdonnement dans les oreilles et des brûlures dans les yeux comme il fallait s'y attendre après un trop long séjour dans l'eau salée.¹⁰⁰

Aquesta immersió en la mar esdevé la perfecta imatge de l'èxtasi místic. No és estrany trobar imatges semblants en la tradició mística. Sant Joan de la Creu, per exemple, remet també a les *aigües* al final del seu *Cántico espiritual* (§ 39), que expressen els bens i delits espirituals en la fruïció dels quals cessen els sentits corporals.¹⁰¹ No entrem en detall a interpretar tot aquest text, que excedeix els límits que ens hem marcat en el nostre treball. Però serveixi per il·lustrar aquest paral·lelisme que estem dibuixant entre l'obra de Blanchot, la reflexió de Bataille entorn de l'experiència i la tradició de la mística cristiana.

I és precisament aquesta mateixa estrofa 39 del *Cántico espiritual* la que ens pot donar la clau hermenèutica del nom d'un personatge misteriós i del títol d'una altra de les novel·les de Blanchot: *Aminadab*. En efecte, aquell que en la novel·la de Blanchot¹⁰² és el guardià de la nit, del subsòl, apareix en la poesia de sant Joan de la Creu i és caracteritzat més tard com el diable: «El cual Aminadab en la Escritura divina (Ct. 6, 11) significa el demonio, hablando espiritualmente, adversario del alma; el cual la combatía y turbaba siempre con la innumerable munición de su artillería, porque ella no se entrase en esta fortaleza y escondrijo del interior recogimiento con el Esposo [...]»¹⁰³ L'aparició d'aquest mateix nom no és pas una mera coincidència. De fet hom podria haver trobat altres afinitats i procedències del mateix nom *Aminadab*. Però és el propi Blanchot qui confessa el parentiu amb el místic espanyol. En una carta de 1989, Pierre Madaule, interroga a Maurice Blanchot sobre aquest tema plantejant altres hipòtesis:

La deuxième [question] concerne ce titre, *Aminadab*. Il y a l'étrangeté de ce nom, et sa beauté. Il y a aussi ce fait que dans la Bible Aminadab est un ancêtre de David. Dans le même ordre d'idées, on pourrait alléguer le « quadrigé d'Aminadab » que l'on voit, paraît-il, à Saint-Denis sous la représentation du Trône de grâce, et ce serait là une image du char de l'Église.

Mais on ne voit pas le rapport avec le roman de 1942. Dans le roman le nom d'Aminadab apparaît une seule fois page 227. C'est le gardien d'un « seuil » - ou cette « porte » - n'a un caractère monumental que dans l'« imagination des locataires ». Et Aminadab lui-même, qu'en est de lui, si tout ce qui est relatif à ce « seuil » est

¹⁰⁰ *Ibid.*, 28.

¹⁰¹ Cf. San Juan de la Cruz, *Obras completas*, Burgos: Monte Carmelo 2010, 54; 939-940.

¹⁰² Cf. Maurice Blanchot, *Aminadab*.

¹⁰³ San Juan de la Cruz, *Obras completas*, 938.

magnifié par l'imagination ? On peut comprendre ainsi et ne pas s'attacher à ce personnage. Il reste que le nom en tant que tel continuerait d'être énigmatique.¹⁰⁴

Pregunta a la qual Blanchot respon amb concisió de forma ben precisa, desvetllant-nos també la seva admiració per sant Joan de la Creu:

Aminadab m'a été donné par saint Jean de la Croix que j'ai beaucoup lu jadis, traduisant même ses admirables poèmes. Aminadab est comme le gardien de l'énigme de la « Nuit obscure ». J'en dirai plus, si les écrits de S^t Jean étaient ici pour réveiller ma mémoire. Mais tous mes livres sont dispersés comme mes textes du reste.¹⁰⁵

Aminadab, el guardià de la nit, aquell qui impedeix la fruïció de les aigües espirituals és el personatge absent de la novel·la *Aminadab*, present només en la imaginació dels inquilins d'aquell edifici kafkià que pensen que creuen que les plantes més nobles de la construcció són uns pisos superiors que estan en realitat absolutament buits i abandonats, mentre temen un soterrani de fàcil accés, però suposadament vigilat per aquesta figura misteriosa.¹⁰⁶ Aminadab també apareix en el *Cántico espiritual* en tant que figura absent que no impedeix la fruïció darrera de la unió mística:

Que nadie lo miraba,
Aminadab tampoco parecía,
y el cerco sosegaba,
y la caballería
a vista de las aguas descendía.¹⁰⁷

L'aclariment del propi Blanchot no deixa cap mena de dubte al respecte d'aquesta afinitat temàtica amb el místic espanyol, si bé la lectura de l'escriptor francès, marca la direcció de l'èxtasi en un sentit de descens, una relectura de l'experiència extàtica marcada indubtablement pel nihilisme nietzschian i en plena sintonia amb la reflexió de l'experiència interior del seu amic Bataille. No hi ha dubte tampoc que les tres novel·les de Blanchot –*Thomas l'Obscur*, *Aminadab* i *Le Très-Haut*- formen una mena de tríptic que be es podria concebre, d'aquesta forma com un itinerari d'iniciació a l'experiència límit, a l'experiència extàtica que com dèiem és ja implícita en tot acte literari. Tot i que

¹⁰⁴ Maurice Blanchot, Pierre Madaule, *Correspondance, 1953-2002. Édition établie, présentée et annotée par Pierre Madaule*, Paris : Gallimard 2012, 67-68.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 70. Pierre Madaule es referí també a aquesta resposta de Blanchot en la presentació de la nova edició de la primera versió de *Thomas l'Obscur*: cf. Pierre Madaule, « *Retour d'épave* » en Maurice Blanchot, *Thomas l'Obscur. Première version, 1941*, 13.

¹⁰⁶ Cf. Maurice Blanchot, *Aminadab*, 271.

¹⁰⁷ San Juan de la Cruz, *Obras completas*, 54. Cf. també *Ibid.*, 936-940.

potser apuntent vers un sentit invers, per la permanència en la nit que pregonen Bataille i Blanchot, l'escriptura de sant Joan de la Creu guarda certes afinitats que són llegides amb entusiasme per aquests pensadors francesos. Perquè l'experiència de l'escriptura, en la seva tensió intencional, condueix aquell qui s'immergeix en l'espai literari vers la sortida de si, i el mena a un defora de l'experiència sensible aprehensible, menant-lo a una ἐποχή radical del món que preludia l'experiència *impossible* que també pot llegir-se en l'escriptura de la tradició mística. En el terme del *Cántico espiritual* «mi alma está ya desnuda, desasida, sola y ajena de todas las cosas criadas de arriba y abajo, y tan adentro entrada en el interior recogimiento contigo, que ninguna de ellas alcanza ya de vista el íntimo deleite que en ti poseo [...]»¹⁰⁸ Vet aquí l'afinitat que tot just comencem a esbossar entre escriptura, experiència mística i fenomenologia.¹⁰⁹

Tornem encara, però, un moment, a Bataille. Allò que segons ell s'assoleix en l'experiència interior és, paradoxalment, un cim inaccessible, el límit de la vida humana: « Le sommet, par essence, est le lieu où la vie est impossible à la limite. »¹¹⁰ Això no ens deixa de recordar les consideracions que hem exposat a propòsit de Kojève sobre la mort com a fi impossible de la vida humana, sobre una fi forçosament no humana de la humanitat. Aquesta experiència, més endavant, Bataille l'anomena també *pal*. Adopta aquest nom com un neologisme arbitrari per parlar de l'experiència interior tal i com ell la concep, perquè segurament, com diríem en termes blanchotians, una designació que està de més, *un mot de trop*. Ara bé, en francès, aquest nom vol dir *pal*, *estaca*, i amb ell es designa també l'instrument del suplici conegut com *empalament*.¹¹¹ Aquest nom ens recorda que l'experiència del cim que descriu Bataille, com diu ell mateix, té un caràcter doble: d'horror i de delícia, d'angoixa i d'èxtasi.¹¹² En ella, els estats de felicitat responen al que ell anomena l'*estat teopàtic*, un estat d'inaprehensible transparència, estat inert,

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 937-938.

¹⁰⁹ Sobre l'estudi fenomenològic de la mística cal tenir present el treball de Miguel García-Baró, *De estética y mística*, Salamanca: Sígueme 2007. Les posicions de Bataille i Blanchot, però, en l'horitzó d'un cert ateïsmes, intenten pensar des de la mística una experiència interior que tal volta estigui completament desvinculada de l'experiència mística en el sentit més propi, perquè, cerca la *nit* sense esperar la unió amorosa. L'esperança, sosté García-Baró, sembla una condició estructural de l'experiència mística: «La necesidad de atravesar las más oscuras noches hasta poder ser arrebatado a la región de la unión con el Amor mismo está no sólo universalmente atestiguada, sino evidentemente fundada en la misma estructura de la esperanza, el vehículo del místico. Y es que la esperanza consiste en una cierta forma radical de reconocimiento de la imperfección aun de lo más perfecto del mundo y del sujeto y de los sujetos, que de ninguna manera se confunde, como han pretendido Nietzsche y sus seguidores, con forma alguna de crítica desdeñosa de la vida en el mundo.» (*Ibíd.*, 68-69).

¹¹⁰ Georges Bataille, *Œuvres complètes, VI. La Somme Athéologique. Tome II*, 57.

¹¹¹ Cf. *Ibíd.*, 78-79.

¹¹² Cf. *Ibíd.*, 79.

lúcid i lliure, en què l'univers el traspassa en una impressió íntima de *déjà vu*: « Cette impression de *déjà vu* (de pénétrable en tous sens et d'inintelligible cependant) définit selon moi *l'état théopathique*. »¹¹³

Com ja hem anat anunciant, Georges Bataille se separa de l'espiritualitat dels místics i descriu una experiència de la nit lligada a la mort de Déu nietzschiana i a l'esfondrament de l'ordre total del món que aquesta comporta. L'experiència interior es manifesta també en la festa -en una *festa immotivada* que és un dels centres de la interpretació batailleana de Nietzsche-, en el riure, en la *dansa*, en l'orgia. En un apèndix de *Sur Nietzsche*, Bataille dedica tres pàgines a l'experiència interior de Nietzsche.¹¹⁴ L'autor explica que, malgrat que el centre del llibre sigui la qüestió moral, els *estats místics* no perden aquí importància, ja que és en relació amb ells que aquesta qüestió es planteja. « L'œuvre de Nietzsche a peu de chose à voir avec les recherches du mysticisme. Cependant Nietzsche connut une sorte d'extase et le dit. »¹¹⁵ Nietzsche, creu Bataille, pensa en estats místics quan parla d'allò diví:

Les « états divins » connus de Nietzsche auraient eu pour objet un contenu tragique (le temps), comme mouvement la résorption de l'élément tragique transcendant dans l'immanence impliquée par le rire. *Le trop limité par rapport au Tout* du second passage est une référence au même mouvement. Une *façon mystique de pressentir* signifierait un mode mystique de sentir, au sens de l'expérience et non de la philosophie mystique. S'il en est ainsi, la tension des états extrêmes serait donnée comme recherche d'un « bien » supérieur.

L'expression *le bien suprême et la mal suprême sont identiques* pourrait également être entendue comme une donnée d'expérience (un objet d'extase).¹¹⁶

Aquí Bataille ens mostra, doncs, com l'home nietzschia que assumeix en la immanència l'existència tràgica i es *divinitza*, fa experiència del límit on els valors morals queden relativitzats. Aquests estats extrems, com llegeix Bataille, són l'expressió de la voluntat de poder, un poder que interpreta com a poder de *donar*, com a donació de la pròpia felicitat d'aquest estat, que vessa d'un mateix. Considerant la relació de Nietzsche amb aquesta consideració sui generis de la mística i amb aquesta donació del brollar excessiu de felicitat, Bataille cita aquesta definició estreta de la *Voluntat de Poder*: « Définition

¹¹³ *Ibid.*, 80.

¹¹⁴ *Ibid.*, 189-191.

¹¹⁵ *Ibid.*, 189.

¹¹⁶ *Ibid.*, 190.

du mystique : celui qui a assez et trop de son propre bonheur, et qui cherche un langage pour son propre bonheur parce qu'il voudrait *en donner*. »¹¹⁷

És interessant aquesta interpretació batailleana de la *voluntat de poder*, ja que mostra com la pròpia experiència de l'estat extrem –l'experiència *mística*- se sostreu, en definitiva, a la voluntat l'home, en el moment de la vivència, i també, *a posteriori*, a la voluntat de comunicar-la. Aquest és el sentit profund, diu Bataille, del seu llibre *Sur Nietzsche*, que porta com a subtítol, precisament, *Volonté de chance*. Títol paradoxal, que entrecreu, com en l'experiència interior, la voluntat de l'home i la seva llibertat amb la profunda involuntarietat de l'experiència –que potser podríem llegir també en tant que *passivitat*- que prové d'un *defora* de l'home, per *chance*, al marge de la decisió. Tot i la *impossibilitat* del jo d'accedir plenament a la nit i la impossibilitat de comunicar-la, l'experiència extrema, paradoxalment, prové de fora, del *defora* mateix, i tendeix enfora, vol ser comunicada:

Ce livre-ci a ce sens profond : que l'état extrême se dérobe à la volonté de l'homme (en tant que l'homme est action, est projet), qu'on n'en peut même parler qu'en altérant sa nature. Mais la valeur décisive de cet interdit ne peut que déchirer celui qui veut, celui qui parle : en même temps qu'il ne peut, il lui faut en effet vouloir et parler. Et moi-même, j'ai *assez, j'ai trop de mon propre bonheur*.¹¹⁸

Tot i el gran èmfasi que Bataille posa en la immanència –en la no transcendència teològica- en què s'assumeix l'èxtasi, la immanència profunda no deixa de remetre a un *defora* de l'home, a una transcendència entesa com allò que s'escapa al món del concepte i del jo. Per dir-ho d'una altra manera, si l'home està alienat en el món del Tot i del concepte, la sortida del món fins a l'extrem d'allò possible és un camí vers la transcendència del món, vers l'error propi d'allò irreal, vers allò que excedeix els límits de la *possibilitat*. Vist des del punt de vista de la nit, però, aquesta perspectiva s'inverteix: la nit és la veritable immanència a què està abocada l'existència, la immanència que s'experimenta en l'èxtasi. El món de la raó és, llavors, la transcendència que cal superar, l'alienació de l'home en un sistema que cal sotmetre al *desastre*.

En un altre lloc de la mateixa obra, Bataille mateix defineix què entén per no-res, per transcendència i per immanència.¹¹⁹ El *no-res* és el límit d'un ésser, un no-ser que està ple de sentit. La *transcendència* de l'ésser, fonamentalment, és aquest no-res que el

¹¹⁷ Citat per Georges Bataille a *Ibíd.*, 190.

¹¹⁸ *Ibíd.*, 190-191.

¹¹⁹ Cf. *Ibíd.*, 203-204.

transcendeix. La *immanència*, és l'objecte –transcendent- en la mesura en què capto en ell l'extensió de l'existència que s'ha revelat en mi. Un objecte, per altra banda, pot ser *actiu* en la mesura en què amenaça els meus límits, amenaça de mort i, així doncs, la seva essència se'm dóna en el *no-res* que defineix els meus límits. La moral, al seu torn, és transcendent quan apel·la al bé de l'ésser que s'edifica sobre el nostre no-res, quan apel·la a Déu, a la humanitat considerada com a sagrada o a l'Estat. Una moral batailleana, no obstant, hauria de ser immanent i exigiria la mort sense raó com a moviment del *riure*. Una immanència que expressa el *defora* de la raó, l'aprofundiment del no-res que ens limita. Fixem-nos també aquí, en un altre fragment, en com Bataille juga amb els dos termes –transcendència, immanència-, de tal manera que la comprensió de l'un està sempre en estreta i ambigua relació estreta amb l'altre. La immanència pura i el no-res de la immanència –això és, la transcendència- són equivalents, no signifiquen res. Una realitat no s'entén sense l'altra que s'hi oposa:

Seules les transcendances sont intelligibles (les discontinuités). La continuité n'est intelligible qu'en rapport avec son contraire. L'immanence pure et le néant de l'immanence s'équivalent, ne signifiant *rien*.

La transcendance pure ne serait pas intelligible non plus, si elle n'était pas répétée, ce qui revient à dire : si elle n'était pas représentée à l'infini dans le milieu homogène de l'immanence.¹²⁰

Entre immanència i transcendència hi ha un joc dialèctic i el coneixement que s'esdevé en l'experiència no és, en tot cas, una tautologia del *jo*, sinó una sortida, això és, un *èxtasi*, des d'un pol fins a l'altre d'aquesta realitat dual immanent-transcendent. Aquest és el punt clau que volem subratllar: l'experiència no prové del *jo*, sinó d'una obertura –una obertura *interior* si es vol, però que transcendeix el *jo*.

Nietzsche mateix, en l'*Ecce homo*, en un text que Bataille només esmenta, descriu l'experiència de la inspiració en uns termes que no ens deixen de sorprendre, en la línia d'allò que venim comentant. L'experiència que el *jo* viu obre un espai que es dóna al marge de la pròpia voluntat. Aquesta descripció de Nietzsche obre un sorprenent paral·lelisme amb el pensament fenomenològic. Fixem-nos, sobretot, en (1) l'esdevenir involuntari de l'experiència, que es *dóna*, (2) la voluntat de l'autor de *descriure* l'experiència, (3) el fet que *les coses mateixes, la realitat dels fets*, s'hi mostren i (4) el fet que aquestes volen fer-se paraula, obrint el sentit de l'ésser:

¹²⁰ *Ibíd.*, 176.

- ¿Tiene alguien, a finales del siglo XIX, un concepto claro de lo que los poetas de épocas poderosas denominaron *inspiración*? En caso contrario, voy a describirlo. – Si se conserva un mínimo residuo de superstición, resultaría difícil rechazar de hecho la idea de ser mera encarnación, mero instrumento sonoro, mero *medium* de fuerzas poderosísimas. El concepto de revelación, en el sentido de que de repente, con indecible seguridad y finura, se deja *ver*, se deja oír algo, algo que lo conmueve y trastorna a uno en lo más hondo, describe sencillamente la realidad de los hechos. Se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién es el que da; como un rayo refulge un pensamiento, con necesidad, sin vacilación en la forma – yo no he tenido jamás que elegir. Un éxtasis cuya enorme tensión se desata a veces en un torrente de lágrimas, un éxtasis en el cual unas veces el paso se precipita involuntariamente y otras se torna lento; un completo estar-fuera-de-sí, con la clarísima consciencia de un sinnúmero de delicados temblores y estremecimientos que llegan hasta los dedos de los pies; un abismo de felicidad en que lo más doloroso y sombrío no actúa como antítesis, sino como algo condicionado, exigido, como un color *necesario* en medio de tal sobreabundancia de luz; un instinto de relaciones rítmicas que abarca amplios espacios de formas – la longitud, la necesidad de un ritmo *amplio* son casi la medida de la violencia de la inspiración, una especie de contrapeso a su presión y a su tensión... Todo acontece de manera sumamente involuntaria, pero como en una tempestad de sentimiento de libertad, de incondicionalidad, de poder, de divinidad... La involuntariedad de la imagen, del símbolo, es lo más digno de atención; no se tiene ya concepto alguno; lo que es imagen, lo que es símbolo, todo se ofrece como la expresión más cercana, más exacta, más sencilla. Parece en realidad, para recordar una frase de *Zaratustra*, como si las cosas mismas se acercasen y se ofreciesen para símbolo («Aquí todas las cosas acuden acariciadoras a tu discurso y te halagan: pues quieren cabalgar sobre tu espalda. Sobre todos los símbolos cabalgas tú aquí hacia todas las verdades... Aquí se me abren de golpe las palabras y los armarios de palabras de todo ser: todo ser quiere hacerse aquí palabra, todo devenir quiere aquí aprender a hablar de mí»). Ésta es *mi* experiencia de la inspiración; no tengo duda de que es preciso retroceder milenios atrás para encontrar a alguien que tenga derecho a decir «es también la mía». –¹²¹

Blanchot també abordarà evidentment el tema de la inspiració com a un dels moments privilegiats del procés creatiu. Aquest moment de *passivitat* posa de manifest la *impotència* de l'activitat de l'artista sobre la seva obra, i el conduirà vers una sortida de si. Es per això que la consideració atenta de l'art i de la literatura –com ja preludea Nietzsche- obre noves vies per pensar l'experiència humana.

Abans d'introduir amb més profunditat la qüestió de l'experiència en Blanchot i la seva possible lectura des de la perspectiva fenomenològica, refermem les relacions que hem anunciat entre el pensament de Bataille i l'escriptura de Blanchot. D'entrada, la mateixa redacció de *L'expérience intérieure* de Bataille fou duta a terme en diàleg amb Blanchot.¹²² La influència mútua queda palesa en el mateix text definitiu. En un moment

¹²¹ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo* (trad. Andrés Sanchez Pascual), Madrid: Alianza 1998, 107-108.

¹²² Recordem allò que hem dit en l'apartat biobibliogràfic: d'ençà del seu encontre amb Bataille, Blanchot passà ben aviat a formar part dels dos grups de lectura i debat organitzats per aquest i on es discutia sobretot el text de *L'expérience intérieure*, en procés de redacció. Vid. també el nostre treball: «Amistat i pensament

concret d'aquesta obra, per exemple, Bataille manifesta directament –ho hem anunciat també abans de forma més discreta- com fou Blanchot mateix qui li proposà la concepció de l'experiència interior com a autoritat en ella mateixa, autoritat que s'expia:

Conversation avec Blanchot. Je lui dis : l'expérience intérieure n'a ni but, ni autorité, qui la justifient. Si je fais sauter, éclater le souci d'un but, d'une autorité, du moins subsiste-t-il un vide. Blanchot me rappelle que but, autorité sont des exigences de la pensée discursive ; j'insiste, décrivant l'expérience sous la forme donnée en dernier lieu, lui demandant comment il croit cela possible sans autorité ni rien. Il me dit que l'expérience elle-même est autorité. Il ajoute au sujet de cette autorité qu'elle doit être expiée.¹²³

I encara altres fragments similars posen de relleu de forma absolutament patent el diàleg entre ambdós pensadors.¹²⁴

Hem d'esmentar com en el *Méthode de méditation*, Bataille parla del coneixement *neutre*, com d'aquell que es desprèn de l'experiència interior. Recordem que el *neutre* – que abordarem en profunditat més endavant- és una noció cabdal en el pensament de Maurice Blanchot. No sembla gens infundat, donada l'estreta relació entre ambdós, pensar que la formulació blanchotiana del *neutre* pogués ser inspirada pel pensament de Bataille. Pensem que el *Méthode de méditation* fou publicat el 1947, quan Blanchot no havia abordat encara el *neutre* d'una forma substantiva. Bataille parla allí d'*expérience souveraine* –una forma equivalent, com ell mateix reconeix, a *expérience intérieure*, a el *punt extrême d'allò possible*, o a la *méditation*. Per no confondre el moment de l'experiència sobirana i el coneixement dels objectes que d'ell se'n deriva, a aquest coneixement, Bataille l'anomena *neutre*, i és el coneixement que lluny de referir allò desconegut a allò conegut, vol emprendre un camí invers, d'allò conegut a allò desconegut o incognoscible:

Cette connaissance qu'on pourrait dire libérée (mais que j'aime mieux appeler neutre) est l'usage d'une fonction détachée (libérée) de la servitude qui en est le principe : la fonction rapportait l'inconnu au connu (au solide), tandis qu'à dater du moment où elle se détache, elle rapporte le connu à l'inconnu.

[...]

Essentiellement, la connaissance neutre, à l'intérieur du domaine commun, renverse le mouvement de la pensée.¹²⁵

entre Georges Bataille i Maurice Blanchot. Fites de l'itinerari vital i intel·lectual de Bataille prèvies a l'encontre amb Blanchot.» *Ars Brevis* 23 (2017). *En premsa*.

¹²³ Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, 67.

¹²⁴ Cf. Per exemple *Ibid.*, 76.

¹²⁵ Georges Bataille, *Œuvres complètes, V. La Somme athéologique. Tome I*, 216-217.

Maurice Blanchot, per la seva banda, dialoga també amb el pensament de Bataille en els seus llibres. Un li fou dedicat, *L'Amitié*. No obstant això, el lloc clau per veure la relació entre ambdós entorn de la qüestió de l'experiència és el text «L'expérience-limite», que constitueix el capítol IX de la segona part de *L'entretien infini*, i que, de fet, dóna nom a tota aquesta segona part.¹²⁶ És el primer terç d'aquest text el que fa una lectura directa de l'experiència interior de Bataille. Blanchot valora en gran mesura l'obra de Bataille i no vol pas repetir allò que cal llegir en els seus llibres: «Ils disent l'essentiel et ils sont essentiels. Non seulement par leur beauté, leur éclat, leur force littéraire à laquelle nulle autre ne se mesure, mais par leurs rapports avec la recherche dont ils témoignent.»¹²⁷ Aquesta recerca de la qual donen testimoni és la de l'experiència límit, efectivament, que Blanchot explica com la resposta que troba l'home que ha decidit posar-se radicalment en qüestió. És un moviment negatiu, de contestació, un moviment que ho posa tot en qüestió sense deturar-se mai. És un moviment que Blanchot distancia tant del dubte metòdic com de l'escepticisme:

L'expérience-limite est la réponse que rencontre l'homme, lorsqu'il a décidé de se mettre radicalement en question. Cette décision qui compromet tout l'être exprime l'impossibilité de s'arrêter jamais, à quelque consolation ou à quelque vérité que ce soit, ni aux intérêts ou aux résultats de l'action, ni aux certitudes du savoir et de la croyance. Mouvement de contestation qui traverse toute l'histoire, mais tantôt se referme en système, tantôt perce le monde et va prendre fin dans un au-delà du monde où l'homme se confie à un terme absolu (Dieu, Être, Bien, Éternité, Unité), - dans tous les cas se renonce. Cependant, voyons que cette passion de la pensée négative ne se confond pas avec le scepticisme ni même avec les mouvements du doute méthodique.¹²⁸

En l'home, diu Blanchot, es dóna una mancança essencial. És d'aquí d'on prové aquest impuls de posar-se permanentment en qüestió. L'home no esgota en l'acció la seva negativitat. Cal que l'afirmi, com a negativitat *sans emploi*, i l'experiència interior és la manera com aquesta negació, que ja no té res a negar, s'afirma.¹²⁹ Aquesta experiència-límit, segons Blanchot, pot depassar l'absolut perquè allò possible no és la única dimensió de l'existència. Hi ha quelcom que s'obre en l'esdeveniment de l'experiència, que s'escapa i excedeix allò possible. Això és allò que Bataille anomenà l'*impossible*, i això,

¹²⁶ Cf. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 300-342.

¹²⁷ *Ibid.*, 300.

¹²⁸ *Ibid.*, 302.

¹²⁹ Cf. *Ibid.*, 305.

aquest *surplus* de buit, de negativitat serà, per a ambdós, *el cor infinit de la passió del pensament*:

Le problème que dégage l'expérience-limite est donc à présent celui-ci : comment l'absolu (sous la forme de la totalité) peut-il être encore dépassé ? Comment l'homme, parvenu par son action au sommet, pourrait-il, lui universel, lui éternel, toujours s'accomplissant et toujours accompli, et se répétant dans un Discours qui ne fait que se parler sans fin, ne pas s'en tenir à cette suffisance et, comme tel, se mettre en question ? A proprement parler, il ne le veut pas. Et cependant l'expérience intérieure exige cet événement qui n'appartient pas à la possibilité ; elle ouvre en l'être achevé un infime interstice par où tout ce qui est se laisse soudainement déborder et déposer par un surcroît qui échappe et excède. Étrange surplus. Quel est cet excès qui fait que l'achèvement serait encore et toujours inachevé ? D'où vient ce mouvement d'excéder dont la mesure n'est pas donnée par le pouvoir qui peut tout ? Quelle est cette « possibilité » qui s'offrirait après la réalisation de toutes les possibilités comme le moment capable de les renverser ou de les retirer silencieusement ? À ces questions, lorsque Georges Bataille répond en parlant de *l'impossible* – l'un des derniers mots qu'il ait rendus publics –, il faut l'entendre rigoureusement ; il faut entendre que la possibilité n'est pas la seule dimension de notre existence et qu'il nous est peut-être donné de « vivre » chaque événement de nous-mêmes dans un double rapport, une fois comme ce que nous comprenons, saisissons, supportons et maîtrisons (fût-ce difficilement et douloureusement) en le rapportant à quelque bien, quelque valeur, c'est-à-dire en dernier terme à l'Unité, une autre fois comme ce qui se dérobe à tout emploi et à toute fin, davantage comme ce qui échappe à notre pouvoir même d'en faire l'épreuve, mais à l'épreuve duquel nous ne saurions échapper : oui, comme si l'impossibilité, cela en quoi nous ne pouvons plus pouvoir, nous attendait derrière tout ce que nous vivons, pensons et disons, pour peu que nous ayons été une fois au bout de cette attente, sans jamais manquer à ce qu'a exigé ce surplus, ce surcroît, surplus de vide, surcroît de « négativité » qui est en nous le cœur infini de la passion de la pensée.¹³⁰

Aquesta experiència-límit, Blanchot la considera –i això és molt rellevant- l'experiència mateixa. En aquesta experiència el pensament vol pensar allò que no es deixa pensar, que afirma més d'allò que pot afirmar, afirmant sense que res s'afirmi. Experiència en què el *jo* no és subjecte de l'experiència. És, en definitiva, l'experiència que s'escapa a la mateixa experiència, o una experiència de la no-experiència.¹³¹ Per això. potser, en darrer terme, no és més que l'experiència autèntica, la única: no podent conèixer res des del món tautològic de la unitat del sistema de la raó i del pensament discursiu, l'experiència límit és un intent –sempre fallit i impossible- d'assolir allò que roman sempre exterior a la unitat. Si l'experiència és la veritable font de coneixement, el veritable coneixement no és la tautologia de l'U, sinó el coneixement d'allò desconegut. És l'afirmació impossible

¹³⁰ *Ibid.*, 307-308.

¹³¹ *Cf. Ibid.*, 310-311.

d'allò que se sostreu a tot esdeveniment, a tota experiència, a tota subjectivitat, a tot discurs, l'afirmació del fons últim de la realitat que és no-res per a l'home, pura nit. És l'experiència que la mirada vol copsar però que sempre s'escapa al coneixement humà, aquella experiència que tot fenomenòleg voldria descriure, perquè constitueix el límit en què es dilueix tota experiència possible, perquè essent la via del coneixement veritable dissol els pols que fan possible el mateix coneixement: el subjecte i l'objecte, el llenguatge i el discurs.

c) Experiència interior i fenomenologia

Tracem ara, doncs, les implicacions que pot tenir el pensament de Georges Bataille sobre l'experiència interior i la seva «incorporació» en Blanchot per a la fenomenologia. Cal dir d'entrada, però, que segurament Bataille no hagués considerat mai el seu pensament com una fenomenologia, sinó, més aviat, en tot cas, com una superació d'aquesta perspectiva –quelcom semblant al que sostenim a propòsit del propi Blanchot. La fenomenologia, com diu l'autor, dóna al coneixement el valor d'una fi a la qual hom arriba mitjançant l'experiència: l'experiència, doncs, no és aquí la fi en ella mateixa, sinó un mitjà amb vistes a una finalitat. Bataille esmenta també com les experiències que fan servir els fenomenòlegs són, de fet, poc agudes, i és per això que preserven encara la filosofia com a tal. L'experiència, però, no pot ser *usada* per als propis fins, sinó que sempre els desborda. Quan aquesta és conduïda fins al límit d'allò possible, per a Bataille i també per a Blanchot, el coneixement és ultrapassat, la filosofia com a sistema s'ensorra i l'expressió discursiva es fragmenta. El moviment del pensament esdevé llavors, el desastre, el refús i la negació, que posen al descobert aquell no-res inabastable per al coneixement humà. D'entrada, doncs, tot i que hi hagi un moviment comú vers l'experiència, no és tampoc evident la possible connexió entre aquest pensament de l'experiència i la fenomenologia:

Depuis quelque temps déjà, la seule philosophie qui vive, celle de l'école allemande, tendit à faire de la connaissance dernière l'extension de l'expérience intérieure. Mais cette *phénoménologie* donne à la connaissance la valeur d'une fin à laquelle on arrive par l'expérience. C'est un alliage boiteux : la part faite à l'expérience y est à la fois trop et pas assez grande. Ceux qui lui font cette place doivent sentir qu'elle déborde, par un immense possible, l'usage auquel ils se bornent. Ce qui préserve en apparence la philosophie est le peu d'acuité des expériences dont partent les phénoménologues. Cette absence d'équilibre ne survit pas à la mise en jeu de l'expérience allant au bout du possible. Quand aller au bout

signifie tout au moins ceci : que la limite qu'est la connaissance comme fin soit franchie.¹³²

El sentit de l'experiència no es capta lògicament, segons Bataille, cal *viure'l*, copsar-lo des de dins de la mateixa experiència. El desenvolupament de la intel·ligència, en canvi, diu Bataille, ha portat a un ressecament de la vida. És l'experiència en ella mateixa, viscuda fins a l'èxtasi, la que ha d'esdevenir autoritat darrera. En l'experiència no s'assoleix un coneixement de l'objecte per part del subjecte, sinó una mena de fusió d'ambdós, essent, en tant que subjecte, no-saber i, en tant que objecte, allò desconegut. El *si-mateix* no és, diu, el subjecte que s'aïlla del món, sinó aquesta fusió del subjecte i l'objecte com a lloc de comunicació, que refuta les construccions filosòfiques que busquen autoritats i funden valors fora de l'experiència interior.¹³³ La filosofia, doncs, - també la fenomenologia- com tots els dominis del saber humà, ha tendit a descartar l'única experiència que es pot constituir com a autoritat en ella mateixa.

El coneixement i el discurs que l'expressa, en definitiva, no són la vida –la paraula silenci, diu Bataille, és també un soroll: «La différence entre expérience intérieure et philosophie réside principalement en ce que, dans l'expérience l'énoncé n'est rien, sinon un moyen et même, autant qu'un moyen, un obstacle ; ce qui compte n'est plus l'énoncé du vent, c'est le vent.»¹³⁴ El camí que mena vers l'experiència interior és aquell que condueix de l'estat comú en el qual coneixem el món vers allò desconegut; és, si se'ns permet expressar-ho així, el camí de superació del *fenomen* que comprèn la realitat a partir dels *a priori*s de les categories humanes de coneixement i d'expressió lingüística, vers el *noïmen* on el subjecte de coneixement es dissol, dissolent, al seu torn l'objecte que limitava amb la seva representació. L'experiència en el límit d'allò possible va més enllà, doncs, del fenomen, en tant que allò que apareix responent a les estructures del coneixement humà, i tendeix a allò *impossible*, a la superació de la humanitat mateixa, a la superació del coneixement mediat i a l'experiència del coneixement immediat, intuïtiu, pur, a la transparència recíproca del subjecte i l'objecte en una superació paradoxal d'ambdós termes. ¿És possible, però, l'experiència més enllà dels límits del coneixement humà? No, és clar que no: l'experiència-límit és impossible, tant Bataille com Blanchot ho han reafirmat una i altra vegada. Però en els estats extrems de l'existència es manifesta una tendència que desborda el subjecte, que ultrapassa l'home: la transparència de les

¹³² Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, 20.

¹³³ Cf. *Ibid.*, 20-21.

¹³⁴ *Ibid.*, 25.

coses en elles mateixes, transparència incomunicable, que es beslluma només en els intersticis del discurs interromput que deixa aparèixer l'absència mateixa d'allò que només es mostra en la seva retirada.

Aquesta experiència, si es dona realment, serà, doncs, amb més raó, la fi de la recerca fenomenològica –potser en els dos sentits del terme: la finalitat darrera i alhora el seu final. Si la recerca es dirigeix *a les coses mateixes*, aquesta no pot sinó subordinar-se al mode propi de donar-se de l'experiència. L'experiència interior és doncs, si no una fenomenologia, una radicalització o una superació de la mateixa, un moviment vers l'*arrel* del fenomen i vers l'experiència paradoxal d'allò que es resisteix al simple aparèixer o ser donat a la llum del dia. La relació entre ambdós tendències del pensament, també en el cas de Bataille, està, doncs, plantejada.

4.2. L'EXPERIÈNCIA (DE L') IMPOSSIBLE EN MAURICE BLANCHOT

La formulació que venim exposant de l'experiència interior de Bataille com a radicalització de la negativitat hegeliana llegida per Kojève, i que enllaça amb el pensament blanchotià de la *nit*, pot semblar vaga, en efecte, i podria ser objecte de múltiples objeccions pel fet de no gaudir d'un estatut epistemològic ben delimitat ni establir de forma inequívoca les seves *condicions de possibilitat*. No obstant això, l'estatut de l'experiència que reclamen aquests autors es troba necessàriament més ençà d'aquestes consideracions en l'àmbit de la possibilitat, mostra precisament l'experiència paradoxal de quelcom que irromp posant en qüestió qualsevol estructura gnoseològica predeterminada, la primera de les quals és, sens dubte, l'estructura de la subjectivitat, de la consciència i del coneixement objectiu expressable en un llenguatge apofàntic, designador i referencial. És per això que, com dèiem fa una estona, aquests autors han establert més aviat pel que fa a l'experiència, les seves *condicions d'impossibilitat* o, dit d'una altra manera, les condicions de possibilitat de la seva *impossibilitat*. D'aquesta experiència impossible, de la *im*-possibilitat de l'experiència impossible, n'intentarem parlar tot seguit, doncs, atenent directament als textos de Blanchot.

Som conscients de les dificultats particulars d'aquesta proposta que pot ser focus d'objeccions diverses. Ja hem esmentat abans la imputació de dogmatisme feta per Gabriel Marcel. Podríem acusar també Bataille i Blanchot d'excusar amb aquesta *impossibilitat* una experiència en el fons profundament particular i subjectiva i, per tant, com una imposició subjectiva irrefutable i en conseqüència també dogmàtica. En efecte,

posar en qüestió la intersubjectivitat del coneixement i provar d'exposar l'esdeveniment particular i incomunicable en un llenguatge constatatiu marcat per les seves estructures d'universalitat, implica aquest risc, és ja d'entrada intentar allò impossible. Tot i això, per mirar de comprendre allò que aquests autors ens volen transmetre i fent un vot de confiança en la seva honestat intel·lectual, hem de provar d'entendre el seu pensament des de dins, copsant la seva *a*-lògica interna i la seva potència filosòfica.

Per tal d'endinsar-nos en el pensament de l'experiència de Bataille i de Blanchot, lluny de sospitar d'una mena de subjectivisme dogmàtic inverificable, cal copsar, ben al contrari, l'èmfasi que ambdós han posat en el *defora*, l'obertura a l'alteritat i l'èxtasi del pensament. Lluny del que a primera vista podria semblar, per *experiència interior* hom no ha d'entendre una experiència precisament subjectiva, sinó un moviment vers l'exterioritat; i encara més, no tant un moviment actiu d'aquell qui coneix vers l'exterioritat, sinó una passivitat radical que es deixa penetrar per l'exterioritat. L'origen i el terme d'aquesta experiència impossible que ara abordem és doncs el pol més oposat al subjectivisme, és una *alteritat radical*. És per això que Joseph Libertson pot remarcar una afinitat profunda entre els pensaments de Bataille, Blanchot i Levinas. Com afirma l'autor, la noció d'experiència, en ells, indica una receptivitat en relació a l'alteritat, una deposició de la subjectivitat i una penetració per l'exterioritat que ja estaven tematitzades en la *Somme athéologique* de Bataille: «The concept of experience indicates a receptivity with regard to alterity: a capacity to be affected by exteriority without reducing its alterity and, simultaneously and paradoxically, a receptivity which is adequate to the dimensions of alterity.»¹³⁵ Es tracta d'una exterioritat que afecta i que implica una profunda passivitat –que ja hem vist més amunt caracteritzada per Blanchot a propòsit de l'escriptura i per Levinas a propòsit de l'experiència de l'*altre*– però que no funda cap interioritat; l'experiència a la qual es referiran Bataille i Blanchot és una experiència extàtica, un excés que destitueix la unitat i la continuïtat del discurs i de la interioritat, allò que en termes de Jean-Luc Nancy podríem anomenar *des-clausura*¹³⁶, o bé, potser, si es vol, una interioritat que en cap cas és *total* i que paradoxalment és excés i incompleció.¹³⁷

Aquesta concepció batailleana de l'experiència és copsada per Blanchot en tota la seva profunditat: assumeix aquest sentit radical de la passivitat, entenent l'experiència

¹³⁵ Joseph Libertson, *Proximity. Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*, The Haye, Boston, London: Martinus Nijhoff 1982 (Phenomenologica, 87), 253.

¹³⁶ Cf. Jean-Luc Nancy, *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Paris: Galilée 2005, 15-23.

¹³⁷ Cf. Joseph Libertson, *Proximity. Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*, 254-255.

interior com allò contrari a l'acció o l'activitat, i s'obre vers la recepció impossible de l'alteritat.¹³⁸ Un dels punts culminants de la lectura que Blanchot feu de la qüestió de l'experiència en Bataille és el text «L'expérience-limite»¹³⁹, que nosaltres prendrem en consideració una mica més avall, i a partir del qual Libertson llegeix la *impossibilitat* blanchotiana en profunda sintonia amb l'obra del seu amic:

In this brilliant essay published on the occasion of Bataille's death, Maurice Blanchot correctly situates the interior experience with regard to its production by affirmation, impossibility, and the exigency. After a curious introduction which defines Bataille's discursivity as "passion of negativity" which places in question the very totalizations which are guaranteed by negation, Blanchot defines the *experience* as a contamination of closure so radical that it no longer belongs to the realm of possibility. The concept of a "placing in question", in negative form, of a totality whose own constitution is the aggressivity of negation, is impossible.

[...]

Although Blanchot's formulation mimics the voluntarism that haunts Bataille's own text, his invocation of excess and impossibility penetrates to the heart of the Bataillian inspiration [...].¹⁴⁰

L'experiència és la proximitat d'aquesta insuperable llunyania d'aquesta alteritat radicalment particular, imprevisible i incomunicable: «Impossibility is the latent approach of a reality without power which invests the spontaneity and effectivity of the actual.»¹⁴¹ L'experiència impossible és un apropament passiu a una realitat que excedeix les condicions de possibilitat de l'experiència, en tant que precisament no es manifesta, no apareix: «The *expérience* is not experience, in its familiar and philosophical definition, but precisely the impossibility of the latter. Bataillian experience, considered in a discursive universe organized by the primacy of manifestation, is the impossible.»¹⁴² Aquesta impossibilitat de l'experiència deguda a l'excés de la interioritat, a la primacia i exterioritat insuperable de l'alteritat i a l'absència de manifestació –o a la manifestació paradoxal, *inaparent*- recolza justament la lectura de Blanchot com un camí crítico-literari vers els límits de la fenomenologia, com nosaltres proposem. Ens hi endinsem tot seguit amb més profunditat.

¹³⁸ Cf. *Ibíd.*, 257.

¹³⁹ Cf. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 300-313.

¹⁴⁰ Joseph Libertson, *Proximity. Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*, 257.

¹⁴¹ *Ibíd.*, 258.

¹⁴² *Ibíd.*

4.2.1. *La literatura com a accés a l'incognoscible*

Per a Blanchot, com ja hem dit, la qüestió de l'experiència va profundament lligada a la literatura. Un accent sobre la literatura i una pràctica de l'escriptura literària que hom ja podia trobar en l'obra de Bataille però que en Blanchot es dóna, si cap, encara de forma més intensa pel gran relleu de la seva obra crítica. Blanchot aborda l'experiència des de la literatura fins a tal punt que podem afirmar que no pensa només l'experiència des de la literatura, sinó que des de la literatura pensa l'experiència *en* la literatura. Podríem pensar les relacions entre experiència i escriptura literària des de tres perspectives complementàries. D'una banda, l'escriptura literària és experiència en tant que implica radicalment l'existència de l'escriptor –com hem tractat més amunt en relació al procés creatiu i a la mort que implica l'obra. L'escriptor no resta al marge del seu *escriure*, sinó que escriure esdevé per a ell experiència límit. De l'altra, en sentit invers, tota experiència exigeix en certa manera una mediació lingüística: descriure o donar testimoni d'allò que s'ha esdevingut, comunicar l'experiència. Hi insistirem també més endavant, però apuntem ja que en certa manera l'experiència només és experiència en tant que és comunicable, en tant que és llenguatge. En el cas de l'experiència límit, la impossibilitat de l'experiència no exclou l'exigència tant o més crucial de dur a terme la impossible comunicació d'allò impossible, i aquesta comunicació la realitza l'escriptura. I encara podem pensar la relació entre experiència i literatura en un tercer sentit: allò que s'esdevé *en* la literatura, allò que succeeix en els móns i els temps ficticis propis de la narració literària és també experiència per a qui s'hi immergeix per mitjà de la lectura.

En aquest darrer sentit la literatura constitueix per a l'ésser humà la possibilitat d'accedir a allò explícitament irreal, a allò impossible. Obrint l'abast de l'experiència a l'experiència de la ficció, a l'*ombra d'allò real* que és tota creació artística, l'escriptura literària desvincula l'experiència del coneixement o, més ben dit, eixampla l'àmbit de l'experiència més enllà del cercle d'allò cognoscible. Hem parlat abans del *no saber* i de la *nit* del coneixement. I hem dit també en algun moment que tota l'obra de Blanchot es pot concebre com una recerca d'allò desconegut *en tant que desconegut*, en tant que resta incognoscible. Doncs bé, l'escriptura literària, realitza d'entrada aquesta desvinculació exclusiva de l'experiència al saber i l'obre al *no saber*. Una experiència en la qual hom experimenta allò que és desconegut i que resta necessàriament separat d'allò que es pot conèixer. Hom experimenta allò desconegut en el sentit que ho pateix –s'hi exposa passivament: parlem d'experimentar en tant que «*éprouver*», en cap cas en tant que

«*expérimenter*» com un posar a prova per part del subjecte, diferenciació que ja hem establert fa un moment. Blanchot exposa com en un relat literari –en la seva dimensió *mítica*, constituint una realitat exterior, a diferència de l'*al·legoria*, que pretén ser *signe* d'allò real-, els éssers de ficció i les seves particulars relacions de sentit no es comprenen a partir de les relacions referencials del llenguatge ordinari, de la relació del signe amb el significat, sinó que aquests ésser ficticis en el relat se'ns donen en una veritable presència. És per això que la nostra immersió en l'espai literari no ens obre a una relació de coneixement, sinó a una experiència d'allò irreal, incognoscible, impossible: « De là vient que la littérature puisse constituer une expérience qui, illusoire ou non, apparaît comme un moyen de découverte et un effort, non pour exprimer ce que l'on sait, mais pour éprouver ce que l'on ne sait pas. »¹⁴³

I també la literatura o la poesia en la seva dimensió *simbòlica* esdevindrien expressió d'aquest *no saber*, perquè l'essencial del símbol és la seva *manca*: la imatge sempre roman inadequada. El símbol en ell mateix és impossibilitat, conté un no res que mai no es curulla, una impossibilitat que és la condició de possibilitat de la seva existència simbòlica. La reflexió de Blanchot entorn d'aquesta qüestió a *La part du feu*, als anys quaranta, ens remet explícitament a la negativitat hegeliana. L'ésser humà, en la seva expressió simbòlica, descobreix un absolut negatiu –més enllà de negacions particulars relatives a qualsevol procés dialèctic- que està en el més profund de la seva existència, fa experiència de la impossibilitat i del no-res:

Cette tentative est rigoureusement contradictoire. Elle ne peut aboutir. Et toutefois, elle n'a de valeur que dans son impossibilité, elle n'est possible que comme effort impossible. Hegel dit de l'art symbolique que son principal défaut est l'*Unangemessenheit* : l'extériorité de l'image et son contenu spirituel n'arrivent pas à coïncider pleinement, le symbole reste inadéquat. Sans doute, mais ce *défaut* est l'essence du symbole, et il a pour rôle de nous renvoyer sans cesse à ce manque qui est l'une des voies par lesquelles il voudrait nous faire vivre le manque en général, le vide dans son ensemble. Le symbole est toujours une expérience du néant, le recherche d'un absolu négatif, mais c'est une recherche qui n'aboutit pas, une expérience qui échoue, sans que pourtant cet échec puisse recevoir une valeur positive. Un écrivain qui accepte de s'exprimer dans le symbole, quel que soit le thème de ses méditations, ne pourra finalement qu'exprimer l'exigence du symbole et se mesurer avec le malheur d'une négation contradictoire, cherchant à dépasser toute négation particulière et à s'affirmer comme négation universelle, et non comme universel abstrait, mais comme un vide concret, un vide universel réalisé. Et de même, tout écrivain qui est aux prises avec l'expérience de la mort comme transcendance, ne pourra que tomber dans l'épreuve du symbole, épreuve qu'il ne peut ni surmonter ni écarter.¹⁴⁴

¹⁴³ Maurice Blanchot, *La part du feu*, 83.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 86.

L'escriptura és un mode d'experiència que condueix aquell qui s'hi immergeix vers els límits d'allò possible, vers un camí sense sortida, una impossibilitat que exclou qualsevol resolució, que obre l'experiència humana més enllà de les seves condicions de *possibilitat*, i el condueix vers una negació del coneixement que mostra aquest fons obscur latent com a ombra d'allò real i fa conscient l'ésser humà de la manca essencial de la seva condició. Blanchot retorna sobre aquestes qüestions a propòsit d'altres escriptors. La literatura com a experiència es fa ben present per exemple a propòsit dels surrealistes. Sigui a través de l'escriptura automàtica o d'altres formes literàries, la literatura obre l'experiència de l'home a una realitat que desborda les relacions referencials del llenguatge ordinari i allò que a través d'ell es dona en el món com a *natural*. Escriure esdevé llavors una experiència ben particular que posa en relació l'ésser humà amb la impossibilitat latent rere el món aparent, rere allò que apareix com a possible. És per això que « écrire est un moyen d'expérience authentique, un effort tout à fait valable pour donner à l'homme conscience du sens de sa condition. »¹⁴⁵

La poesia, evidentment, pot esdevenir també per a Blanchot aquesta recerca d'allò desconegut en tant que desconegut, una recerca que en la seva paradoxal impossible possibilitat porta inscrit en el seu si el seu fracàs. Així ho llegeix l'escriptor francès, per exemple, a partir de l'obra poètica de Rimbaud. L'exigència de la vocació poètica hauria menat al poeta a una recerca particular:

[...] non pas de produire des œuvres belles, ni de répondre à un idéal esthétique, mais d'aider l'homme à aller quelque part, à être plus que lui-même, à voir plus qu'il ne peut voir, à connaître ce qu'il ne peut connaître – en un mot, faire de la littérature une expérience qui intéresse le tout de la vie et le tout de l'être.¹⁴⁶

Aquesta recerca literària porta amb ella, però, un abandó paradoxal de la literatura mateixa, un refús per la constitució d'obres mestres, una interrupció de la unitat i totalitat formal de l'obra literària, per deixar pas a aquesta experiència radical. Fins a tal punt la literatura la concebé com a experiència que aquesta la seva vocació el pogué conduir a abandonar la pròpia escriptura poètica: « Ainsi, avec Rimbaud, non seulement la poésie dépasse le domaine des œuvres et des choses écrites pour devenir l'expérience fondamentale de l'existence, mais elle s'annexe son absence, elle s'établit sur son refus. »¹⁴⁷

¹⁴⁵ *Ibíd.*, 96.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, 153-154.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, 154.

Els surrealistes, Rimbaud, però també Lautréamont, Gide; aquesta centralitat de l'experiència és un denominador comú de bona part de la literatura contemporània tal com Blanchot pretén mostrar per mitjà de la seva obra crítica: « ce besoin de la littérature contemporaine d'être plus que de la littérature : une expérience vitale, un instrument de découverte, un moyen de l'homme de s'éprouver, de se tenter et, dans cette tentative, de chercher à dépasser ses limites. »¹⁴⁸ La literatura, doncs, no busca explicar quelcom ni ser una expressió de l'autor, sinó perseguir una experiència que posa al descobert aquesta manca fonamental de l'home i del seu món; una afirmació de l'experiència que no està exempta de dificultats, però que és testimoniada per aquests escriptors amb tots els seus atzucacs i paradoxes.¹⁴⁹

Uns anys més tard, ja als anys cinquanta, a *L'espace littéraire* Blanchot defineix el mot experiència. En un primer moment constata la paradoxa de l'obra literària, ja que ella mateixa no és sinó l'experimentació (*épreuve*) de la seva impossible realització, i en tant que tal no és tant la realització de quelcom efectiu, d'un producte artístic, sinó un esdeveniment, la vivència d'una experiència: « L'oeuvre attire celui qui s'y consacre vers le point où elle est à l'épreuve de son impossibilité. En cela, elle est une expérience, mais que veut dire ce mot? »¹⁵⁰ Poc més endavant, amb Rilke com a teló de fons, Blanchot precisa: « Expérience signifie ici : contact avec l'être, renouvellement de soi-même à ce contact – une épreuve, mais qui reste indéterminée. »¹⁵¹ Aquesta definició accentua el contacte amb l'ésser com a clau de volta de l'experiència. Si bé no es desmarca necessàriament de les formulacions de marcada influència hegeliana de *La part du feu* ara és molt probable que la lectura de Heidegger hagi fet oscil·lar alguns accents de la seva recerca literària. L'experiència, en aquest cas, seguiria concebent-se com a experiència límit, més enllà del possible. El límit ara, però, podria ser la diferència ontològica: el possible són els *ens*, l'impossible, l'*ésser*; la negativitat que escapa al sistema de la raó, és un no-res de l'home que ara coincideix aquest ésser *inaparent* que es mostra només en el seu moviment de permanent retirada, una negativitat que és absència de manifestació o manifestació negativa de l'ésser. En aquest sentit, l'experiència límit de l'escriptura no serà mai una experiència de quelcom determinat, el subjecte no actua sobre allò conegut constituint-lo com a objecte, ans al contrari:

¹⁴⁸ *Ibid.*, 209.

¹⁴⁹ Cf. també *Ibid.*, 211.

¹⁵⁰ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 105.

¹⁵¹ *Ibid.*

l'escriptor és sotmès a una passivitat extrema per allò que resta desconegut i radicalment indeterminat per la seva sostracció essencial a les condicions de possibilitat del coneixement.

Aquesta indeterminació respon sens dubte a l'espai ben particular obert per la literatura, en el qual, destituïda l'autoritat subjectiva, revocada tota constitució objectiva, allò que apareix es mostra en una indeterminació neutra que va de la ma de la impersonalitat a la qual ja ens hem referit més amunt. Així, el no-res, la negativitat límit en què rau l'existència humana es podria mostrar també en la impersonalitat de l'experiència de l'escriptura, experiència que *stricto sensu* no és viscuda per un *algú*, per ningú. Allò impersonal, com l'ésser, apareix només negativament, en tant que dissimulat. Impersonalitat que s'encarna en les paraules, en l'escriptura mateixa, que resta al marge de qualsevol autoria o autoritat, que *s'* escriu en tercera persona sostraient-se a l'aprehensió objectivadora del *jo*:

Quelle est cette puissance neutre qui émerge tout à coup dans le monde ? Comment se fait-il que, dans l'espace humain qui est le nôtre, nous n'ayons plus affaire à des personnes distinctes vivant des expériences particulières, mais à « *des expériences vécues sans personne qui les vive* » ? D'où vient qu'en nous et hors de nous quelque chose d'anonyme ne cesse d'apparaître en se dissimulant ? Mutation prodigieuse, dangereuse et essentielle, nouvelle et infiniment ancienne. Nous parlons, et les paroles, précises, rigoureuses, ne se soucient pas de nous et ne sont les nôtres que par cette étrangeté que nous sommes devenus pour nous. Et, de même, à tout instant, « on nous donne des répliques » dont nous savons seulement qu'elles s'adressent à nous et « ne nous concernent pas ». ¹⁵²

L'experiència de l'escriptura, en aquest sentit, si tendeix al límit, si depassa les condicions de possibilitat de tota experiència humana, és també perquè s'exposa a allò impersonal. Escriure esdevé una experiència extàtica des del mateix moment en què el joc impersonal de l'escriptura se sostreu a qualsevol mena d'autori(t)a(t). *Qui* és doncs el subjecte d'aquesta experiència? En cap cas *jo*, en cap cas un subjecte determinat, sinó una indeterminació que participa passivament de la indeterminació radical d'allò que resta essencialment *desconegut*. Així escrivia Blanchot, justament després d'evocar el record de l'amic Bataille i la seva obra:

Et lorsque nous nous posons la question : « Qui fut le sujet de cette expérience ? », cette question fait peut-être déjà réponse, si, à celui même qui l'a conduite, c'est sous cette forme interrogative qu'elle s'est affirmée en lui, en substituant au « Je » fermé et unique l'ouverture d'un « Qui ? » sans réponse ; non

¹⁵² Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 202.

que cela signifie qu'il lui ait fallu seulement de demander : « Quel est ce moi que je suis ? », mais bien plus radicalement se ressaisir sans relâche, non plus comme « Je », mais comme un « Qui ? », l'être inconnu et glissant d'un « Qui ? » indéfini.¹⁵³

El pensament de l'experiència que parteix de la consideració de l'espai literari, es mou, doncs, en un paradigma diferent del de l'experiència d'allò possible: més enllà de la relació subjecte-objecte, de la veritat, del sentit. Aquestes formulacions ens poden semblar epistemològicament contradictòries. Ho són, en efecte. Però això no podria invalidar l'experiència límit, ja que és ella mateixa essencialment contradicció, és fora de qualsevol validació possible, de qualsevol demostració o verificació. Però justament aquesta impossibilitat es descobreix com a condició de possibilitat de la mateixa experiència d'allò possible: allò que es pot constatar en l'experiència del món mitjançant un llenguatge referencial, constatatiu i discursiu no es dona sinó per l'existència de l'escriptura, que és el seu *a priori* obscur, ja que exposa la realitat impersonal, negativa i a-lògica que està en l'horitzó de qualsevol llenguatge possible. L'experiència de la qual parla Blanchot es resisteix a la demostració: en efecte, està més ençà de qualsevol demostració, es mostra com el fons de la realitat lingüística –que apareix de forma privilegiada en la literatura- que funda móns possibles, és allò incognoscible que permet tot coneixement possible, com el punt cec de l'ull és condició de possibilitat de la visió. En comunicar-nos l'essencial de l'experiència, la seva esdevé, si se'ns permet l'expressió, una experiència de l'experiència, un atansament a aquest límit que no es deixa descriure perquè se sostreu al coneixement, està més ençà de tot coneixement possible.

4.2.2. Maurice Blanchot i l'experiència-límit

Blanchot mateix exposa ben obertament les paradoxes d'una aital experiència, paradoxes que no són presentades com a objeccions a la formulació d'aquesta experiència, sinó com una expressió de la seva naturalesa, del seu mode paradoxal. A *Faux pas*, en un article que l'escriptor dedica a principis dels anys quaranta a *L'expérience intérieure* de Bataille poc després de la seva publicació, i que porta per títol el mateix nom de l'obra, Blanchot considera el text del seu amic com una obra excepcional i presenta les línies mestres d'aquesta anomenada *experiència interior*. Podem veure els

¹⁵³ Maurice Blanchot, *L'amitié*, 328.

seus lligams i el seu interès per l'èxtasi místic¹⁵⁴, que no exclou una declaració explícita de l'absència de pressuposicions de caire confessional o religiós¹⁵⁵, i també la seva desvinculació del *coneixement* així com el trencament amb les relacions pròpies d'aquest àmbit, com el valor o el sentit. L'experiència llavors no esdevé *resposta* sinó radicalització de la interrogació, moment de reducció radical que posa en qüestió l'home, el món i les seves relacions de coneixement i de valor. L'experiència en ella mateixa és la seva pròpia autoritat, però una autoritat paradoxal que expia tota autoritat. Aquesta presentació de l'experiència interior per part de Blanchot ens la mostra d'una banda, doncs, com a radical *pèrdua de coneixement*, i ens la defineix, de l'altra, com a *essencialment paradoxal*:

Cet état, état de violence, d'arrachement, de rapt, de ravissement, serait en tout semblable à l'extase mystique si celle-ci était dégagée de toutes les présuppositions religieuses qui souvent l'altèrent et, en lui donnant un sens, la déterminent. La « perte de connaissance » extatique est proprement l'expérience intérieure. L'expérience, cela doit tout de suite être dit, ne se distingue pas de la contestation dont elle est l'expression fulgurante dans la nuit. Elle n'est pas le terme, elle ne l'interrompt pas, et si elle est une réponse, la réponse au destin de l'homme qui se met en question, c'est une réponse qui ne suspend pas la question et qui loin de la faire disparaître, transforme l'homme tout entier en cette interrogation supplicante avec laquelle elle le déchire et le divise de toutes manières. En elle-même, l'expérience est telle que plus rien n'a de valeur, de sens, pas même elle, et ce déchirement total qui est comme l'extrême de la négation, est éprouvé dans un état quoi a un caractère positif, qui est l'autorité, que l'être affirme en se séparant de soi ; elle est donc essentiellement paradoxale, elle est contradiction d'elle-même, elle est la contestation s'exprimant dans une situation originale, dans une expérience qu'on peut vivre ; elle est ce double renversement qui fait que l'inachèvement irrémédiable du tout, sans cesser d'être saisi comme tel, donne un sentiment suffoquant de plénitude, de totalité et qui par cette plénitude dans le vide arrache l'homme à sa suffisance et le communique à rien.¹⁵⁶

Si hi ha un text, però, en què Blanchot s'hagi endinsat a fons en la qüestió de l'experiència i en què hagi llegit en profunditat l'obra de Bataille, aquest és sens dubte «

¹⁵⁴ Ens hem referit ja en alguna ocasió a l'interès de Maurice Blanchot per l'experiència mística i l'obra dels escriptors místics. Aquest interès queda reflectit sens dubte en diversos passatges de la seva obra crítica. Cf. per exemple: Maurice Blanchot, *Faux pas*, 150; *Chroniques littéraires du Journal des débats*, 466-473, 627-631.

¹⁵⁵ Maurice Blanchot deixarà ben clar que es manté radicalment allunyat de totes les pressuposicions religioses a les quals aquestes experiències místiques podrien anar associades. De fet, pensa que el mateix moviment de l'experiència comporta essencialment una revocació de tota seguretat o certesa, de tota veritat dogmàtica, perquè l'experiència límit és justament el qüestionament radical de qualsevol ordre constituït: « [...] nous devons dire que la récusation, sévère, inlassable, de toutes les présuppositions religieuses, comme de toutes les révélations et certitudes spirituelles impliquées par les dispositions « mystiques », fait partie essentiellement et en premier lieu du mouvement que nous décrivons. » (Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 306).

¹⁵⁶ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 49-50.

L'expérience-limite » a *L'entretien infini*¹⁵⁷, com ja havíem insinuat fa un moment. En una de les primeres pàgines d'aquest capítol, Blanchot defineix l'experiència límit amb una fórmula pràcticament idèntica a la definició de l'experiència interior que havia fet en el text de *Faux pas* al qual tot just venim de fer referència. A *Faux pas* Blanchot escriu: « L'expérience intérieure est la réponse qui attend l'homme, lorsqu'il a décidé de n'être que question. »¹⁵⁸ Vint anys més tard, al capítol de *L'entretien infini* que ara ens ocupa afirma: « L'expérience-limite est la réponse que rencontre l'homme, lorsqu'il a décidé de se mettre radicalement en question. »¹⁵⁹

D'una banda, aquestes formulacions mostren una iniciativa que parteix de l'home: una decisió primera que el posa en moviment i per mitjà d'un qüestionament radical el mena vers aquell lloc sense repòs on tot absolut és posat entre parèntesis. De l'altra, la formulació més antiga semblava remarcar indirectament, més enllà d'aquesta decisió originària que posa en marxa aquell qui s'exposa a l'experiència, la passivitat a la qual és sotmès aquell qui entoma aquest camí de qüestionament, ja que en el terme del camí l'experiència és la resposta qui espera l'home i no l'home qui troba la resposta, jugant els dos pronoms relatius funcions diferents en ambdues proposicions: «la réponse qui attend l'homme» en *Faux pas*, però «la réponse que rencontre l'homme» en *L'entretien infini*.

I no obstant això, aquestes dues definicions semblen formulades, deliberadament o de forma imprevista, com a equivalents. Res no exclou que l'experiència límit sigui la resposta que espera ser trobada per l'home. En tot cas, no tota l'activitat recau sobre aquell que cerca, sinó que s'insinua una passivitat, un cessament de l'activitat de l'home i una primacia de l'experiència; més encara quan en ambdues formulacions de l'experiència Blanchot prossegueix introduint el tema de la impossibilitat de satisfer la recerca, d'aturar-se en aquest camí. Perquè la resposta no és en cap cas una solució, una veritat, o un repòs de la pregunta per l'home, sinó que paradoxalment la resposta és l'experiència límit mateixa, que implica un qüestionament sens fi, una ἐποχή de tota seguretat del món, un errar sense pàtria que desterra la veritat. Recuperem ara el text que segueix de forma immediata els fragments que hem citat tot remarcant-hi aquest accent en la culminació impossible d'aquesta recerca que troba el terme en l'experiència límit. « Cette décision

¹⁵⁷ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 300-322. Les pàgines que esmentem corresponen només a, és cert, a dues de les tres parts del capítol. La tercera part Blanchot se centrarà en l'escriptura de Sade. Tot i això, cal dir també que « L'expérience-limite » dona nom no només a aquest capítol sinó a tota la segona gran secció de *L'entretien infini*, pp. 117-418.

¹⁵⁸ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 47.

¹⁵⁹ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 302.

exprime l'impossibilité d'être satisfait. »¹⁶⁰ afirma Blanchot a *Faux pas*, mentre que a *L'entretien infini* precisa: « Cette décision qui compromet tout l'être exprime l'impossibilité de s'arrêter jamais, à quelque consolation ou à quelque vérité que ce soit, ni aux intérêts ou aux résultats de l'action, ni aux certitudes du savoir et de la croyance. »¹⁶¹

Una mica més endavant, Blanchot exposa l'experiència límit com a insatisfacció darrera, com a manca profunda de l'home. Com si Blanchot rellegís implícitament a Kojève, ens remet a una satisfacció impossible del *desig*, un desig profund que emergeix de l'home que aparentment ha trobat repòs en la totalitat immòbil. Més enllà de la satisfacció completa del desig i de l'assoliment del saber absolut resta allò que sempre manca, allò que és desconegut en tant que és incognoscible, allò inaccessible:

L'expérience-limite est celle qui attend cet homme ultime, capable une dernière fois de ne pas s'arrêter à cette suffisance qu'il atteint ; elle est le désir de l'homme sans désir, l'insatisfaction de celui qui est satisfait « en tout », le pur défaut, là où il y a cependant accomplissement d'être. L'expérience-limite est l'expérience de ce qu'il y a hors de tout, lorsque le tout exclut tout dehors, de ce qu'il reste à atteindre, lorsque tout est atteint, et à connaître, lorsque tout est connu : l'inaccessible même, l'inconnu même.¹⁶²

Fixem-nos també aquí com la definició d'experiència sembla tornar a fer un gir respecte al tema de l'*ésser* i permet, tal volta, rellegir-la en una relació diferent amb el pensament heideggerià. Mentre que als anys quaranta, des de Hegel, Kojève i Bataille, Blanchot expressa el terme impossible de l'experiència com una manca, en tant que *no-res* i negativitat, i als anys cinquanta, en el fragment que hem citat més amunt de *L'espace littéraire*, l'escriptor, més profundament marcat per Heidegger, sembla associar l'experiència amb un contacte amb l'*ésser*, aquí, als anys seixanta, potser més en sintonia que mai amb el pensament de Levinas, Blanchot pensa allò incognoscible com una superació de l'acompliment de l'*ésser*, com una manca que persisteix a la seva realització *total*. Certament, això és comprensible com una superació del hegelianisme, però que hom ens permeti en tot cas apuntar també aquesta possible lectura respecte a Heidegger tot i no estar exempta de dificultats. Com ja hem suggerit en diverses ocasions l'obra de Blanchot mostra una evolució en sintonia amb la variació progressiva de les seves influències filosòfiques. Tot i que en aquest últim text l'*ésser* també podria ser interpretat

¹⁶⁰ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 47.

¹⁶¹ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 302.

¹⁶² *Ibid.*, 304-305.

hegelianament com una identitat de l'ésser identificada amb el seu propi (auto-) coneixement, això no exclou una lectura possible des de la seva relació intel·lectual implícita amb Heidegger. Més enllà d'aquest text queda clar que, en un cert sentit, aquella manca que supera la totalitat és allò incognoscible, que revoca qualsevol mena de repòs ontic, més enllà també de la veritat entesa en un sentit Heideggerià com a desenvolupament de l'ésser.

En tot cas, més enllà de qualsevol acompliment total de l'ésser i més enllà de qualsevol plenitud de l'existència humana, Blanchot afirma a partir de Bataille la persistència d'una manca essencial que cap *activitat* no pot curullar, un no-res que és la negativitat *sans emploi* de la qual havia parlat el seu amic i que és el terme impossible de l'experiència:

[...] à l'homme, tel qu'il est, tel qu'il sera, appartient un manque essentiel d'où lui vient ce droit de se mettre lui-même et toujours en question. [...] l'homme est cet être qui n'épuise pas sa négativité dans l'action, de sorte que [...] il lui faut exister, ainsi que Georges Bataille l'exprime avec la plus simple profondeur, à l'état de « négativité sans emploi », et l'expérience intérieure est la manière dont s'affirme cette radicale négation qui n'a plus rien à nier.¹⁶³

Aquesta descoberta, més enllà ja de l'activitat, de la realització de l'obra o de la seva voluntat d'acomplir un sistema total o una humanitat definitiva en el projecte de la seva existència, impulsa l'home a un moviment de mort, a desfer-se, a desocupar-se (*desoeuvrer*) i des-obrar allò realitzat, a arruïnar les obres menant-les al fracàs, exigència que es fa patent, com hem vist, en la vocació literària i en l'experiència de tants escriptors. El límit d'aquesta exigència es troba en l'experiència interior o *experiència límit*, que és obertura de l'home a aquest no-res inaprehensible.¹⁶⁴

Ara bé, ¿què aporta aquesta formulació de l'experiència límit al pensament? ¿Una experiència impossible, inaprehensible, que no és pròpiament fenomènica, que no pot ser descrita amb termes precisos, que no pot ser compartida de forma intersubjectiva, pot ser abordada pel pensament? En efecte, cal que ho sigui, perquè en el seu mode particular de donar-se, que és aquesta resistència a les condicions de possibilitat del coneixement, ens obre a un altre aspecte de la realitat del qual en donen testimoni místics, filòsofs o literats. Però, evidentment, no aquesta experiència no pot ser abordada ni descrita amb els mitjans lingüístics, lògics ni discursius habituals. El pensament, però, si s'obre a l'exigència

¹⁶³ *Ibíd.*, 305.

¹⁶⁴ *Cf. Ibíd.*, 306.

metòdica fenomenològica que hem esbossat en iniciar el nostre recorregut, no pot de cap manera forçar la realitat per encabir-la en un sistema prefigurat. Si bé és evident que sempre coneixem de forma mediada i condicionada, d'acord amb la nostra naturalesa, el pensament no pot negar que es doni una realitat *altra* al marge de tot coneixement possible i que hom en pugui fer una experiència particular no regida per les seves condicions de possibilitat sinó, paradoxalment, per allò que les depassa, i que, per tant, estigui totalment justificat considerar la *impossible* adequació d'una aital experiència a les estructures del nostre coneixement.

L'experiència que depassa el coneixement, per a Blanchot, seguint Bataille, es dóna com a *no-res*, com a pura *negativitat*. En efecte, una aital experiència que esquiva les estructures pròpies del coneixement possible, no pot ser constituïda pel nostre intel·lecte com a quelcom, ni respondre necessàriament a relacions que són pròpies del *món* constituït per la subjectivitat. Així doncs, allò que depassa el coneixement és un *no-res*, és incognoscible, però es pot pensar. Més encara, dir allò que no es pot conèixer pot esdevenir precisament la tasca més important del pensament, perquè permet reconsiderar els sistemes del possible des d'aquest excés que els qüestiona de manera incessant. El fracàs de l'obra que experimenta el literat anuncia un necessari fracàs del sistema de la raó que, arruïnant el pensament total ens previngui contra els totalitarisme de l'indole que sigui. Així, el veritable problema de l'experiència límit esdevé el següent: com es pot depassar l'absolut? La resposta a aquesta exigència prefigurada en l'experiència literària serà: no es tracta en cap cas de fer *possible* un mode de depassar l'absolut, perquè hom no *podrà* mai reeixir a fer *possible* allò que es diferencia essencialment del *possible*. No es *pot* depassar el possible, però es pot pensar la *impossibilitat*. En un gran text del capítol que veníem comentant, Blanchot expressa aquesta impossibilitat en termes de «*surplus*», «*surcroît*», mots que justament han fet servir alguns fenomenòlegs per abordar aquella mena de fenòmens o esdeveniments que depassen la mera fenomenalitat. Hi retornarem d'aquí a un moment. Remarquem-los de moment en el propi Blanchot. Aquest «*surplus*», més enllà del possible, esdevé per a Blanchot, com ho havia estat per a Bataille, «el cor infinit de la passió del pensament»:

Le problème que dégage de l'expérience-limite est donc à présent celui-ci : comme l'absolu (sous la forme de la totalité) peut-il être dépassé ? [...] À proprement parler, il ne le peut pas. Et cependant l'expérience intérieure exige cet événement qui n'appartient pas à la possibilité ; elle ouvre en l'être achevé un infime interstice par où tout ce qui est se laisse soudainement déborder et déposer par un surcroît qui échappe et excède. Étrange surplus. Quel est cet excès qui fait que

l'achèvement serait encore et toujours inachevé ? D'où vient ce mouvement d'excéder dont la mesure n'est pas donnée par le pouvoir qui peut tout ? Quelle est cette « possibilité » qui s'offrirait après la réalisation de toutes les possibilités comme le moment capable de les renverser ou de les retirer silencieusement ? À ces questions, lorsque Georges Bataille répond en parlant de *l'impossible* – l'un des derniers mots qu'il ait rendus publics -, il faut l'entendre rigoureusement ; il faut entendre que la possibilité n'est pas la seule dimension de notre existence et qu'il nous est peut-être donné de « vivre » chaque événement de nous-mêmes dans un double rapport, une fois comme ce que nous comprenons, saisissons, supportons et maîtrisons (fût-ce difficilement et douloureusement) en le rapportant à quelque bien, quelque valeur, c'est-à-dire en dernier terme à l'Unité, une autre fois comme ce qui se dérobe à tout emploi et à toute fin, davantage comme ce qui échappe à notre pouvoir même d'en faire l'épreuve, mais à l'épreuve duquel nous ne saurions échapper : oui, comme si l'impossibilité, cela en quoi nous ne pouvons plus pouvoir, nous attendait derrière tout ce que nous vivons, pensons et disons, pour peu que nous ayons été une fois au bout de cette attente sans jamais manquer à ce qu'a exigé ce surplus, ce surcroît, surplus de vide, surcroît de « négativité » qui est en nous le cœur infini de la passion de la pensée.¹⁶⁵

D'aquesta manera, l'experiència límit no és considerada només com un mode particular d'experiència diferenciada de les experiències habituals en els límits del possible, sinó com el rerefons impossible de tota experiència possible; si se'ns permet, com la condició d'impossibilitat de tota condició de possibilitat de l'experiència humana. És a dir, que mitjançant el pensament de l'experiència límit, Blanchot no considera només una altra mena d'experiència que es doni d'un mode particular, sinó que arriba a afirmar que tot allò que vivim,ensem i diem ho podem considerar des de dues perspectives complementàries: en tant que es dona al nostre coneixement possible, en tant que la subjectivitat ho pot constituir com a objecte i en tant que el llenguatge ho descriu i ho designa a partir de termes universals i de relacions lògiques; però també en tant que tota manifestació possible inclou un plus de realitat –o irrealitat- inaprehensible, a-racional, que és el veritable límit del pensament. El pensament, doncs, no es detura en allò possible, com tampoc la realitat del llenguatge no s'explica per la seva funció apofàntica ni la dels mots per la seva estructura referencial. L'experiència límit estimula el pensament i l'encoratja a assumir la passió per la impossibilitat que ha romàs sempre latent en l'escriptura literària, passió que és una posada entre parèntesis de l'*activitat* cognoscitiva i una obertura a la *passivitat* a la qual l'experiència límit exposa. Així, el pensament es veu impel·lit a considerar també aquesta doble dimensió que Blanchot ha descobert en el llenguatge: anomenar allò possible, respondre a allò impossible.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 307-308.

La impossibilitat, l'excés, representen fins a tal punt un estímul per al pensament que Blanchot diu que l'experiència límit és una mena de nou origen per al pensament -« L'expérience-limite représente pour la pensée *comme* une nouvelle origine. »¹⁶⁶-, més enllà de l'ésser, de l'ontologia, de la unitat, de l'*afirmació* mateixa. Més enllà de la clausura en l'ésser, doncs, cerca el no-res de la impossibilitat i acull l'entremig infinit d'ambdós com a relació.¹⁶⁷ Pensament que es descobreix paradoxal per la seva voluntat de respondre al mode paradoxal de l'experiència. Perquè l'experiència límit, diu Blanchot, és l'experiència mateixa:

L'expérience-limite est ainsi l'expérience même : la pensée pense cela qui ne se laisse pas penser ! la pensée pense plus qu'elle ne peut penser, dans une affirmation qui affirme plus que ce qui peut s'affirmer ! Ce plus est l'expérience, n'affirmant que par l'excès de l'affirmation et, en ce surplus, affirmant sans rien qui s'affirme, finalement n'affirmant rien. Affirmation en qui tout échappe et qui elle-même échappe, échappe à l'unité. C'est même là tout ce qu'on peut énoncer d'elle : elle n'unifie pas et ne se laisse pas unifier.¹⁶⁸

A l'excés de l'experiència hom no hi pot accedir en tant que subjecte, ni per mitjà del coneixement. A l'experiència límit hom hi accedeix per la ignorància i des d'aquella impersonalitat que és pròpia de la mort: perquè no *jo* no moro ni puc conèixer la mort, la mort és per a mi un impossible. Cal doncs que el pensament emprengui aquest camí de la mort, que és ignorància, no-saber.¹⁶⁹ És experiència sense contingut aprehensible i que no es dona a les estructures de coneixement pròpies de la subjectivitat. Això sembla una contradicció, és una experiència de la qual hom no en pot fer experiència. Però més aviat Blanchot llegeix la contradicció com una paradoxa: hi ha, de fet, una manera tangencial d'accedir a aquest límit del coneixement i, en tant que hom el comunica i s'hi immergeix per l'escriptura, segueix essent *experiència*. Sosténir la contradicció, de fet, implica ja romandre en l'esfera del possible on imperen les relacions lògiques del llenguatge. Més enllà de tota estructura lògica i de tot sistema de referències s'obre allò impossible. I quan la condició subjectiva d'aquell qui vol conèixer ha estat destituïda i l'autoritat del seu *jo* és deposada per l'exposició radicalment passiva a l'experiència, advé l'impossible, restant sempre *à venir* perquè no advé mai en els límits del possible. Hom no fa experiència de l'impossible esdeveniment de l'experiència límit a través de l'activitat del

¹⁶⁶ *Ibíd.*, 310.

¹⁶⁷ *Cf. Ibíd.*

¹⁶⁸ *Ibíd.*, 310-311.

¹⁶⁹ *Cf. Ibíd.*, 311.

coneixement, sinó a partir d'un *Sí* que desencadena l'exposició a la passivitat extrema de l'experiència. No és aquest un *sí* que afirma, ni confirma des de cap mena d'autoritat, sinó un *sí lleuger*, com el *sí lleuger* de la lectura al qual ens hem referit més amunt; un *sí* que no pren res de l'experiència, que no aprehèn o apressa sinó que s'*abandona* i s'exposa a la *passió* de l'experiència:

Expérience qui n'est pas un événement vécu, encore moins un état de nous-mêmes : tout au plus *l'expérience-limite* où peut-être les limites tombent et qui ne nous atteint qu'à la limite, quand, tout l'avenir devenu présent, par la résolution du Oui décisif, s'affirme l'emprise sur laquelle il n'y a plus de prise.

Expérience de la non-expérience.¹⁷⁰

L'experiència límit, com l'experiència de l'escriptura, arruïna la *posició* metafísica del subjecte cognoscent, així com arruïna també el món objectivament constituït. És per això que l'experiència està més ençà de qualsevol seguretat, és un risc en ella mateixa perquè posa entre parèntesis l'ordre establert: « L'expérience : le danger même [...] ». ¹⁷¹ Més enllà de l'ordre del possible, doncs, se sostreu a l'experimentació, no respon a la forma d'interrogar del subjecte, sinó que l'aprofundeix fins a revocar-la, posant-la radicalment en qüestió. L'experiència és l'abisme mateix del qüestionament profund, no instaure cap altre ordre ni descobreix una veritat, sinó que somou els fonaments, realitza una moviment de *reducció* radical que mai no s'atura. Si aquesta experiència remet sempre més ençà de tota *constitució* podríem dir, si hom ens ho permet, en sintonia amb les formulacions de Blanchot, que l'experiència és l'abisme de l'*entre-móns*, el buit impossible que d'una banda fa possible tota constitució i de l'altra hi inscriu la seva ruïna:

Expérience qui n'est donc pas seulement expérimentation (action de l'écriture sur la vie), mais expérience de ce qui n'obéit pas à l'ordre régnant de l'expérience et sans prendre la forme d'un nouvel ordre, se tient *entre* les deux – deux ordres, deux temps, deux systèmes de signification et de langage ; épreuve donc de ce qui n'est donné ni dans l'arrangement du monde ni dans la forme de l'œuvre et ainsi s'annonce à partir du réel comme *désarrangement* et à partir de l'œuvre comme *désoeuvrement* [...].¹⁷²

Hem dit que aquest *entre* ahora fa possible la constitució i hi inscriu la ruïna. Perquè, en el fons, com hem exposat abans, podríem interpretar en Blanchot que l'experiència és una, que en ella es dona el possible amb un *surplus* d'impossible, que

¹⁷⁰ *Ibíd.*

¹⁷¹ *Ibíd.*, 612.

¹⁷² *Ibíd.*, 613.

hom intenta aprehendre mentre quelcom roman inaprehesible. Com si fossin dues cares de la mateixa moneda: anomenar el possible, respondre a l'impossible, dues cares d'un mateix llenguatge correlatives a l'experiència humana.¹⁷³ Només hi ha llenguatge i experiència en el *món* perquè un fons impossible i inaprehensible, l'abisme de l'entremig, en permet la seva constitució *possible*. Partint de l'experiència de l'escriptura, doncs, Maurice Blanchot descobreix que la condició de possibilitat de tot llenguatge i de tota experiència no és sinó una *impossibilitat*.¹⁷⁴

Així que, l'experiència límit, per a Blanchot no *pot* ser pròpiament experimentada, ni *pot* ser pròpiament comunicada. Però com hem insistit a partir de Blanchot, més enllà –o més ençà, o, fins i tot, en el fons- del llenguatge del possible s'obre aquell llenguatge que respon a l'impossible, tal com ens mostra l'experiència de l'escriptura literària. Cal doncs pensar allò que no es pot conèixer, i dir allò que no es pot comunicar, l'excés, el «*surcroît*» o «*surplus*» d'allò real que esdevé el cor d'un nou pensament. Aquesta exigència del *dir*, més enllà de la designació del possible –com hem establert més amunt a propòsit de la diferenciació levinasiana entre el *dir* i allò *dit-*, i que és essencialment un *dir impossible*, perquè no té allò *dit* com a terme, és condició de possibilitat de la literatura i esdevé una exigència per aquell que s'immergeix en l'experiència límit. És el cas dels místics, com recorda Blanchot, i que han estat una font important, com hem dit, per al pensament de l'experiència interior: « Les mystiques eux-mêmes, après avoir touché l'incommunicable, se tournent parfois vers le monde pour lui apprendre qu'il y a quelque

¹⁷³ Jérôme de Gramont ha llegit aquesta polaritat irreductible de l'experiència, a partir de l'accés a la literatura, com la dissimetria profunda entre la promesa i l'amenaça, entre l'*habitar* i el *desastre*: « Ce que montre l'œuvre, dans le travail de l'écriture ou la légèreté de la lecture, cette épreuve de la différence des possibles, autrement dit la profonde dissymétrie de la promesse (habitation) et de la menace (désastre), saurons-nous l'expliquer ? Rien n'est moins sûr de la part de l'écrivain qui, répondant à l'appel de l'œuvre, ne sait pas forcément d'où lui vient cet appel. [...] Et pourquoi toute œuvre est-elle de même promesse d'une histoire où la détresse est peut-être un premier mot mais jamais un dernier ? Au nom de quoi affirmer cette différence des possibles que nous éprouvons pourtant à chaque fois qu'une œuvre s'impose ? / Il n'appartient pas à celui qui écrit l'œuvre de le savoir ou de prononcer un tel nom. Il lui appartient de répondre mais non pas forcément d'expliquer le sens de cette réponse ou de nommer la voix qui l'appelle. Il lui appartient de répondre, de nommer les possibles de l'habitation et du désastre et les éprouver dans leur différence, quitte à laisser sans nom la raison de cet appel et de cette épreuve. Ou sans autre raison que le vide (Maldiney), l'inespéré (Chrétien) ou l'impossible (Blanchot) – comme autant de manières de désigner le nom qui – provisoirement ? – fait défaut. » (Jérôme de Gramont, « Éprouver le possible, répondre à l'impossible » en Jérôme de Gramont (dir.), *La littérature comme expérience. Phénoménologie et œuvres littéraires. Actes du Colloque de l'Institut Catholique*, Mayenne: Corlevour 2015, 198-213, 212-213).

¹⁷⁴ El fet que la possibilitat ragui en la impossibilitat potser no està tant lluny de la mateixa crítica kantiana del coneixement, en la qual el coneixement condicionat –si el podem anomenar així, aquell coneixement que reposa en les condicions de possibilitat de la raó pura- no deixa de recolzar-se implícitament en allò incondicionat o transcendental, els límits del qual no apareixen a la mateixa raó sinó com a parallogismes o antinòmies.

chose qui ne peut se communiquer. »¹⁷⁵ Com el místic, el poeta intenta dir també allò inefable i el seu dir esdevé paradoxal. Per això, com subratlla també Kevin Hart a propòsit de la lectura blanchotiana de Hölderlin¹⁷⁶, podem dir amb Blanchot: « Le poète doit parler. [...] Mais parle-t-il, il parle mais ne parle pas, il laisse inexprimé ce qu'il a à dire, non manifesté ce qu'il montre. »¹⁷⁷

Ens trobem d'aquesta manera davant d'una experiència que excedeix essencialment les condicions de possibilitat de l'experiència humana, en la qual hom no pot constituir cap objecte de coneixement que sigui designable per mitjà del llenguatge constatatiu, sinó que és experiència que fa experiència de si mateixa experimentant el moviment abismàtic de reducció del *món*. Podem rellegir en relació amb l'experiència límit allò que Blanchot ens acaba de formular de forma tan concisa a propòsit de la paraula pròpia del poeta. Allò que hom diu de l'experiència límit és un dir que pròpiament no pot expressar l'experiència, no la designa –és a dir, no la sotmet al joc de la referencialitat ni a les relacions del llenguatge apofàntic-, sinó que diu per mitjà d'un *dir* que mai esdevé *quelcom dit*, d'un *dir* que preserva l'experiència inexpressada. Alhora, com proposa Blanchot, *mostra* allò que roman *inmanifest*. Es tracta d'un mostrar oblicu, paradoxal, justament perquè, excedint l'experiència els límits del possible, no respon a la fenomenalitat convencional dels objectes que es donen a l'experiència possible. El mostrar que realitza el *dir* de l'experiència límit serà un mostrar que amaga, que en tot cas mostra un buit, una absència d'allò que es resisteix a la manifestació. Sostindrem una mica més endavant que aquest *dir* particular és un dir testimonial. Ho intentarem exposar prou llargament en la propera secció. Atenem-nos de moment a aquesta *inaparència* de l'experiència límit, a la seva manca d'aparició fenomènica, a la seva no manifestació.

4.2.3. *Experiència de l'inaparent, «hors phénomène, hors expérience»*

L'experiència de l'escriptura tal com ens la mostra Blanchot és ja, és clar, experiència límit, i com a tal la seva realitat última resta inaparent. A *L'espace littéraire* Blanchot exposa com l'escriptor tendeix vers un límit inassolible que resta indefinit –no constituït- i inaparent –no pot ser *mirat* més que com a buit o abisme. Recordem també que la *mirada* és clau en l'actitud fenomenològica: cal copsar el *fenomen*, allò que apareix

¹⁷⁵ Maurice Blanchot, *Chroniques littéraires du Journal des débats*, 158.

¹⁷⁶ Cf. Kevin Hart, *The Dark Gaze, Maurice Blanchot and the sacred*, 94-95.

¹⁷⁷ Maurice Blanchot, *La part du feu*, 130.

a la *mirada* en un sentit ampli, atenent al seu propi mode de donar-se. Però parlar de *mirada* és remetre implícitament al coneixement d'allò que apareix, un coneixement *diürn* que té l'idealisme (*ιδεῖν*, veure) per paradigma. El punt al qual ens mena l'experiència de l'escriptura no respon, però, a l'aparició ni a l'aparença, és l'inaparent que resta dissimulat en allò fenomènic. La mirada que hom adreça a aquesta experiència de l'inaparent només en pot copsar-ne l'obscuritat profunda. Com l'escriptor: « [...] plus il écrit, plus il se rapproche de ce point extrême à quoi l'œuvre tend comme à son origine, mais que celui qui le pressent ne peut regarder que comme la profondeur vide de l'indéfini. »¹⁷⁸

El *relat* literari, diu Blanchot en un altre lloc, dona lloc a l'experiència, és a dir, cedeix el lloc a aquella experiència que mai no té lloc (*avoir lieu*), que mai no s'esdevé en el terreny propi, en la demarcació espai-temporal pròpia d'allò possible. El relat, *donant lloc*, testimonia aquesta *no-experiència*, i la mostra segons el seu paradoxal mode de (no-) manifestació. Més enllà de la descripció fenomenològica que es recolza en la *mirada*, el relat testimonia l'inaparent. La manifestació és *suspensa*, és a dir, posposada indefinidament a un futur impossible, extratemporal, *messiànic* si es vol, sempre *à venir*, sempre *diferent, diferit*:

Le récit seul donne l'espace, en le retirant, à l'expérience que se contrarie elle-même, à tous ses instants et à tous ses niveaux, y compris dans cet attrait de l'Un qu'elle subit et qu'elle désigne obstinément comme l'obsession qui la retourne contre elle-même, au point qu'il ne saurait être question d'expérience – comme de quelque chose ayant lieu ou pouvant avoir lieu –, mais plutôt de non-expérience et comme d'un appel à se rendre manifeste en suspendant (différant) la manifestation.¹⁷⁹

Finalment, l'escriptura esdevé experiència, *dóna lloc* a l'experiència, en la mesura en què ella mateixa deixa el lloc buit, s'interromp, es fragmenta, es des-obra. A *L'écriture du désastre* Blanchot parlarà precisament del *désastre* com a experiència límit. El *désastre* se sostreu a l'experimentació, es mostra sempre de forma paradoxal, *en* l'escriptura però *alhora* sempre al límit de l'escriptura. Molt hàbilment, Blanchot rellegeix la *descripció* de l'experiència –pròpia del mètode fenomenològic– com a *de-scripció*, reversió, o des-construcció, de l'escriptura –«*le désastre dé-crit*»– en el cas de l'accés paradoxal a l'experiència límit: «Le désastre inexpérimenté, ce qui se soustrait à toute possibilité d'expérience – limite de l'écriture. Il faut répéter : le désastre dé-crit. Ce qui ne signifie

¹⁷⁸ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 76-77.

¹⁷⁹ Maurice Blanchot, *L'amitié*, 189.

pas que le désastre, comme force d'écriture, s'en exclue, soit hors écriture, un hors-texte.»¹⁸⁰

En aquesta mateixa obra, relacionarà també l'experiència límit amb l'experiència de l'*altre* levinasià. Si bé el tema de l'*altre* en Blanchot l'abordarem més endavant, fixem-nos ara només en allò que té a veure amb el pensament de l'experiència. Altrí, que per a Levinas es mostra paradoxalment en el *rostre*, és llunyania absoluta, que deixa una traça de la seva absència i mena més enllà de l'ésser. Però alhora aquesta llunyania absoluta d'altrí pot aparèixer com el *pròxim* que m'interpel·la i m'obre a la passivitat que em fa possible aquesta experiència més enllà de l'ésser. Aquesta relació insòlita, que per a Levinas expressa la relació ètica profunda que és anterior a tota sistematització ontològica, és també considerada «*hors phénomène, hors expérience*», *no experiència*, experiència que se sostreu a la fenomenalitat, a la manifestació:

Mais quand autrui n'est plus le lointain, mais le prochain qui pèse sur moi jusqu'à m'ouvrir à la radicale passivité du soi, la subjectivité en tant qu'exposition blessée, accusée et persécutée, en tant que sensibilité abandonnée à la différence, tombe à son tour hors de l'être, signifie l'au-delà de l'être, dans le don même – la donation du signe – que son sacrifice démesuré livre à autrui : elle est, au même titre qu'autrui et que le visage, l'énigme qui déränge l'ordre et tranche sur l'être : l'exception de l'extraordinaire, la mise hors phénomène, hors expérience.¹⁸¹

Podem veure, doncs, a través d'aquests exemples, com la caracterització de l'experiència límit en Blanchot va variant en funció de la modulació mateixa de tot el seu pensament, en relació amb el predomini d'unes o altres influències filosòfiques, com ja hem proposat en alguna ocasió. I no obstant això, veiem també com rere les diferents variacions roman una mena de baix obstinat, que condensa, en certa manera, allò que tenen en comú totes aquestes experiències límit particulars. Tant l'experiència interior en estret lligam amb una interpretació pròpia de l'experiència mística, com l'experiència de l'escriptura, com l'experiència de l'*altre* són experiències «*hors phénomène*», es mostren paradoxalment excedint les condicions de possibilitat del coneixement, es resisteixen a qualsevol mena de constitució objectiva i destitueixen la posició metafísica del subjecte tot exposant-lo a una passivitat extrema.

A aquestes variacions de l'experiència hi podem afegir també sens dubte l'experiència impossible de la *mort*, no menys important per a Blanchot, ja que està

¹⁸⁰ Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 17.

¹⁸¹ *Ibid.*, 43.

íntimament unida a la mateixa escriptura, que és certament un *morir* per a l'escriptor. Ens hi deturarem ben aviat en parlar de la qüestió de l'escriptura com a testimoniatge; testimoniatge que no deixa de ser *martiri*, sacrifici o abandó de si vers la mort impossible. La mort és també el punt extrem de la negativitat hegeliana en la lectura de Kojève. Així, Blanchot la llegeix com aquella experiència « l'expérience inexpérimentable de la mort » que, pel seu excés, atura la dialèctica hegeliana, tot i haver estat ella mateixa qui la posava en moviment. La mort es mostra també en aquestes dues cares: sembla aparèixer com a mort possible, però es mostra, ben aviat com « la mort sans nom, hors concept, l'impossibilité même. »¹⁸²

A *L'écriture du désastre* Blanchot insisteix en la qüestió de l'experiència *tout court*, tot i les variacions que hem esmentat. En el fons, com hem dit, el *désastre* mateix és concebut com a expressió de l'experiència límit. I fins i tot podríem gosar dir que el *désastre* no és sinó una altra manera de designar l'experiència límit, un altre «*mot de trop*» que intenta la impossible designació d'aquesta experiència abismàtica. Blanchot remet també a l'experiència en relació amb el tema de la *presència*, qüestió que abordarem a l'hora de considerar les implicacions metafísiques de l'obra blanchotiana. Avancem ja, però, que l'experiència límit es dona en *present* en la mesura en què no s'articula d'acord amb les estructures espai-temporals pròpies del coneixement. El coneixement metafísic, tot apressant el present, constituïa els objectes com a substàncies, suposant quelcom permanent i cognoscible en el fons de la realitat. Blanchot, per mitjà del pensament de l'experiència, posa en qüestió la possibilitat de la presència mateixa, ja que tota experiència humana es dona *diferida*, i més encara l'experiència límit, que és la *diferència* mateixa del *present* i de la *presència*: allò que no apareix justament no es *presenta* mai, sinó que la seva *presència* està sempre *diferida* vers un *à venir*. Ho considerarem amb més profunditat més endavant en el nostre treball. Blanchot, per altra banda, torna a posar èmfasi en què l'experiència límit és de fet una *no experiència*, perquè destitueix l'autoritat de tota experiència possible, remarca també que no es tracta d'un esdeveniment viscut, perquè no remet en cap cas a allò *viscut* que roman en la consciència del *jo* i introdueix aquí el tema de la vetlla, que serà imatge de la vocació del nou pensament. La vetlla no té a cap *jo* per subjecte, sinó que és el mateix *désastre* qui vetlla, i vetlla només quan és la *nit* mateixa qui vetlla; vetlla que no és vigilància, sinó passivitat radical, obertura indeterminada:

¹⁸² *Ibíd.*, 112.

♦ L'expérience, dans la mesure où elle n'est pas un événement vécu et ne met pas en jeu le présent de la présence, est déjà non-expérience (sans que la négation la prive du péril de ce qui se passe, toujours dépassé), excès d'elle-même où, toute affirmative qu'elle soit, elle n'a pas lieu, incapable de se poser et reposer dans l'instant (fût-il mobile) ou de se donner dans quelque point d'incandescence dont elle ne marque que l'exclusion. Nous sentons qu'il ne saurait y avoir expérience du désastre, l'entendrions-nous comme expérience-limite. C'est là l'un de ses traits : il destitue toute expérience, il lui retire l'autorité, il veille seulement quand la nuit veille et ne surveille.¹⁸³

L'experiència límit, doncs, no és esdeveniment viscut, no es dona a la consciència, no en tenim memòria sinó com un profund oblit, no es deixa designar, es mostra com una absència de manifestació, somou les condicions de possibilitat de tota experiència humana, però alhora és la impossibilitat en què rau tota possible constitució del món, la inaparença que s'amaga rere allò fenomènic, «*hors expérience, hors phénomène*».¹⁸⁴ I, com ja hem suggerit fa una estona, no creiem que Blanchot caracteritzi només l'experiència límit com un tipus particular d'experiència que se sostreu a allò possible, sinó que hi remet com a experiència fonamental i fundant, abisme que fa possible tota constitució del món. Així en dona testimoni l'experiència literària: un punt profundament obscur i inaparent és l'origen i el terme de l'obra. L'obra que es constitueix a la llum del *dia* remet a una *nit* incomunicable, que al mateix temps que encoratja l'obra, n'anuncia la seva inevitable incompletesa, posant de manifest la seva manca impossible de curullar, la seva necessària inadequació amb la profunditat de la nit. Podríem dir d'aquesta manera que tota possibilitat és abismàtica, perquè rau en la impossibilitat. La temptació del pensament és totalitzar la possibilitat i tancar-se a la resposta a l'impossible.

Plantegem finalment a partir de l'obra crítica de Blanchot –i abans d'entrar a considerar alguns textos de la seva obra literària– una qüestió no menys important a propòsit de l'experiència límit: qui n'és el subjecte? Hom hi respondrà evidentment dient que aquesta qüestió ja ha estat abordada: el subjecte, en efecte, ha estat destituït, perquè la seva posició metafísica pertany inevitablement a l'esfera del possible, mentre que per l'experiència límit volem considerar allò que es mostra paradoxalment en el defora de la impossibilitat. Certament és així. I no obstant això, *qui* experimenta paradoxalment l'experiència límit? A qui és donada –sense donar-se– l'experiència límit? Blanchot, en *La communauté inavouable*, retornant a Georges Bataille i repensant el tema de

¹⁸³ *Ibid.*, 85.

¹⁸⁴ Blanchot torna a recórrer a aquesta expressió a *Ibid.*, 92.

l'experiència, fa algunes consideracions importants que plantegen en certa manera aquesta qüestió.

Hem de tenir ben present que en la mateixa fenomenologia de Husserl el coneixement a partir dels fenòmens no és només possible pel fet de ser subjectiu, sinó sobretot per la seva condició *intersubjectiva*, perquè la subjectivitat és *subjectivitat transcendental*.¹⁸⁵ Podem dir que, en certa manera, Blanchot replanteja *al límit* aquesta mateixa problemàtica en abordar la relació entre experiència límit i *altre*, i entre experiència límit i *comunitat*. Ja havíem apuntat que l'experiència esdevé tal perquè és comunicable; fins i tot quan hom es refereix a l'experiència límit perviu una exigència de comunicar l'incomunicable, com han testimoniat els escriptors místics. Però la comunicació no es dona en el solipsisme de l'individu, sinó en l'entremig de la relació amb l'altre, en la comunitat: « [...] il n'y a pas d'expérience simple; il faut encore disposer des conditions sans lesquelles elle ne serait pas possible (dans son impossibilité même), et c'est là où une communauté est nécessaire. »¹⁸⁶ És més, l'experiència límit, en tant que excessiva i extàtica, en tant que implica necessàriament una sortida de si, és en ella mateixa *comunicació*: « [...] l' « extase » est elle-même communication, négation de l'être isolé [...]. »¹⁸⁷ I és que per a Blanchot l'individu, de fet, no és més que una abstracció: « l'être isolé, c'est l'individu, et l'individu n'est qu'une abstraction, l'existence telle que se la représente la conception débile du libéralisme ordinaire. »¹⁸⁸ En un sentit invers a aquestes consideracions, àdhuc podríem dir que la comunitat mateixa és una altra variació de l'experiència límit, perquè ella mateixa exigeix el coneixement impossible de l'èxtasi en tant que sortida de si vers l'altre: « [...] elle [la communauté] propose ou impose la connaissance (l'expérience, *Erfahrung*) de ce qui ne peut être connu : ce « hors-de-soi » (ou le dehors) qui est abîme et extase, sans cesser d'être un rapport singulier. »¹⁸⁹

Tota experiència esdevé experiència perquè és experiència per a altri i perquè és comunicable. Condició de possibilitat de l'experiència que no deixa de reposar sobre la impossibilitat que suposa la comunitat mateixa, la distància inaprehensible de l'altre, que no es dona mai tampoc en present, que no se sostreu essencialment a la fenomenalitat. Aquesta condició comunitària de l'experiència –que representa en certa manera una

¹⁸⁵ Vid. Edmund Husserl, *Fenomenologia* (trad. i ed. Francesc Perenyà Blasi), 139, i Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, § 43, 150-153.

¹⁸⁶ Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, 35.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Ibid.*, 36.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 34.

lectura límit de la subjectivitat transcendental husserliana- ja havia estat anticipada també per Georges Bataille en el pensament de l'experiència interior:

Georges Bataille a énoncé avec simplicité (peut-être trop de simplicité, mais il ne l'ignorait pas) les deux moments où s'impose, à ses yeux ou à son esprit, l'exigence d'une communauté, par rapport à l'expérience intérieure. Quand il écrit : « Ma conduite avec mes amis est motivée : chaque être est, je crois, incapable, à lui seul, d'aller au bout de l'être », cette affirmation implique que l'*expérience* ne saurait avoir lieu pour l'unique, puisqu'elle a pour trait de rompre la particularité du particulier et d'exposer celui-ci à autrui : donc, d'être essentiellement pour autrui ; « si je veux que ma vie ait un sens pour moi, il faut qu'elle en ait *pour autrui* ». Ou bien : « Je ne puis un instant cesser de me provoquer moi-même à l'extrême et ne puis faire de différence entre moi-même et ceux des autres avec lesquels je désire communiquer. » Ce qui sous-entend une certaine confusion : tantôt et à la fois, l'expérience ne peut être telle (« aller à l'extrême ») que si elle reste communicable, et elle n'est communicable que parce que, en son essence, elle est ouverture au-dehors et ouverture à autrui, mouvement qui provoque un rapport de violente dissymétrie entre moi et l'autre : la déchirure de la communication.¹⁹⁰

La comunitat i la comunicació es mostren doncs com a condicions de possibilitat de l'experiència, però no deixen de ser no obstant condicions *impossibles* de possibilitat, perquè en elles mateixes, en tant que relació dissimètrica entre alteritats, en tant que tensió irresoluble entre l'obertura de la intimitat del *jo* i l'altre com a excés que deposa l'autoritat del subjecte, i en tant que comunitat i comunicació precisen l'abisme de l'*entremig* inconstituïble, suposen una realitat incognoscible, suposen i exigeixen la seva pròpia impossibilitat.

4.2.4. *L'experiència impossible en l'obra literària de Blanchot*

Acostem-nos ara a alguns fragments de l'obra pròpiament literària de Blanchot que ens serveixin com a exemple de la relació d'aquest gènere amb la qüestió de l'experiència límit. Hem remarcat que la narració literària *dóna lloc* en certa manera a l'experiència. Vegem doncs com en alguns passatges de les seves novel·les i relats s'evoca la qüestió o es convoca l'experiència mateixa de l'impossible en sintonia amb allò que hem exposat a partir dels textos crítics de l'autor.

Ja en la primera versió de *Thomas l'Obscur* es mostra aquesta sintonia temàtica, perquè com hem dit en més d'una ocasió creiem que l'obra de Blanchot, malgrat les seves múltiples expressions formals, respon a una mateixa vocació de fons. Si en els escrits

¹⁹⁰ *Ibíd.*, 41.

crítics dels anys quaranta Blanchot pensava la literatura com a experiència i s'introduïa tant en algunes obres místiques com en la reflexió batailleana sobre l'experiència interior, la seva primera novel·la no deixa de ser tota ella una immersió literària en una experiència paradoxal i enigmàtica. Com ja hem proposat més amunt, el primer capítol sembla remetre a diverses fases d'una experiència extàtica per mitjà del relat de Thomas introduint-se en la mar, nedant endins, emprenent un itinerari desconegut -« [...] le but qu'il s'était fixé lui parût soudain tres éloigné et [...] il éprouvât une sorte de gêne à aller vers une région dont les abords lui étaient inconnus »¹⁹¹- i retornant a la riba amb un sentiment de llibertat inusitada i una mirada transformada que li permet reconèixer des de la distància les traces d'un altre nedador que desapareix en la llunyania -« [...] le nageur ne cessait d'échapper à la vue, ne redevenant visible qu'au moment où son existence pouvait être mise définitivement en doute. [...] Cette absence, loin de le gêner, vivait encore sa curiosité. »¹⁹²

Es tracta d'un relat d'una experiència, de quelcom que esdevé al protagonista, una experiència que pròpiament no ha estat experimentada, no en queda traça aparent, però obre una ferida que transforma la mirada d'aquell qui hi ha estat exposat: « [...] il n'y eut plus de trace de ce qui venait de se passer. Toutefois il garda encore l'impression d'un bourdonnement dans les oreilles et des brûlures dans les yeux, comme il fallait s'y attendre après un trop long séjour dans l'eau salée. »¹⁹³

Aquesta obra no deixa de remetre d'una forma o d'una altra a aquesta experiència en els límits de l'experiència possible. Evocant en aquesta narració literària l'experiència mateixa de la immersió en la literatura, per mitjà de la lectura solitària del propi Thomas, l'obra descriu algunes de les seves experiències paradoxals, que accedeixen a quelcom inaccessible, obscur, absent, que no es deixa copsar pels sentits però que no per això es mostra de forma menys evident:

Il était aux prises, dans une solitude effrayante, avec quelque chose d'absolument inconcevable, quelque chose dont il pouvait dire qu'il n'existait pas et qui néanmoins l'emplissait de terreur et qu'il sentait errer dans l'aire de sa solitude. Toute la nuit, tout le jour, il fut aux prises avec cet être. Puis, comme il cherchait le sommeil ainsi que le ferait un paralytique passant de la veille au sommeil sans avoir à détruire ses sens déjà abolis, il eut brusquement le sentiment qu'un autre être avait remplacé le premier, aussi inaccessible, aussi obscur et pourtant différent. C'était une modulation dans ce qui n'existait pas, une manière différente d'être absent, c'était un autre vide dans lequel il se mouvait sans rien sentir avec la certitude de

¹⁹¹ Maurice Blanchot, *Thomas l'Obscur. Première version, 1941*, 23.

¹⁹² *Ibid.*, 29.

¹⁹³ *Ibid.*, 28.

sentir un être pervers et tout-puissant entre les mains de qui il disparaissait. Sans savoir ce qu'il faisait, il se leva pour fuir. Car il sentait maintenant que cet être s'approchait de lui, qu'il se tenait non pas nulle part et partout, mais à quelques pas de son corps, invisible et certain.¹⁹⁴

Éssers inaparents però certs, dels quals hom en fa experiència en l'abisme de l'angoixa, vertigen al qual s'exposa aquell qui s'endinsa en l'espai literari. Tant se val que aquests éssers siguin o no irreal: fins i tot en la literatura gaudeixen de la realitat pròpia d'allò irreal, d'una existència que es dona d'aquesta manera pròpia, com a ombra del real, o com a imatge. És per això que la literatura obre la nostra experiència, d'una forma molt directa, vers allò impossible i incognoscible.

En aquesta inclinació vers l'experiència paradoxal d'allò inaparent, Blanchot sembla pensar també la realitat radical de l'ésser humà com a altre, que s'exposa al terme impersonal de la mort impossible, perquè l'altre es dona sense manifestar-se, com a pèrdua. Establint potser ja alguna relació implícita amb Levinas, el *rostre* d'altri és inaparent en tant que inaprehensible. Com en el mite del descens d'Orfeu a l'Hades, que ens ocuparà d'aquí a un moment, l'aprehensió de la mirada objectivadora desencadena l'esvaïment d'allò que mai ha de donar-se com a aparició:

Chaque homme qu'il croisait mourait. Chaque homme, si Thomas détournait les yeux, mourait avec lui d'une mort qu'aucun cri n'annonçait. Il les regardait, et déjà il les voyait perdre sous son regard toute ressemblance, sans même ce sursis d'identité qui est laissé aux cadavres. Comme s'il avait été agonisant lui-même, il les apercevait immobiles devant lui, ayant au front une petite blessure par laquelle s'échappait leur visage. Ils ne disparaissaient pas, mais ils n'apparaissaient plus.¹⁹⁵

No amaguem les grans dificultats interpretatives que tots aquests passatges suposen. Per abordar-los a fons caldria certament un estudi i un tractament profund i detallat de l'obra literària de Blanchot que excedeix el marc del nostre estudi. Tot i això, no ens podem estar, com hem dit, de mostrar alguns exemples on hom no deixa d'intuir les correlacions que volem remarcar. Més endavant, per exemple, encara en la mateixa obra, la figura del personatge d'Anne és caracteritzada com a irreal, però en tant que tal, mostrant la seva presència paradoxal, alhora indiscutible però indemostrable, sostreta, doncs, a les condicions de possibilitat de l'experiència comú.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 46.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 69.

Son silence n'avait même pas droit au nom de silence. C'était un état absolu qui exprimait aussi bien la complète irréalité d'Anne que la présence indiscutable et indémontrable de cette Anne irréaliste. C'était aussi non pas la manière de se manifester d'un être qui se tenait inébranlablement en deçà de toute forme de manifestation, mais cet être même dans le vide démesuré qu'il occupait, dans sa présence paradoxale, lui qui était tout absence, dans sa prétention à entrer dans le monde habituel et de s'y faire remarquer, lui qui était nécessairement hors de ce monde.¹⁹⁶

Aquí, a més a més, Blanchot ens ha fet una consideració molt important: la irrealitat d'aquest ésser –es refereix segurament a la seva condició fictícia, imaginària, literària- no és només la manera de manifestar-se d'un ésser que es resisteix a tota forma de manifestació, sinó que aquest ésser de la seva novel·la *és* aquest buit i aquesta absència en què es dona. En la realitat pròpia de la ficció no hi ha diferència entre l'absència que es dona i la irrealitat de l'ésser, sinó que l'ésser es dona essencialment com a absència, ell mateix és *diferència*. Mentre que el llenguatge referencial pretén remetre a una altra realitat que també difereix inevitablement, el llenguatge literari és ell mateix diferència, no és referencial sinó pur: és absència pura de referencialitat, diferència radical perquè només remet a si mateix, un si mateix que és buit, un no-res que és tot *defora* -«hors de ce monde»-, però que, paradoxalment, es fa *lloc* en el món per mitjà de la literatura.

Una altra observació interessant sobre la qüestió de l'experiència en *Thomas l'Obscur* la podem fer a propòsit de la relectura que s'hi fa de l'*èxtasi*. Els vincles amb la tradició mística són patents. Fins i tot en la novel·la no manquen mencions explícites a grans noms com santa Teresa.¹⁹⁷ Però volem remarcar aquí una altra curiositat que referma la relectura particular de l'*èxtasi* que fa Blanchot distanciant-se fins a un cert punt d'aquesta tradició. En un fragment significatiu de la segona versió de *Thomas l'Obscur*, la paraula «extase» de la primera versió¹⁹⁸ apareix substituïda per «plongée».¹⁹⁹ En efecte, l'*èxtasi* per a Blanchot és una sortida de si, però aquesta sortida no pot ser assimilada a un ascens. Blanchot desvincula l'experiència extàtica de la connotació espiritual que l'ha marcat en la tradició occidental. Potser per ressaltar-ho encara més canvia el terme. Aquesta experiència extàtica es descriu com una immersió, com un capbussament en el mar, deixant enrere la superfície. L'*èxtasi* és descens en el sentit que és abisme, suspensió de tot ordre de relacions, de tota jerarquia espiritual o connotació religiosa. L'*èxtasi*, per al poeta, per al literat, per a l'artista, com ho fou per a Orfeu, és l'abandó de si, el descens

¹⁹⁶ *Ibid.*, 134.

¹⁹⁷ Cf. *Ibid.*, 260 i 279.

¹⁹⁸ Cf. *Ibid.*, 262.

¹⁹⁹ Cf. Maurice Blanchot, *Thomas l'Obscur. Nouvelle version*, 68.

a les profunditats de l'Hades, l'exposició a l'impossible de la mort. L'èxtasi és una sortida de si que és caiguda infinita:

Et elle tombe dans les cercles majeurs, analogues à ceux de l'Enfer, passant, éclair de raison pure, par le moment critique où il faut, un très court instant, demeurer dans l'absurde et, ayant quitté ce qui peut encore se représenter, ajouter indéfiniment l'absence à l'absence et à l'absence de l'absence et à l'absence de l'absence de l'absence et, ainsi, avec cette machine aspirante, faire désespérément le vide. A cet instant commence la vraie chute, celle qui s'abolit, néant sans cesse dévoré par un néant plus pur.²⁰⁰

Així, la sortida de si, l'èxtasi, es mostra com un contacte abismal i impossible amb allò que essencialment no és. Aquest no res pot ser interpretat certament com quelcom que escapa el domini de l'ontologia, quelcom que té una realitat de tal mena que excedeix les estructures del pensament ontològic: així es dona, per exemple, en l'infinit del *rostre* per a Levinas, que mostra paradoxalment la realitat irreductible de l'*altre*, inaprehensible. Però aquest no res, aquest abisme de l'experiència vers en el qual s'immergeix aquell qui fa experiència de l'èxtasi podria ser llegit també com un pur *no-res*: en efecte, hem parlat ja d'aquest abisme com a *entremig*, com a experiència de reducció radical que precedeix qualsevol constitució de *móns*, qualsevol construcció de la realitat. Té realitat aquest horitzó impossible que és condició de possibilitat de tot allò que es dona a la nostra experiència? Una mena de realitat, en tot cas, que s'escapa per naturalesa a la nostra aprehensió, que és *no-res* en tant que absència de *constitució* humana de l'experiència. Aquest àmbit, però, ens resulta impossible i paradoxal.

Encara podríem pensar potser una absència d'una altra mena a partir de Blanchot i el seu pensament entorn de l'experiència. Ens referim a la qüestió de la *mort de Déu*, de la seva retirada de l'horitzó del pensament, tant central en l'obra de Nietzsche i tant influent en la filosofia posterior. De la qüestió de Déu en el pensament de Blanchot, i en especial relació amb la seva relectura de la tradició bíblica, en parlarem més endavant en el nostre treball. Plantegem ara breument el problema de la *mort de Déu* en relació a la qüestió de l'experiència límit i a partir d'una altra novel·la de l'escriptor francès, *Aminadab*. L'experiència paradoxal de l'absència de Déu tant pot ser pensada, a grans trets, des d'una teologia negativa confessional, com des de l'ateisme. Ambdues tendències del pensament tenen profunds punts de contacte en el seu punt extrem. D'una banda, hom pot pensar un Déu que es retira de l'experiència perquè la seva realitat

²⁰⁰ *Ibid.*, 69. Vid. També Maurice Blanchot, *Thomas l'Obscur. Première version, 1941*, 262.

absolutament altra i excessiva no pot sinó estar infinitament allunyada de qualsevol mena d'aprehensió humana, lectura ja arrelada en la pròpia tradició teològica i mística judeocristiana, i en el *deus absconditus* bíblic. De l'altra, l'ateisme pot pensar l'absència de Déu com la retirada d'una realitat pensada, d'una entelèquia que ha marcat el llenguatge i la reflexió metafísica a occident. Aquesta absència esdevé manca d'una realitat pensada, però una mena d'absència pura si s'hagués de donar a l'experiència. Una absència pura, absència de l'absència –com formulava Blanchot fa un moment en *Thomas l'Obscur*- posa veritables dificultats a la fenomenologia, en tant que absència és essencialment absència de quelcom. I no obstant, en la qüestió de Déu, aquesta problemàtica es planteja potser de forma irresoluble, com ho sembla ser en Blanchot. Evidentment, a partir de la mateixa experiència de l'escriptura, Blanchot revocarà qualsevol representació de Déu en tant que garant suprem d'un ordre metafísic; però si hom tracta de pensar Déu com a excés de la raó, llavors els alguns límits que el pensament imposa es dissolen, i les relacions intel·lectuals entre les proposicions de l'ateisme i les de la teologia negativa s'entrecruen de forma més difusa.

Proposem aquesta reflexió perquè suposa potser encara una altra de les variacions de l'experiència límit, conduïda ara a un extrem absolutament radical: si l'experiència límit ens mena a pensar una absència, la reflexió entorn de l'absència de Déu serà un dels plantejaments extrems de l'experiència límit. I aquesta qüestió l'hem portat a col·lació i l'hem avançat ara, precisament perquè apareix esbossada en *Aminadab*. Aquesta novel·la de Blanchot ens proposa un edifici kafkià ordenat i regulat per un personal de la casa que és absent, que ningú no ha vist mai. Aquest personal guarda l'ordre i instaura les prohibicions. Hom suposa que habiten els pisos superiors, que en realitat estan buits. El problema en relació amb l'experiència límit està, doncs, plantejat: *siguin* o no *siguin* res –tinguin una realitat invisible, imaginària o de la mena que sigui- aquestes éssers *inexistents* –per la seva mena de realitat excessiva o per la seva irrealitat buida- poden ser només experimentats com a *absents*. Són, doncs, experiència de la *no experiència*, accés paradoxal a allò que no es dóna a la consciència, ni a la mirada, ni a les estructures pròpies del coneixement possible:

Seule l'expérience vous instruira. Comment pourrais-je d'ailleurs vous en parler ? L'essentiel est que justement il n'y a rien à en dire, il ne se passe rien, il n'y a rien. Je vous ai averti que le personnel était la plupart du temps invisible. Sottise qu'une telle parole, tentation orgueilleuse à laquelle j'ai cédé et dont je rougis. Invisible le personnel ? La plus part du temps invisible ? Mais jamais nous ne le voyons, jamais nous ne l'apercevons, même de loin ; nous ne savons Même pas ce

que peut signifier le mot voir lorsqu'il s'agit de lui, ni s'il y a un mot pour exprimer son absence, ni si la pensée de cette absence n'est pas une suprême et désolante ressource pour nous faire espérer sa venue.²⁰¹

Aquesta mena de referències a l'experiència límit impregnen l'escriptura de Blanchot d'una manera o altra. Els relats, com ja hem suggerit en algun moment, poden considerar-se relats de l'experiència límit. En primera persona, testimonien una experiència que no respon als paràmetres del possible, que no pot ser descrita objectivament, que només pot ser testimoniada. El relat, fins i tot, *dóna lloc* a allò que s'esdevé en un temps sense temps, perquè és *no experiència*. A *Au moment voulu*, en un determinat moment, Blanchot dóna testimoni d'una experiència límit que advé en la *nit*, intuïció que mou el pensament, o inspiració que fa néixer l'escriptura. D'aquest passatge hom en podria fer lectures diverses: es tracta d'una escena que fins i tot podria ser considerada *autobiogràfica*, remetent a l'escriptura de la nit des de la seva cambra d'Èze. Sigui com sigui, la primera persona del relat –més enllà de l'autoria concreta- testimonia quelcom, la presència d'una figura femenina, que excedeix els límits del coneixement possible. Allò que s'esdevé en la *nit* no té pròpiament un *lloc*, ni es dóna a l'aprehensió subjectiva, ni se'n pot parlar com d'una veritat, sinó que es tracta d'una presència paradoxal, que es dóna com una absència:

La nuit, dans le Sud, quand je me lève, je sais qu'il ne s'agit du proche, ni du lointain, ni d'un événement m'appartenant, ni d'une vérité capable de parler, ce n'est pas une scène, ni le commencement de quelque chose. Une image, mais vaine, un instant, mais stérile, quelqu'un pour qui je ne suis rien et qui ne m'est rien – sans lien, sans début, sans but –, un point, et hors de ce point, rien, dans le monde, qui ne me soit étranger. Une figure ? mais privée de nom, sans biographie, que refuse la mémoire, qui ne désire pas être raconté, qui ne veut pas survivre ; présente, mais elle n'est pas là ; absente, et cependant nullement ailleurs, ici ; vraie ? tout à fait en dehors du véritable. Si l'on dit : elle est liée à la nuit, je le nie ; la nuit ne la connaît pas. Si l'on me demande : mais de quoi parlez-vous ? je réponds : alors, il n'y a personne pour me le demander. Et le jour ? Le jour ne lui demande rien, il ne fraie pas avec elle, il ne lui doit ni fidélité ni croyance. Moi-même, je ne l'ai pas cherchée, je ne l'ai pas interrogée, et si je passe près de là, je ne m'y arrête pas. De quelle sorte sont nos rapports ? Je ne sais. Cependant, que le jour lui soit lié de quelque manière, je puis le pressentir. Qu'il y ait entre eux, non pas une entente, mais l'enveloppement d'une mutuelle tentation, le frôlement d'attraits réciproques, c'est cela sans doute qui apparaît quand, désœuvré au milieu de ses tâches, le jour semble jouer avec une puissance frivole qui le rend plus léger et plus libre. A ce jeu, si c'est un jeu, je puis dire que j'ai assisté. Mais si c'est une folie, je le vois, j'y prends part.²⁰²

²⁰¹ Maurice Blanchot, *Aminadab*, 114.

²⁰² Maurice Blanchot, *Au moment voulu*, 151-153.

La presència paradoxal d'aquesta figura no deixa de recrear un accés a l'experiència de l'escriptura i al seu origen obscur, perquè en el fons el centre dels relats no és altre que el mateix de tota l'obra de Blanchot. Aquesta immersió en les profunditats de la *nit* i la nova relació amb el *dia* que això comporta bé pot ser llegida també com a imatge de les relacions del possible amb l'impossible. Relacions entre la denominació del possible, la constitució de l'ordre del *món*, i la resposta a l'impossible, com a reducció radical que somou els fonaments del món des de l'abisme previ a tota constitució possible. L'experiència límit dóna origen a quelcom que no deu fidelitat al *dia*, però en tant que es dóna, en tant que es diu, el *dia* hi està lligat d'alguna manera. El poeta, per dir l'indicible, per mostrar la nit no pot sinó extreure l'obra a la llum, creació que porta inscrit el seu fracàs. La realitat possible del dia, amaga, també, per altra banda, la seva *ombra*: el dia ocios semblava més lleuger i més lliure, es *des-obra*, mostrant la seva intimitat dissimulada. L'experiència certa però paradoxal del punt obscur que dóna origen a l'obra tal volta no és sinó una follia, però en ella mateixa rau, en el fons, la constitució mateixa de la realitat diürna.

A *Le dernier homme* trobem també relatada una experiència paradoxal similar, que conjuga l'evidència de l'experiència amb la impotència dels sentits. Testimonia la presència impossible d'aquell que el narrador anomena l'*últim home*:

Il était présent d'une manière si étrange : si complètement et si incomplètement. Quand il se trouvait là, je ne pouvais que me heurter à son effacement qui rendait son approche encore plus lourde, cruellement disproportionnée : peut-être insignifiante, peut-être dominatrice. Comme s'il n'y avait eu de lui que sa présence et que celle-ci ne l'eût pas laissé être présent : immense présence, lui-même ne paraissait pas pouvoir la remplir, comme s'il avait disparu en elle et qu'elle l'eût absorbé lentement, éternellement, - une présence sans personne peut-être? Mais qu'il fût là, tout ne faisait un devoir de n'en pas douter: il est vrai, plus seul que je ne pouvais le concevoir, tassé par son repliement contre cette ligne invisible vers laquelle mes regards et mes pensées étaient incapables de se porter, ne pouvant la dépasser.

Sa présence et non pas l'idée de sa présence. Il me semblait que cette présence détruisait toute idée d'elle-même, que je ne pouvais même pas avoir d'elle une fausse idée. C'est pourquoi elle était si sûre, d'une certitude lisse, surface à laquelle manquaient l'âpreté et la rudesse auxquelles j'aurais préféré me heurter.²⁰³

Es tracta doncs d'una experiència veritable però que no és experimentable tampoc en els límits del possible, veritable en l'instant impossible d'exposició a l'experiència límit, però no pas segons les relacions convencionals de veritat i falsedat. Però en aquell

²⁰³ Maurice Blanchot, *Le dernier homme*, 50-51.

instant d'exposició no hi ha dubte possible, l'experiència es dona a la passivitat com una evidència. No es dona tampoc a la consciència com si fos una *idea*, diu el relat, no és en cap cas producte ni construcció de la subjectivitat: és experiència de quelcom que prové d'enfora. I encara es precisen i es descriuen una mica més endavant altres aspectes d'aquest mode paradoxal de donar-se d'aquesta presència límit. És experiència que té *lloc*, s'esdevé, *sense lloc*, més enllà dels paràmetres de l'espai i el temps, la seva presència mateixa *dóna lloc* a un indret insòlit i exclusiu: « [...] lorsqu'il était là, il n'était là, tout entier et nulle part ailleurs, comme dans un endroit qui, à cause de cette affirmation exclusive, faisait corps avec lui. »²⁰⁴ I es tracta d'una presència tal volta *sense món*, més enllà del nostre ordre habitual de relacions: « Comment était-il présent, de cette présence simple, évidente, auprès de nous, mais comme sans nous, sans notre monde, peut-être sans aucun monde ? »²⁰⁵

Hem recorregut alguns exemples que ens han mostrat, doncs, com les novel·les i els relats de Blanchot també remetien en darrer terme a aquesta qüestió fonamental que és l'experiència de l'escriptura, que no és sinó experiència límit, i com a partir d'aquesta qüestió es repensen implícitament o explícita les condicions de possibilitat de tota experiència humana. Com ja hem dit en diverses ocasions, la nostra hipòtesis darrera al respecte és que la condició de possibilitat última de tota possibilitat és la impossibilitat mateixa, que tal com l'obra literària rau en un punt abismàtic, i tal com la realitat rau implícitament en una irrealitat que dissimula però que no cessa d'aparèixer com la seva ombra, les condicions de possibilitat de tot coneixement possible rau en un coneixement impossible, com la visió de l'ull només és possible si l'òrgan amaga un punt cec, necessàriament cec i invisible al propi ull.

Hem insinuat també, per altra banda, que el relat –i particularment el relat, en la seva narració en primera persona i en la conseqüent condició testimonial, i no tant la novel·la- *dóna lloc* a l'experiència, perquè en tant que testimoni, torna a fer present en la seva presència paradoxal i exclusiva allò que s'ha esdevingut. El relat, d'aquesta manera, *dona lloc* a allò que és *sense lloc*, més enllà de tota relació espai-temporal i de tot *món*, esdevé el lloc impossible de l'experiència. Però això ho intentarem exposar encara amb més detall tot seguit, perquè tal volta no sigui possible copsar la importància del *relat* com a testimoni de l'experiència sense pensar primer l'experiència límit en tant que *esdeveniment*.

²⁰⁴ *Ibíd.*, 51-52.

²⁰⁵ *Ibíd.*, 53-54.

4.2.5. *Experiència i esdeveniment*

L'*esdeveniment*, com a problema i com a nucli del pensament ha estat ben present en la filosofia contemporània, i ha ocupat també un paper decisiu en la fenomenologia, de l'*Ereignis* heideggerià fins a formulacions més actuals.²⁰⁶ L'experiència humana, en efecte, no es troba només amb *coses* o objectes per conèixer, sinó amb *coses que s'esdevenen*, fenòmens que advenen en moviment a la nostra experiència, en un instant o en un present que s'estira; alguns s'esdevenen en el nostre món, altres capgiren l'ordre del món. Si el concepte, en el que té d'universal i estàtic, amb prou feines pot copsar l'esdevenir-se de la realitat, el relat tindrà per vocació justament narrar allò que s'esdevé. D'aquesta manera, la fenomenologia i la literatura convergeixen, no només pel possible gust descriptiu de la segona, sinó sobretot perquè el gènere del relat pot respondre a aquesta experiència de la realitat en tant que esdevenir d'esdeveniments. L'experiència límit de l'esdeveniment, a més, pel seu caràcter exclusiu i insòlit no pot ser universalitzada, sinó testimoniada en primera persona, per la seva condició única i irrepetible, i pel seu mode particular de donar-se a cadascú.

Les experiències que hem portat a col·lació com a exemples a partir d'obres literàries de Blanchot són experiències, en bona mesura, de quelcom que s'esdevé: ja sigui en tant que es testimonia o bé en tant que s'esdevé en el mateix relat en el temps propi de la ficció. L'experiència de *Thomas l'Obscur* en tant que èxtasi, o l'adveniment de la presència paradoxal d'algú o de quelcom en els relats que hem esmentat no són sinó esdeveniments relatats i testimoniats. De les imatges de l'experiència límit al relat autobiogràfic del seu *quasi-afusellament* a *L'instant de ma mort* (1994), l'obra literària de Blanchot relata allò que s'ha esdevingut o s'esdevé i pensa l'experiència de l'escriptura, el seu origen, el procés de l'escriptor, o la pròpia lectura, com l'experiència d'un esdeveniment.

La qüestió de l'esdeveniment, doncs, prendrà una certa importància en l'obra de Blanchot, especialment en relació amb els seus relats. I aquesta relació relat-esdeveniment podrà ser llegida, com acabem d'apuntar, des de la perspectiva fenomenològica.²⁰⁷ Així ho ha suggerit també Maxime Decout:

²⁰⁶ Vid. per exemple: Claude Romano, *L'événement et le monde*, Paris: PUF 1998.

²⁰⁷ Per a una lectura fenomenològica de la qüestió de l'esdeveniment en relació amb l'obra d'art vid. també: Jérôme de Gramont, « Événement », en *L'entrée en philosophie. Les premiers mots*, Paris: L'Harmattan 1999, 171-279.

Car ses fictions interrogent les liens entre le récit et l'événement, questionnent le récit comme pensée de l'événement, et même plus, inquiètent l'événement du récit en lui-même. En effet, les conditions du récit blanchotien sont avant tout celles d'un évidement du réel, auxquelles répond un phénomène identiquement relayé dans la pratique narrative.²⁰⁸

Lluny de voler copsar la consistència del real, d'induir la substancialitat de les coses que es mostren o de descriure fets en la seva *facticitat*, l'eix dels relats de Blanchot seria copsar la forma i el mode particular d'esdevenir-se d'allò que apareix: « Ainsi conçue, la pratique narrative tend à s'apparenter à une étrange phénoménologie romanesque où les substances et les contenus s'évident au profit des formes qui les portent. »²⁰⁹ I el relat com hem dit, no només testimonia uns esdeveniments, sinó que és en ell mateix esdeveniment: « [...] le récit, comme espace même où s'origine la pensée et la parole, se rêve véritable apparaître et véritable événement. »²¹⁰

En aquest mostrar la forma de l'aparèixer i de l'esdevenir-se dels esdeveniments, el relat respon al *dir* i no al *dit*. Assumeix així la vocació de respondre a l'impossible, més enllà de la denominació de les coses possibles. El relat de l'esdeveniment, per altra banda, participa completament del moviment que caracteritza l'experiència límit de l'escriptura: *esborrament*, *esdeveniment*, moviment que remarca De Gramont i que constitueix el fil conductor del seu llibre sobre Blanchot. L'*esborrament* de l'autor, del seu *ego*, que es correspon en certa manera amb la reducció fenomenològica –com també hem tractat de mostrar- fa esclatar el «jo» de l'escriptor i el lliura a l'*esdeveniment*: « L'œuvre n'est pas seule à appeler, mais cet appel a lieu, et il ne va pas sans abandon de notre part : abandon de tout ce qui constituait auparavant notre expérience (effacement), mais abandon aussi à ce qui maintenant nous requiert (événement). »²¹¹

L'esdeveniment, finalment, prendrà també per a Blanchot un relleu polític no menys important. Encara que ara mateix no ens ocupem explícitament de la qüestió política, cal que no oblidem aquest altre enfocament possible de la qüestió. En efecte, el maig del 68 fou per a Blanchot un *esdeveniment* polític crucial. Com en l'experiència límit, aquest esdeveniment radical implica la posada entre parèntesi de l'ordre establert, i realitza l'obertura a un *defora* impossible que origina tota constitució possible del món.

²⁰⁸ Maxime Decout, «Maurice Blanchot : une phénoménologie du récit», *Cahiers de Narratologie*, 22 (2012): 1. Disponible en línia: <http://narratologie.revues.org/6572> [Data de consulta: 10/7/2017].

²⁰⁹ *Ibid.*, 2.

²¹⁰ *Ibid.*, 9-10.

²¹¹ Jérôme de Gramont, *Blanchot et la phénoménologie. L'effacement, L'événement*, 9.

Gilles Deleuze remarcà en alguna ocasió la possible influència de Charles Péguy sobre Blanchot, que pivotaria, és clar, en torn d'aquesta qüestió de l'esdeveniment.²¹²

Estudiem, de moment, en quin sentit i de quina manera Blanchot es refereix a l'esdeveniment en la seva obra crítica. Una de les primeres referències que trobem a aquest terme és a propòsit d'Henry Michaux, en un article publicat per primera vegada a finals dels anys cinquanta.²¹³ No sembla pas que en aquest lloc concret Blanchot faci un ús deliberat del terme amb el propòsit de fer-hi ressonar aquestes implicacions filosòfiques que ja hem avançat. Tot i això, la seva menció va de la mà amb l'accés a l'experiència límit. En les obres d'Henry Michaux a les quals Blanchot fa referència, aquest escriptor dóna testimoni de les seves pràctiques amb drogues i de la seva experiència en relació als estats que aquestes li imbueixen. Una d'aquestes experiències induïdes per la droga el porta a quelcom que descriurà com a terrible. Per error, una dosi massa elevada, treu absolutament el control a l'individu: « [...] modifie tout, tout l'horizon et toutes les conditions de l'expérience, précisément à cause de l'erreur. [...] On jouait jusqu'à ici, maintenant on est mis en jeu. »²¹⁴ En tant que experiència extàtica, i en tant que dóna lloc a una experiència extàtica, no és pas arbitrària la relació d'aquesta experiència límit induïda per les drogues amb la de l'escriptura; en Henry Michaux conflueixen. D'aquesta darrera experiència colpidora per a Michaux Blanchot en dirà: « Un événement aussi fort, même surmonté, laisse la vie différente. »²¹⁵

A *L'espace littéraire*, per la seva banda, Blanchot ja havia emprat el terme *esdeveniment* d'una forma més deliberada en relació amb la qüestió de l'*obra*. Blanchot considera l'*obra* com un esdeveniment que advé en la intimitat de l'escriptor i el lector, si bé l'*obra* sembla ser alhora l'esdeveniment de si mateixa, de tal forma que el seu origen rauria en ella tota sola. I tanmateix l'esdeveniment s'acompleix en l'*obra* com a intimitat entre l'autor i el lector. Aquí, als anys cinquanta, hom pot remarcar un cop més la influència heideggeriana. L'esdeveniment no deixa de ser esdeveniment de l'*ésser* de l'*obra*: « [...] l'œuvre n'est œuvre que lorsque se prononce par elle, dans la violence d'un

²¹² Péguy, certament, havia abordat també l'esdeveniment, tant en forma literària –a *Clio* per exemple– com en clau política –pensant l'*affaire Dreyfus* com a esdeveniment crucial del seu segle. Sobre les relacions entre Péguy i Blanchot entorn de la qüestió de l'esdeveniment i la lectura que en fa Deleuze, així com sobre la recepció de l'*obra* de Charles Péguy en Maurice Blanchot remetem a unes notes nostres: Joan Cabó Rodríguez, «Quelques notes autour de la réception de Charles Péguy chez Maurice Blanchot», *Lletres de Filosofia i Humanitats*, X (2018): 4-22.

²¹³ Maurice Blanchot, « L'infini et l'infini » en *Henry Michaux ou le refus de l'enfermement*, 67-102. Publicat també posteriorment a *La condition critique. Articles 1945-1998*, 255-269.

²¹⁴ Maurice Blanchot, *Henry Michaux ou le refus de l'enfermement*, 88-89.

²¹⁵ *Ibid.*, 90.

commencement qui lui est propre, le mot être, événement qui s'accomplit quand l'œuvre est l'intimité de quelqu'un qui l'écrit et de quelqu'un qui la lit. »²¹⁶

Així, l'esdeveniment sembla tenir a veure en certa manera amb la realització de l'obra a la llum del dia, amb la relació del punt obscur amb l'escriptor o amb el lector. En efecte, Blanchot sembla dir que el punt límit com a tal no s'*esdevé*: quan l'obra apunta vers la seva obscuritat original, hom descobreix l'espai de la mort, i la mort sembla que pròpiament mai no pugui *esdevenir-se*, perquè tant l'extrem de l'obra com l'extrem de la mort són inabordables.²¹⁷ L'esdeveniment de l'obra és paradoxal. És esdeveniment perquè hom el presencia com a tal perquè s'esdevé a l'experiència d'algú –per paradoxal que aquesta experiència sigui–, però alhora advé com a quelcom impossible que interromp l'ordre del món. L'esdeveniment de l'obra sembla mantenir sempre aquesta dualitat, que també podríem expressar de la següent manera: l'esdeveniment és tal perquè –fins i tot en la seva dimensió *impossible*– pot ser relatat. El relat, en efecte, és resposta a l'impossible, encarna la nit, però en tant que es configura en forma d'obra participa en una certa mesura del dia. Així l'esdeveniment sembla caracteritzat per Blanchot com allò que advé al món obrint un *defora* del món. L'esdeveniment no és ni la plena llum exclusiva del llenguatge que diu el possible ni la nit pura de la mort inaccessible, sinó una obscuritat que advé per enterbolir la llum del dia, un esdeveniment *en* el dia d'allò que apunta vers la *nit*, obrint una esclatxa en el món, posant en qüestió el seu sistema de referències:

L'œuvre a en elle-même, dans l'unité déchirée qui la fait jour premier mais toujours repris par la profondeur opaque, le principe qui fait d'elle la réciprocité en lutte de « l'être qui projette et de l'être qui retient », de ce qui l'entend et de ce qui la parle. Cette présence d'être est un événement. Cet événement n'arrive pas en dehors du temps, pas plus que l'œuvre serait seulement spirituelle, mais, par elle, arrive dans le temps un autre temps, et dans le monde des êtres qui existent et des choses qui subsistent arrive, comme présence, non pas un autre monde, mais l'autre de tout monde, ce qui est toujours autre que le monde.²¹⁸

Però si l'esdeveniment com a tal obre un temps propi de l'esdeveniment, no serà tant senzill afirmar simplement que l'esdeveniment pot ser relatat. L'esdeveniment també és tal perquè no es dona en present, sinó que s'esdevé en el seu temps i en el seu espai propi més enllà de les relacions espai-temporals del nostre món. De tal forma que

²¹⁶ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 15.

²¹⁷ Cf. *Ibid.*, 142.

²¹⁸ *Ibid.*, 303.

Blanchot considerarà el relat no com a simple relació de l'esdeveniment sinó com a apropament de l'esdeveniment mateix, mai en present, sempre *à venir*. Així ho sosté a *Le livre à venir*: « Le récit n'est pas la relation de l'événement, mais cet événement même, l'approche de cet événement encore à venir et par la puissance attirante duquel le récit peut espérer, lui aussi, se réaliser. »²¹⁹ D'aquesta manera, el relat s'uneix íntimament a l'esdeveniment, en ell troba l'origen i el punt extrem vers el qual tendeix en la seva intencionalitat radical, que projecta la seva realització impossible en un punt *à venir*, la presència del qual queda indefinidament posposada, irrealitzable en els límits del possible.

Esdeveniment aquí és expressió d'aquell punt extrem i paradoxal que fa possible el relat, expressió anàloga doncs a aquell punt profundament obscur que dona origen a l'obra literària.²²⁰ Així, Blanchot expressa també l'accés al centre inassolible de la creació literària com apropament de l'esdeveniment, que no deixa de ser l'experiència límit i impossible de la *nit*. En aquest sentit, l'escriptor francès pot parlar del passatge del *Je* a la impersonalitat del *Il* com un apropament a l'esdeveniment. Ho fa aquí a propòsit de *La mort de Virgili* de Hermann Broch: « [...] ce passage du Je au Il, loin d'être une commodité d'écriture, est lié à l'approche de l'événement, à sa puissance impersonnelle, au lointain qui est sa proximité. » Més encara que aquest *esdeveniment* al qual es refereix és la *mort*. Però a *Le livre à venir*, l'apropament a l'esdeveniment no es considera tampoc exclusiu d'un gènere literari particular com el relat. També ens hi acosta el diàleg, el rar i insòlit diàleg que esdevé ell mateix un esdeveniment, en tant que apropament a la interrupció de la paraula i a l'entremig, a l'abisme que separa i preserva la diferència.²²¹

Maurice Blanchot torna a fer menció de l'esdeveniment d'una forma molt interessant a *Lautréamont et Sade*. Més enllà d'alguna altra referència menor a aquest terme²²², podem assenyalar dos passatges destacats en què explora aquesta qüestió a propòsit de Lautréamont. En un determinat moment, Blanchot suggereix a partir de Lautréamont que un esdeveniment al qual hom creu assistir en *present* no és sinó un esdeveniment que presenta, per la seva condició paradoxal, una temporalitat sempre diferida: el relat al qual es refereix no relata sinó una reminiscència de quelcom que en el passat anticipava l'esdeveniment, però no l'esdevenir-se present de l'esdeveniment.²²³ En

²¹⁹ Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 14.

²²⁰ Cf. també *Ibíd.*, 19.

²²¹ Cf. *Ibíd.*, 208-209.

²²² Cf. Maurice Blanchot, *Lautréamont et Sade*, 108.

²²³ Cf. *Ibíd.*, 129-130.

el fons, el fet de diferir l'esdeveniment vers un passat immemorial o vers un futur impossible, à *venir*, no fa sinó ressaltar que allò que s'esdevé no advé mai en els límits del coneixement del possible, sinó com a experiència límit. La relació entre relat i esdeveniment haurà de ser també paradoxal: si abans hem dit que l'esdeveniment ho és perquè és relatat, perquè vol ser comunicat, l'esdeveniment guarda sempre per a si quelcom indicible en el relat, apunta vers quelcom obscur que se sostreu al relat i al testimoniatge. Blanchot es refereix aquí a un esdeveniment particular relatat per Lautréamont: « Tout nous suggère le caractère secret, incomplètement divulgué, de l'événement [...]. De même, ce qui se passe [...] échappe au récit et au témoignage [...] »²²⁴ Més endavant, Blanchot tornarà a insistir en aquest caràcter essencialment amagat de l'esdeveniment, tal com el mostra, com a mínim, el relat de Lautréamont, però que ens prefigura segurament el mode paradoxal de donar-se de tot esdeveniment, en tant que experiència límit: « [...] la mince trame du récit, dans ce qu'elle montre, ne divulgue [...] rien de plus que ce qui a été tant de fois suggéré et, dans ce qu'elle dissimule, elle tient toujours caché, par la signification équivoque des images, l'événement même, sournois, solitaire et secret [...] »²²⁵ L'esdeveniment crucial d'aquest relat particular al qual s'està referint, es mostra en allò que amaga, com l'experiència límit, no es fenomen sinó una *no experiència*, l'experiència d'allò que es mostra sense aparèixer, que es resisteix a la manifestació i només deixa el rastre de la seva absència: « [...] tout à coup l'événement arrive, un événement à jamais caché [...] »²²⁶

Així, l'esdeveniment no es mostra mai plenament en el relat, sinó més aviat en el que aquest amaga, en els seus intersticis. Ja hem fet una breu menció de la relació que Blanchot apuntava a *Le livre à venir* entre l'esdeveniment i el diàleg. A *L'entretien infini*, l'esdeveniment ressonarà precisament en l'entremig de la conversa, en el silenci entre els interlocutors, que apunta vers un espai impersonal que pròpiament no concerneix ni l'un ni l'altre.²²⁷ Més endavant en aquesta mateixa obra, Blanchot parla d'esdeveniment en l'important capítol «L'expérience-limite», que ens ha estat fonamental a l'hora d'abordar l'experiència límit en Blanchot, i la seva relectura de Bataille. Aquí queda palès, doncs, que aquell *surcroît* o *surplus* de l'experiència, la seva condició excessiva, es dona en certa manera per mitjà d'un *esdeveniment* que no pertany a l'ordre de la possibilitat sinó al de

²²⁴ *Ibid.*, 130.

²²⁵ *Ibid.*, 160.

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ Cf. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, XIV-XV.

la impossibilitat, i que no és sinó l'esdeveniment de l'home presentint la seva *totalitat* i la seva absoluta com a manca profunda, i posant-se radicalment en qüestió. Recuperem encara un breu fragment d'aquest text: « [...] l'expérience intérieure exige cet événement qui n'appartient pas à la possibilité ; elle ouvre en l'être achevé un infime interstice par où tout ce qui est se laisse soudainement déborder et déposer par un surcroît qui échappe et excède. Étrange surplus. »²²⁸ Així, l'experiència interior, en tant que experiència límit són conseqüència d'un *esdeveniment*, de quelcom que advé del *defora* del món, en un instant impossible, essent el seu impuls darrer sense causa ni explicació racional. Si hi ha experiència, doncs, és perquè hi ha esdeveniment. L'experiència límit no és experiència de quelcom que es dóna com a objecte, sinó de quelcom que es dóna paradoxalment com a esdeveniment. L'esdeveniment mateix, alhora, en excedir les condicions de possibilitat de tota experiència no és dóna a l'experiència sinó com a experiència límit.

A *Le pas au-delà*, per la seva part, hom troba una formulació on Blanchot torna a posar l'èmfasi en la temporalitat paradoxal o impossible de l'esdeveniment, cosa que ressalta altra vegada el caràcter essencialment diferit de l'esdeveniment. Hom en fa experiència tangencialment, accedint al buit que deixa, exposant-se a l'abisme que obre en el món sense satisfer mai en present aquesta manca. L'esdeveniment, doncs, no és aprehensible perquè no es pot subjectar a una estructura determinada de la temporalitat intramundana, ni es dóna mai en *present* a una consciència: « Pour avoir toujours manqué le présent, l'événement avait toujours disparu sans laisser d'autre trace que celle d'une espérance pour le passé au point de faire de l'avenir la prophétie d'un passé vide. »²²⁹ Aquest podria ser, per altra banda, l'essència profunda de tota experiència humana, perquè ja Husserl havia posat de manifest d'alguna manera la *diferència* inherent a la consciència mateixa en tant que flux temporal i modificació constant del *present*.²³⁰

Més endavant, a *L'écriture du désastre*, Blanchot porta a col·lació la qüestió de l'*Ereignis* heideggerià, si bé ho fa en un context més ampli que aborda de forma crítica el mètode etimològic del filòsof alemany, que considera un procediment filològicament i

²²⁸ *Ibid.*, 307.

²²⁹ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 23.

²³⁰ Cf. Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (trad. Henri Dussort), París: PUF 1996. Husserl expressa per mitjà de l'estructura *protenció-impressió-retenció* allò que aquí anomenem «modificació del present» per part de la consciència en tant que flux temporal, o *diferència* en tant que *diferir* d'allò que se'ns dóna, malgrat que això no impliqui necessàriament ni en ell ni en alguns seguidors seus un èmfasi excessiu en la una *diferència* que impossibilitaria qualsevol mena d'aprehensió de *presència*. (Vid. per exemple: Miguel-García Baró, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, 251). La proposta de Blanchot, en aquest sentit, depassa el marc de la fenomenologia pròpiament dita remarcant, més que la unitat i la continuïtat de l'experiència del temps, la seva condició paradoxal.

filosòficament onerosos, no només per la seva arbitrarietat sinó també per la seva dependència d'una mena de necessitat trans-històrica. En el cas concret de l'*Ereignis*, expressió nuclear de l'*esdeveniment* en Heidegger, Blanchot critica l'associació entre ésser i llum que es recolza en l'arrel *Auge* (ull), així com la co-pertinença de l'esdeveniment i el *Dasein* marcada per *eigen* (propri) i que propicia també la traducció d'*Ereignis* per «esdeveniment apropiador».²³¹ Així, la crítica al mètode etimològic heideggerià revoca també la visió de l'esdeveniment en allò que pugui connotar de *diürn* i de pertinença al *Dasein*. Malgrat això, no obstant, aquest segon tret de l'esdeveniment no hauria de ser del tot desafortunat si tenim en compte el que hem dit fa un moment: que l'esdeveniment ho és, en cert sentit, perquè pot ser comunicat. Però, en efecte, només pot ser dit en la seva impossibilitat, perquè es mostra paradoxalment, i no apareix a una subjectivitat delimitada en forma de consciència o en forma de *Dasein*, sinó a un *ego* depositat. L'esdeveniment per a Blanchot no serà tant una mútua apropiació de l'ésser i el *Dasein*, sinó l'exposició passiva d'un *jo* completament abandonat a allò que s'esdevé en l'abisme de l'experiència límit: l'esdeveniment, com proposava De Gramont, és precedit per l'esborrament del *jo*. Per altra banda, en l'*Ereignis*, Heidegger podria haver formulat un mot que pretén ser definitiu, un mot últim que expressa un adveniment que posa fi a la història de l'ésser: « [...] les donations qui sont les manières dont l'être se donne en se retirant [...] s'interrompraient dès l'instant que l'*Ereignis*, l'avènement, advient, cessant de se laisser dérober par les « donations de sens » qu'il rend possibles de par son retrait. »²³² En tant que això indicaria un acompliment, sembla estar lluny de l'*esdeveniment* com el pensa Blanchot, sempre retirant-se de la presència, sempre *à venir*. És difícil precisar exactament tant el sentit de la formulació heideggeriana com el de la lectura que en fa l'escriptor francès. Tot i això, el que queda clar per a Blanchot és que pensar aquesta qüestió no implica precisament definir-la i delimitar-la, sinó que exigeix revocar allò que s'ha afirmat i no caure en la complaença de l'elegància o el bon gust.²³³

L'obra crítica de Blanchot porta també a col·lació l'esdeveniment a partir de Foucault, com allò que marca l'exigència de discontinuïtat en la història i en el pensament, que no es sotmet a les condicions de possibilitat inherents a l'experiència, sinó a condicions externes, i que només pot ser dit negativament: « [...] l'énoncé qui est

²³¹ Cf. Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 152-153.

²³² *Ibid.*, 158-159.

²³³ Cf. Maurice Blanchot, *Une voix venue d'ailleurs*, 158-160, 162. No volem amagar les dificultats que ens presenta la lectura d'aquests fragments. Sense fer-ne cap judici categòric, hem presentat la qüestió sobriament i de forma oberta. Remetem al lector audaç als textos mateixos.

rare, qui est singulier, qui ne demande qu'à être décrit ou seulement réécrit, en rapport avec ses seules conditions *externes* de possibilité (le dehors, l'extériorité) et donnant ainsi lieu à des séries aléatoires qui de temps en temps font *événement*. »²³⁴

L'esdeveniment dibuixa també un vincle estret amb el judaisme, la relectura del qual en Blanchot estudiarem més endavant en profunditat. Més enllà de la comprensió heideggeriana de l'esdeveniment (*Ereignis*), l'esdeveniment pot ser pensat des de la tradició jueva com a irrupció en la història, discontinuïtat incomprendible que fa trontollar el món i instaura un nou començament. Aquesta dimensió profunda de l'esdeveniment és llegida per García-Baró com a *desastre*. El desastre és, de fet, una noció ben remarcable en l'obra de Blanchot, com ja hem vist més amunt, i tal volta no sigui també altra cosa que una reducció radical, una posada entre parèntesis del món i de totes les relacions de sentit. García-Baró es refereix d'aquesta manera als *esdeveniments* que marquen les fites de la nostra vida:

Alguna cosa que succeeix ens assalta amb una falta de miraments i una violència tals que el millor del nostre món trontolla i acaba desfet. És el desastre, en l'accepció literal: la pèrdua de les estrelles que ens orienten. El cosmos és envaït pel caos; les expectatives, les esperances i les confiances fugen tot d'una. Tot comença a ser de nou. Però com que l'assaltat per l'esdeveniment no té armes per interpretar-lo, assimilar-lo i dominar-lo, tot just a base de temps i esforç podrà fer-se càrrec, després i a poc a poc, de la novetat que ha irromput, de l'inesperable que s'ha presentat. Inesperable abans, i ara inoblidable.

L'esdeveniment duu massa, i aquest excés es viu d'entrada com a perill, com a ensulsiada, com a desorientació: el món al qual estàvem acostumats s'enfonsa i entrem a un terreny que res no ens feia pensar que existís.²³⁵

El pensament de l'esdeveniment ha marcat profundament la filosofia actual, especialment a partir de Levinas, i troba, com anunciàvem, profundes connexions amb el judaisme. Segons García-Baró, el pensament bíblic «és tot ell posat sota la llum de la catàstrofe dels esdeveniments: la creació, la revelació i la redempció són els tres essencials.»²³⁶ Blanchot, en la seva obra, no passarà per alt la dimensió *jueva* de l'esdeveniment, molt més enllà de Heidegger. Això es posa de manifest en el pensament de l'esdeveniment majúscul de la l'Holocaust. Si l'experiència de l'espai literari s'havia expressat a partir de la *nit* i del *descens d'Orfeu a l'Hades* –com veurem ben aviat–,

²³⁴ *Ibíd.*, 122. Cf. també *Ibíd.*, 124.

²³⁵ Miguel García-Baró, *La filosofía com a dissabte* (trad. Isidre Ferré), Barcelona: Cruïlla 2013 (Aula Joan Maragall 14), 36-37.

²³⁶ *Ibíd.*, 37.

l'Holocaust ha estat l'esdeveniment de la *nit* radical i de l'autèntic *descensus in inferos* per a la humanitat.²³⁷

En la seva obra crítica, hom no pot obviar, doncs, tampoc, l'*esdeveniment*,– l'*Esdeveniment* en majúscula- com a referència a l'Holocaust jueu, interrupció inefable del temps, obscuritat absoluta de la història, moment indicible després del qual ha brollat de nou la paraula del poeta, transformada: és el cas de Celan.²³⁸ A *Après coup* Blanchot farà precisament una intensa referència a l'esdeveniment d'Auschwitz, que considera un límit impossible de la història, del pensament i de la literatura, quelcom que resta indicible, que s'escapa. Hi pot haver relat d'Auschwitz o després d'Auschwitz?: « À quelque date qu'il puisse être écrit, tout récit désormais sera d'avant Auschwitz. »²³⁹ Eximeix això a l'escriptura de la seva responsabilitat ètico-política en relació amb l'Holocaust? No, ben al contrari, més aviat la preserva i la intensifica: l'escriptura ha d'indicar l'Esdeveniment preservant-ne la seva condició excepcional, no consentint a banalitzar-lo en un *dit* que el compregui o el justifiqui, l'esdeveniment majúscul excedeix tota aprehensió o apropiació, refusa cap mena d'integració en el *tot* –la primera, aquella mateixa que havia pretès fer-lo *possible*.

Abans de sintetitzar aquests enfocaments blanchotians de la qüestió de l'esdeveniment i abans d'extreure'n cap conclusió, remetrem també a alguns passatges de les obres literàries, que enriqueixen i complementen notablement el que hem pogut exposar fins ara. *Au moment voulu*, per exemple, ens ofereix una imatge meravellosa de l'esdeveniment i de l'experiència que en fa l'home. D'una banda l'experiència de l'esdeveniment es presenta com l'inoblidable, de l'altra, l'esdeveniment es mostra com allò que es despreocupa absolutament del record. El record de l'esdeveniment, serà també un record paradoxal, perquè aquest no s'ha esdevingut pròpiament en un temps passat, sinó que el seu mode d'aparèixer el situa més enllà de les relacions espai-temporals habituals. Blanchot remarca aquest record impossible, que fa esdevenir aquell qui ha viscut l'esdeveniment un fantasma de l'esdeveniment, i posa l'èmfasi, tot seguit, en aquesta temporalitat *sui generis* de l'esdeveniment:

Je voudrais encore dire ceci : quand l'homme a vécu l'inoubliable, il s'enferme avec lui pour le regretter, ou il se met à errer pour le retrouver ; ainsi, il

²³⁷ Vid. Miguel García-Baró, «Pensar el horror», en *La compasión y la catástrofe*, 178-184; i vid. també el seu treball sobre Elie Wiesel: «Shoah, nihilismo, estética, Dios» a Miguel García-Baró, *Ensayos sobre lo Absoluto*, Madrid: Caparrós 1993 (Colección Esprit 2), 103-122.

²³⁸ Cf. Maurice Blanchot, *Une voix venue d'ailleurs*, 101.

²³⁹ Maurice Blanchot, *Après coup*, 99.

devient le fantôme de l'événement. Mais cette figure ne se souciait pas du souvenir, elle était fixe mais instable. Avait-elle eu lieu une fois ? Une première fois et cependant pas la première. Elle avait avec le temps les rapports les plus étranges, et cela aussi était exaltant : elle n'appartenait pas au passé, une figure et la promesse de cette figure. Elle s'était en quelque sorte regardée et saisie elle-même dans un seul instant, à la suite de quoi s'était produit ce terrifiant contact, cette catastrophe démentielle, qui pouvait bien être considérée comme sa chute dans le temps, mais cette chute avait aussi traversé le temps en y creusant une immensité vide, et cette fosse apparaissait comme la fête jubilante de l'avenir : un avenir qui ne serait jamais plus à nouveau, de même que le passé refusait d'avoir eu lieu une fois.²⁴⁰

Així, com insistirà la mateixa obra més endavant, per aquell que el viu i en fa experiència, l'esdeveniment no es mostra sinó com « l'image d'un épisode déplacé (qui n'est pas à sa place, une sorte de farce du temps, inactuel, un fragment égaré et fourvoyé de l'histoire). »²⁴¹

A *Celui que ne m'accompagnait pas*, per la seva banda, una escena remarca la diferència entre *fet* i *esdeveniment*. Davant el llenguatge del món que diu els fets, els esdeveniments reculen. Quan hom ho descriu tot pel que fa als fets, quelcom manca i l'esdeveniment es copsa només quan aquesta *manca* apareix: allò que apareix de l'esdeveniment, doncs, d'entrada, és paradoxal, l'aparició d'una desaparició:

Je l'avais remarqué, il s'intéressait aux faits, il devenait plus exigeant et peut-être plus sincère, quand il était possible de lui parler le langage de tout le monde, et ce langage avait bien l'air d'être celui des faits. L'obstacle, c'est que justement – alors – les événements paraissaient avoir reculé prodigieusement. Il me vint en aide à sa manière. « Il me semble, dis-je, qu'en un sens j'ai tout, sauf... - Sauf ? » Il me donnait l'impression d'être maintenant plus attentif, bien que cette attention ne fût pas dirigée sur moi, elle était plutôt une direction silencieuse, un espoir pour lui-même, une sorte de lever du jour qui, finalement, ne révéla rien de plus que le mot « sauf ». Un peu plus, cependant, car je fus entraîné à ajouter : « Sauf que je voudrais en être débarrassé. »²⁴²

Més endavant, el relat subratlla que l'esdeveniment imprevisible exigeix la renúncia al si mateix, una mena de sortida fora de la pròpia història: « [...] l'imprevisible n'était rien d'autre que le renoncement même, comme si chaque événement, pour m'atteindre, dans cette région où nous naviguions en commun, eût exigé de moi l'engagement de me glisser hors de mon histoire. »²⁴³

²⁴⁰ Maurice Blanchot, *Au moment voulu*, 134-135.

²⁴¹ *Ibid.*, 157.

²⁴² Maurice Blanchot, *Celui qui ne m'accompagnait pas*, 7-8.

²⁴³ *Ibid.*, 18.

En un altre lloc de la mateixa obra apareix l'expressió « événement souverain »²⁴⁴, que ens remet a l'autoritat exclusiva de l'esdeveniment concret, sostreta al nostre poder, tal com havíem proposat en relació a l'experiència límit: en la seva condició paradoxal l'experiència és autoritat ella mateixa, sense sotmetre's a cap autoritat subjectiva i a cap regla de l'experiència del possible. Autoritat, sobirania, que també és paradoxal en ella mateixa: l'autoritat s'expia –recordem el principi batailleà, que havia tingut origen en una formulació del propi Blanchot, i que ja hem esmentat més amunt.

I una mica més endavant, un altre passatge excepcional descriu l'evidència paradoxal de l'experiència límit de l'esdeveniment. L'evidència sembla més porta que mai, tot i que rau precisament en aquest lliscar vers la desaparició. L'experiència que hom té de l'esdeveniment és relatada en dos moments, cap d'ells correspon a una presència immediata: un primer moment d'evidència de la realitat que s'esmuny, un segon moment de buit desolador, que és alhora resplendent, perquè és la traça d'allò que s'ha absentat:

Parmi toutes les impressions qui m'atteignirent, je crois que la plus forte était celle-ci : c'est que jamais l'évidence de réalité n'avait été aussi pressante que dans ce glissement vers la disparition ; en ce mouvement s'était livré quelque chose qui était une allusion à un événement, à son intimité, comme si, pour cette figure, disparaître fût sa vérité la plus humaine et, aussi, la plus proche de moi. Et l'autre impression qui s'imposait était la contrepartie d'une telle certitude : le vide désolant, mais aussi rayonnant, qu'exprimait pour moi cette disparition, événement que je n'étais pas même tenté de rapporter directement à la parole de mon compagnon. Je ne dirai pas que je ne voyais aucun lien entre ces deux signes, mais je pressentais une solidarité plus profonde, plus imposante, celle de deux sphères qui ne se connaissaient pas, de deux moments du temps peut-être tout à fait étrangers l'un à l'autre et se rencontrant au sein de leur commune étrangeté. Lequel avait devancé l'autre ? [...] Oui, cela avait déjà eu lieu, et la question de savoir quand ? était vaine, la certitude du souvenir indifférente, car il me semblait que je n'appartenais pas à l'ordre des choses qui se produisent et dont on se souvient joyeusement ou tristement, mais à l'élément de la faim et du vide où ce qui n'a pas lieu, à cause de cela, recommence et recommence sans commencement ni repos.²⁴⁵

L'esdeveniment, doncs, s'havia esdevingut, però pròpiament no havia *tingut lloc*, està més enllà de l'ordre de les *coses*, i de la temporalitat intramundana, com ja hem vingut assenyalant. De tal forma que és impossible determinar des de l'ordre del *món* el temps de l'esdeveniment. És per això que Blanchot expressa aquest recomençament, aquest *etern retorn* –com ja havia fet en parlar de l'origen de l'*obra*- que és revocació de l'ordre de la temporalitat possible. Per altra banda, torna a subratllar, degut a aquesta temporalitat

²⁴⁴ *Ibid.*, 55.

²⁴⁵ *Ibid.*, 65-66.

especial, el caràcter sui generis del seu record impossible. Qui s'exposa a l'esdeveniment se sostreu a l'ordre de les *coses* i s'abandona a la *fam* i al *buit* d'allò que *no té lloc*.²⁴⁶

El relat expressa, més tard, no només l'accés al mode particular de donar-se d'aquesta experiència sinó també l'exigència que se'n deriva. Ja hem dit en diverses ocasions que l'esdeveniment ho és perquè és comunicat, tot i que allò essencial en ell sempre roman secret i diferit. Doncs bé, aquí, Blanchot formula aquesta exigència com un deure de *maintenir* la realitat de l'esdeveniment, exigència de la qual sembla dependre la seva pròpia realització. Perquè si bé el punt extrem de l'esdeveniment ha de restar absolutament obscur, l'esdeveniment és tal perquè es dona com un moviment de *desaparició* entre aquell qui s'hi exposa i l'extrem absolutament diferit de l'experiència:

Cette réalité, j'aperçus quel risque je courais à l'affirmer ainsi devant lui, mais je ne sais quoi me poussait à la maintenir coûte que coûte, il me semblait que j'en devais l'hommage à un événement que je ne devais pas laisser s'effacer, vers lequel, autrement, je ne pourrais jamais remonter, qui avait besoin aussi, pour se réaliser, de cette assurance indéfiniment maintenue.²⁴⁷

I encara una mica més endavant el mateix relat torna a referir-se a la llunyania de l'experiència de l'esdeveniment: hom es manté a la vora, a un pas –però no necessàriament a prop-, més ençà del llindar que mena a l'impossible de l'esdeveniment. L'esdeveniment s'esdevé en un instant inaprehensible al qual mai no podem deixar d'acostar-nos, sense assolir-lo mai. Allò desconegut s'ha de sostreure completament a l'experiència, no hi ha de deixar rastre: el seu rastre paradoxal és una pura absència. Si hem dit en diverses ocasions que potser tota l'obra de Blanchot cerca allò desconegut en tant que desconegut, és a dir, allò que és essencialment incognoscible, inaccessible al coneixement, l'accés que hom pot tenir a aital «*objet*e» és aquesta experiència límit de la desaparició, que troba una expressió paradigmàtica en la caracterització de l'*esdeveniment*:

Que va-t-il donc arriver ? Ai-je vraiment eu ce désir de me dérober, de me décharger sur quelqu'un d'autre ? plutôt de dérober en moi l'inconnu, de ne pas le troubler, d'effacer ses pas pour que ce qu'il a accompli s'accomplisse sans laisser de reste, en sorte que cela ne s'accomplir pas pour moi qui demeure au bord, en dehors de l'événement, lequel passe sans doute avec l'éclat, le bruit et la dignité de la foudre,

²⁴⁶ Més endavant dirà que hom és responsable en el sentit que « [...] cette responsabilité ne faisait que marquer le vide de l'événement [...] ». (Ibíd., 89).

²⁴⁷ Ibíd., 72.

sans que je puisse faire plus qu'en perpétuer l'approche, en surprendre l'indécision, la maintenir, m'y maintenir sans céder.²⁴⁸

Le dernier homme torna també a plantejar des del *relat* la qüestió de l'*esdeveniment*, com no podia ser d'altra manera si pensem en aquesta íntima relació entre ambdós. Però Blanchot no es limita a mantenir implícita aquesta qüestió, sinó que en ocasions no cessa de remarcar-la de forma ben explícita: « « Qu'entendent-ils donc par événement? », je lisais la question dans son mouvement de retraite. »²⁴⁹ Mentre que la primera part d'aquesta obra és un relat de quelcom que s'esdevé, la segona part adopta un caràcter més reflexiu i retrospectiu sobre allò que s'ha esdevingut, de tal forma que constitueix una reflexió sobre l'esdeveniment. El primer que hom remarca és precisament que l'esdeveniment no és a la mesura de qui s'hi exposa, sinó que l'excedeix radicalment, un excés que el fa mantenir en un lllindar que alhora que li possibilita besllumar paradoxalment la seva impossibilitat, li impedeix fer un pas més enllà:

Si je réfléchis sur l'événement qui se produit, je devrais dire qu'il se confond presque pour moi avec le calme qui me permet d'y faire face. Calme saisissant, tout proche de ce mot qui venait de si loin : non pas tout à fait à ma mesure, et même extraordinairement hors de moi, mais cela ne me gênait pas, j'en avais ma part, il me touchait, il me repoussait même légèrement comme pour me maintenir au bord de cet instant où il me faudrait être calme.²⁵⁰

Es tracta ara de *pensar* l'esdeveniment. El narrador no troba que hi hagi un *lligam* (*rapport*) veritable entre ells, però s'hi sent lligat per una espera (*attente*). Una intimitat entre l'esdeveniment i ell que és alhora solitud, i que no és pròpiament humana, sinó anterior a allò humà.²⁵¹ « Non, pas encore humain, plus exposé, moins protégé et cependant plus important et plus réel; mais comme cet espace m'était étranger, ce qui me liait m'était inconnu. »²⁵² Alhora, l'espai d'aquesta relació apareix al mateix temps com a infinitament distant i oferint una via d'accés immediat.²⁵³ El pensament accedeix a aquesta experiència en la seva feblesa, una feblesa superior a *mi* (*supérieure à moi*).²⁵⁴ L'accés a l'esdeveniment es caracteritza també sorprenentment per la seva absoluta simplicitat –lluny de la complexitat del coneixement: « C'était trop simple. C'est cette

²⁴⁸ Ibid., 126.

²⁴⁹ Maurice Blanchot, *Le dernier homme*, 15.

²⁵⁰ Ibid., 106.

²⁵¹ Cf. Ibid.

²⁵² Ibid., 106-107.

²⁵³ Cf. Ibid., 107.

²⁵⁴ Cf. Ibid., 108.

facilité qui m'avait peut-être si longtemps détourné: un geste et toujours à ma portée. Je ne pouvais que m'en étonner et m'y soustraire. »²⁵⁵ I aquest esdeveniment es mostra també paradoxal en relació amb el estàndards gnoseològics: « Quelque chose m'avertissait que le doute devait toujours être égal à la certitude, et la certitude de même nature que le doute. »²⁵⁶ I estrany altra vegada a les relacions espacials: « L'espace était fuyant, rusé, effrayé. Peut-être n'avait il pas de centre, c'est pourquoi il me désorientait par la fuite, la ruse, la tentation. »²⁵⁷ I altre cop hi apareix l'autoritat o sobirania de l'experiència, també paradoxal. No es tracta del poder propi de les relacions intramundanes, sinó de quelcom que s'esdevé *defora*: « C'était puissant et vide, autoritaire et docile. Cela se prononçait tres loin d'ici, tres loin même de l'espace, et comme au dehors, là-bas dans la région vaine, et pourtant aussi en moi. »²⁵⁸

Un esdeveniment, finalment, que advé com allò inesperat, però que reclama una vetlla (*veille*), una espera (*attente*), perquè la seva temporalitat respecte a la nostra es manifesta com a sempre encara *à venir*. Un passat que no és passat –un passat que el record només recorda en tant que oblit- i que remet a un futur que tampoc no és futur, sinó una mena de temps *messiànic*, en el sentit que es tracta d'un instant que irromp des de fora del temps:

Ce serait donc cette pointe qui perce dans le plus lointain de mes souvenirs. Il règne le plus grand calme. C'est un moment unique. Certainement, nous atteignons là à quelque chose qui n'était pas espéré, qui arrive à l'improviste, qui survient au moment où le contraire est attendu : on se lève (si on était couché) ; on s'immobilise, si on courait (peut-être était-on en fuite) ; ou, pour mieux dire, on s'arrête et on penche la tête comme pour réfléchir. De cela, il est vrai, je ne me souviens pas. La parole nous en entretient, l'image nous le montre, la mémoire ne le rencontre pas : nous nous agitons inutilement derrière nous-mêmes. Pourtant, je me souviens de beaucoup de choses – de tout peut-être, mais non pas de ce moment, et dès que je me porte vers lui, par un mouvement plus audacieux, je me heurte à cette pointe extrêmement fine et prodigieusement lointaine : ce point noir que nous appelons le ciel, cet unique point changeant, toujours plus noir et plus aigu, qu'on trouve tout à coup devant soi et qui ne serait là que pour nous inviter à reculer, à rentrer au sein du calme d'où notre légèreté nous a aussi éternellement fait sortir.

[...] D'où vient cette impression qu'il nous faut veiller tous autour de cet instant de calme, ce froid moment dont le souvenir nous est pourtant étranger ? [...]

Bonheur de dire toujours Oui, d'affirmer sans fin. [...] Parfois, nous nous regardons comme si un souvenir était entre nous, non pas un souvenir : l'oubli, contact d'un instant, espoir qui trace un cercle et nous isole. Est-ce le passé ? ce visage tout à coup visible ?

²⁵⁵ Ibid., 109.

²⁵⁶ Ibid.

²⁵⁷ Ibid., 110.

²⁵⁸ Ibid., 111.

Nous avons connu ces jours, ils ne sont pas d'hier, ils sont éternellement ceux qui viennent, ceux qui ne passent pas [...].²⁵⁹

Passem ara a considerar aquest estrany relat fragmentari de principis dels anys seixanta que és *L'attente l'oubli*. A partir d'ell podem fer també unes petites remarques sobre la qüestió que ara ens ocupa. En primer lloc, l'esdeveniment s'hi mostra com allò que no és ni vertader ni fals, ni ficció ni veritat, quelcom que s'escapa essencialment a la lògica d'aquesta dicotomia:

C'est ne pas une fiction, bien qu'il ne soit pas capable de prononcera propos de tout cela le mot de vérité. Quelque chose lui est arrivé, et il ne peut dire que ce soit vrai, ni le contraire. Plus tard, il pensa que l'événement consistait dans cette manière de n'être ni vrai ni faux.²⁶⁰

En segon lloc, més endavant, l'esdeveniment es mostra com quelcom que no pot ser acollit sinó com un secret, que no es dona com a presència en el nostre present, sinó « dans un présent d'avenir ou de passé », un present el record del qual és oblit, ignorància, espera, « événement dressé comme un monument d'oubli, d'ignorance et d'attente, comme sa propre présence (oublié, ignorée, attendue) », i que es dona « au centre de cet espace de parole », perquè la paraula, en el seu *dir* excedeix la referència als sentits i a l'experiència possible, perquè, com Blanchot rellegeix aquí i com ha dit en altres ocasions, *parlar no és veure*.²⁶¹

Tinguem present, per últim, una expressió del relat *Le dernier mot*, una de les primeres obres de Blanchot, un relat dels anys trenta que tornà a veure la llum als anys vuitanta en el volum en què apareixia *Après coup*. Aquesta formulació, doncs, enllaça, malgrat les modulacions, la continuïtat de fons de l'escriptura de Blanchot, que ha tingut com a centre aquella experiència impossible que, d'entrada, és l'esdeveniment mateix de l'*obra* literària, però que resulta ser la clau de volta impossible de les condicions de possibilitat de tota experiència humana. Aquest excés de l'esdeveniment, que només pot ser correspost per un saber profundament ignorant, ha estat el centre de l'*obra* de Blanchot: « Mais il ne sait rien, et ce qui lui est arrivé, il ne peut l'exprimer qu'en disant: rien n'est arrivé. »²⁶²

²⁵⁹ *Ibid.*, 116-117.

²⁶⁰ Maurice Blanchot, *L'attente l'oubli*, 11-12.

²⁶¹ *Ibid.*, 109-111.

²⁶² Maurice Blanchot, *Après coup*, 70.

Després d'aquest recorregut per l'obra crítica i literària de Blanchot a propòsit de l'esdeveniment, que en podem dir? En primer lloc, que el pensament de l'esdeveniment troba el origen en la reflexió sobre l'obra literària i sobre l'experiència de l'escriptura. En efecte, és en aquesta experiència pròpia de l'escriptor, que hom descobreix l'adveniment de l'obra com quelcom que irromp *en el món*, en l'ordre establert, obrint-hi un *defora* del món. Aquest esdeveniment literari troba el seu origen en aquest defora, tot i que exigeix una intimitat amb l'escriptor, i amb el lector, perquè l'esdeveniment és també essencialment esdeveniment per a algú que s'hi exposa; però la prioritat i la única autoritat en aquesta experiència pertany a l'esdeveniment mateix, que exigeix un esborrament de la subjectivitat, una exposició radicalment passiva que és un abandó de l'ego. En tant que tal, l'esdeveniment és impossible, essencialment, perquè demana la posada entre parèntesis prèvia de les condicions de possibilitat pròpies del coneixement subjectiu.

En segon lloc, cal pensar l'esdeveniment com aquella experiència que no és experiència de quelcom estàtic i present, sinó de quelcom que advé i es retira. L'esdeveniment no es deixa copsar com un mer fet *-factum-*, ni deixa ser interrogat, provat, experimentat; l'esdeveniment no advé mai en un mode de presència tal que es lliuri a la temporalitat intramundana. El seu present és paradoxal, Blanchot l'expressa com a present sempre passat o sempre encara per venir, o fins i tot com a retorn incessant. Cal pensar doncs l'esdeveniment en la seva temporalitat pròpia, un instant que no és *present* i no pot ser pensat en termes d'universalitat i de necessitat, sinó que es dona al pensament com a *diferència*, això és, com quelcom que respon a una temporalitat diferida, o com un present indefinidament diferit.

En tercer lloc, aquesta temporalitat particular és viscuda d'una manera també molt particular per l'experiència humana: en ser allò que irromp en l'ordre del possible, l'esdeveniment es mostra com *l'inesperat*, hom s'hi disposa per la vetlla o la vigília del pensament, hom espera (*attend*), però l'«objecte» impossible d'aquesta vetlla i d'aquesta espera, l'esdeveniment, és sempre anterior a ell, i alhora sempre posterior: perquè no donant-se en present sempre ha estat ja donat i retirat a l'experiència, en un passat immemorial el record del qual coincideix amb un profund oblit, de tal manera que hom vetlla per a mantenir el buit d'allò que ja s'ha retirat, d'allò sempre passat –hom no vetlla abans, perquè l'esdeveniment ha estat sempre inesperat-, i alhora, no essent mai possible que el pensament l'atenyi, l'esdeveniment és mostra sempre *à venir*, i cal esperar-lo (*attendre*) com allò sempre futur.

En quart lloc, com en el cas de l'experiència límit, l'esdeveniment es mostra ell mateix sobirà, la seva autoritat resideix en el seu propi esdevenir, no en aquell qui s'hi exposa, però és una autoritat fugissera, lleugera, expiada, perquè no s'imposa en la presència, sinó que és autoritat de l'instant que immediatament es retira.

En cinquè lloc, l'esdeveniment es mostra com allò que se sostreu a les relacions de veritat i falsedat, és un mode de no ser ni vertader ni fals, una realitat paradoxal que, per tant, no pot ser copsada per mitjà del discurs apofàntic que es fonamenta precisament en aquestes estructures lògiques. L'expressió lingüística que ens acostava a l'esdeveniment és el *relat*, que testimonia l'esdeveniment i que en ell mateix és ja esdeveniment, així com també el dir de la conversa i del discurs fragmentari, que escapen, per la seva discontinuïtat, interrupció i fragmentarietat, a la continuïtat lògica i formal del discurs lògic, i que poden indicar el diferir de l'esdeveniment en la *diferència* mateixa de l'*entremig* que mostren els seus buits. L'esdeveniment exigeix ser comunicat o testimoniats, però no pot ser *dit*: en el dir que l'indica hi ha sempre una manca mai satisfeta, ja que l'esdeveniment es mostra essencialment com un secret, quelcom amagat que es resisteix a la manifestació.

En sisè lloc i darrer lloc, cal remarcar com l'esdeveniment que troba el seu origen en l'accés a l'espai propi de l'obra literària i en l'experiència de l'escriptura, ens descobreix una clau per copsar l'impossible com a rerefons i condició de possibilitat darrera de l'experiència humana. De tal forma que l'esdeveniment, tot i que estigui mediat pel llenguatge que el testimonia, no es refereix pas de forma exclusiva a l'esdeveniment que podria tenir lloc en el si de la ficció literària, sinó que aquesta mostra de forma privilegiada un *diferir* que obre l'experiència al *surplus* o *surcroît* que excedeix el pensament, i que permet pensar allò essencialment incognoscible: en primer lloc la diferència radical de l'*altre* que el preserva del discurs totalitari, o la realitat profunda de la *mort*, que escapa evidentment tant al coneixement *possible* com a la seva realització possible en tant que projecte. És per això que pensar la impossibilitat de l'esdeveniment comporta una responsabilitat darrera, una exigència ètica i política. És per això també que, per a Blanchot, l'*Esdeveniment* en majúscula indica l'horror indicible de l'Holocaust, que mai no podrà ser *dit* en un discurs possible ni en un sistema, com hauria pretès el totalitarisme hitlerià. La vetlla sobre l'Esdeveniment, mantenir la seva indicibilitat, aquesta serà la tasca primordial, eminentment ètica i política, d'un pensament del *defora* i de la *diferència*.

L'esdeveniment ha estat doncs per a Blanchot una altra variació no menys important de l'experiència impossible. Si, en bona part, el pensament occidental ha estat una reflexió entorn del *possible*, que considerava allò desconegut com a potencialment cognoscible, Blanchot posa sobre la taula la realitat de l'esdeveniment com allò que se sostreu a tota condició de possibilitat del coneixement, i que roman sempre darrera de tot coneixement possible, com la seva ombra necessària. Què és l'esdeveniment? Com pot ser dit? L'esdeveniment, en efecte, irromp com una paradoxa que posa entre parèntesis les relacions pròpies del possible, i en tant que tal no deixa ser dit. I no obstant això, reclama ser comunicat per un *dir* que vetlli el seu secret irrevelable.

No podem estar-nos aquí de fer referència a Jacques Derrida, que desenvolupà també el pensament de l'esdeveniment en un sentit molt proper al de Blanchot, en una sintonia molt gran amb ell. Què és l'esdeveniment? Com pot ser dit? Derrida ens diu:

L'événement, comme l'arrivant, c'est ce qui verticalement me tombe dessus, sans que je puisse le voir venir : l'événement ne peut m'apparaître avant d'arriver que comme impossible. Cela ne veut pas dire que cela n'arrive pas, qu'il n'y en a pas ; cela veut dire que je ne peux pas le dire sur un mode théorique, que je ne peux pas non plus le pré-dire.²⁶³

Derrida pensà molt profundament l'esdeveniment, que per a ell s'ha mostrat de forma privilegiada en el *do*, en el *perdó*, en la *confessió*, en l'*hospitalitat*, en la *invenció*.²⁶⁴ El pensament d'aquestes experiències el mena també a considerar l'esdeveniment com una experiència privilegiada més enllà de la reflexió entorn de la possibilitat que ha imperat a occident. Derrida planteja com la impossibilitat mateixa de l'esdeveniment no es mou en la dualitat possible-impossible, sinó que la revoca, proposant nous desafiaments per al pensament:

[...] cette réflexion sur le possible-impossible, « Dire l'événement, est-ce possible ? », le fait qu'il faille répondre à la fois *oui* et *non*, *possible*, *impossible*, *possible* comme *impossible*, devrait nous engager à repenser toute cette valeur de possibilité qui marque notre tradition philosophique occidentale. L'histoire de la philosophie est l'histoire d'une réflexion autour de ce que veut dire *possible*, de ce que veut dire *être* et *être possible*. Cette grande tradition de la *dynamis*, de la potentialité, d'Aristote à Bergson, cette réflexion en philosophie transcendantale sur les conditions de possibilité, se trouve affectée par l'expérience de l'événement en tant qu'elle dérange la distinction entre le possible et l'impossible, l'opposition entre

²⁶³ Jacques Derrida, « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement » en Jacques Derrida, Alexis Nous i Gad Soussana, *Dire l'événement, est-ce possible ? Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida*, Paris: L'Harmattan 2001, 79-114, 97.

²⁶⁴ Una exposició sintètica d'aquests exemples l'ha formulat en *Ibid.*, 91-101.

le possible et l'impossible. Il faut parler ici de l'événement im-possible. Un im-possible qui n'est pas seulement impossible, qui n'est pas seulement le contraire du possible, qui est aussi la condition ou la chance du possible. Un im-possible qui est l'expérience même du possible. Pour cela il faut transformer la pensée, ou l'expérience, ou le dire de l'expérience du possible ou de l'impossible.²⁶⁵

L'experiència de l'obra literària i l'experiència de l'escriptura, en Blanchot, descobreixen també l'esdeveniment com allò que somou els fonaments de la metafísica d'occident i planteja nous reptes al pensament: pensar l'excés, la manca, el *defora*. L'experiència límit, per altra banda, formulada així en tant que *esdeveniment* troba punts de contacte amb el pensament fenomenològic, que també ha abordat seriosament aquestes qüestions. Ja ens hem fet ressò també abans, en un determinat moment –a propòsit de les referències que hi feia el mateix Blanchot a *L'écriture du désastre*- del tema de l'*Ereignis* heideggerià i del que semblava la seva difícil relació amb el pensament blanchotià de l'esdeveniment. Aquesta dificultat rau en la mena d'acompliment, de desvetllament, que podia comportar l'*Ereignis*, i també en la seva condició d'*esdeveniment apropiador*, que implica una certa unitat amb el *Dasein*, en tant estructura «subjectiva», si es pot dir així, del pensament heideggerià. Aquestes dificultats posen en relleu les diferències de fons d'ambdós plantejaments, i les recuperem ara a fi de mostrar les dificultats que també pot suposar, tot i els possibles punts de contacte, la posada en relació de l'esdeveniment blanchotià amb l'esdeveniment pensat pels fenomenòlegs. I és que si hi ha un punt de dificultat en Blanchot és d'entrada que considera l'experiència límit de l'esdeveniment sostreta a la fenomenalitat i sostreta també a l'ontologia. L'esdeveniment no ve, no arriba, no apareix, i aquests trets li són essencials. Com l'experiència límit, l'esdeveniment es troba «*hors expérience, hors phénomène*». És per això que Roger Laporte sostenia no només la diferència de plantejaments de Blanchot i Heidegger, sinó que proposa l'esdeveniment blanchotià, una de les expressions eminents del qual seria el *désastre*, com una mena d'inversió de l'*Ereignis*, com a «*Unereignis*»:

La pensée de Blanchot s'oppose ici implicitement, mais radicalement, à celle de Heidegger. Pour le « dernier » Heidegger, le nom le plus propre pour caractériser l'être c'est l'« Ereignis », terme réputé intraduisible, que l'on peut traduire, de manière très approximative, par événement-avènement-appropriation. Si l'être se caractérise comme l'Ereignis, on pourrait dire que l'Unereignis est le trait du désastre qui en effet ne vient pas, qui exclut tout « à proprement parler », qui même au plus proche est toujours « ce qu'il y a de plus séparé », « le nom inconnu pour ce qui dans la pensée même nous dissuade d'être pensé ».²⁶⁶

²⁶⁵ *Ibid.*, 100-101.

²⁶⁶ Roger Laporte, *À l'extrême pointe*, 89-90.

Així doncs, en Blanchot, l'absència de fenomenalitat o la sostracció a l'èsser marquen una profunda diferència que pot posar en tensió el pensament fenomenològic. I no obstant això, altres pensadors d'aquest corrent, com el mateix Levinas, no han deixat de revocar la primacia de l'èsser o de replantejar la fenomenalitat abordant experiències que també podríem considerar en el límit del possible. Ocupem-nos ara, tot seguit, d'una manera una mica més aprofundida, d'aquests possibles punts de contacte o divergències entre la proposta de Blanchot entorn de l'experiència límit com a esdeveniment impossible i la perspectiva fenomenològica.

4.2.6. *L'experiència impossible i la fenomenologia*

Sembla que Levinas mateix havia formulat en diverses ocasions una crida a *anar fenomenològicament més enllà de la fenomenologia*.²⁶⁷ És aquesta la vocació de molts filòsofs actuals o recents vinculats al corrent fenomenològic. Més enllà del paradigma husserlià de la equitat entre intenció i intuïció, més enllà de la consideració d'allò que es dona a la consciència en forma d'objecte i en els límits de l'horitzó del possible per al coneixement humà, alguns d'aquests pensadors han intentat abordar un seguit d'experiències que només es donen a la intuïció paradoxalment, que l'excedeixen, i que se sostreuen a la objectivitat. Així, altri en la seva manifestació irreductible i incondicional, el pensament de l'esdeveniment històric o la mateixa experiència artística en el seu particular mode de donar-se, per posar només alguns exemples, han estat punt de partida i repte per a noves fenomenologies que han hagut de tensar el mètode per a restar fidels a l'experiència; de Levinas a pensadors actuals com Claude Romano, Jean-Luc Marion o Jean-Louis Chrétien, passant per altres filòsofs que per la radicalitat de la seva proposta no es reconeixen ja dins el corrent pròpiament fenomenològic tot i estar-hi profundament emparentats, com és el cas de Jacques Derrida.²⁶⁸ El pensament de Blanchot, que a partir de l'escriptura literària ha pensat l'experiència-límit, l'esdeveniment o l'impossible, també podria ser situat, com proposem en el nostre estudi, en els marges de la vocació fenomenològica. Tot seguit intentarem dibuixar breument a

²⁶⁷ Hi fa referència Jacques Derrida en un diàleg amb Marion recollit a Jean-Luc Marion, *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida* (Nouvelle édition augmentée), Paris: Vrin 2015, 212.

²⁶⁸ Així, afirmava el propi Derrida: « Je demeure et veux demeurer un rationaliste, un phénoménologue. » (Ibíd.)

partir de la fenomenologia alguna de les seves possibles possible confluències amb el pensament de Blanchot. Ens valdrem en gran mesura de l'obra de Jean-Luc Marion, que prendrem com a exemple i punt de partida per a aquesta reflexió, així com per a diverses consideracions a l'entorn de les relacions entre *do* i *testimoniatge* que emprendrem ben aviat en la següent secció del nostre treball.

Hem exposat més amunt com Blanchot, a partir de l'experiència de l'escriptura i del seu accés a l'espai literari, i recollint influències filosòfiques diverses s'exposa a una experiència en els límits de l'experiència, a quelcom que es dóna més enllà de la objectivitat, més enllà de l'experiència *possible*, experiència que per la seva condició paradoxal arriba a anomenar *no experiència*. L'espai literari, més enllà de les estructures a priori que el nostre enteniment voldria imposar a allò que es dóna a la consciència, apareix com quelcom que es resisteix a l'objectivació i que, malgrat es *dóna* –tot i apareixer sense pròpiament *donar-se* a la consciència, sostraiant-se-li-, excedeix les condicions que permeten que el nostre coneixement l'aprehengui de forma activa i objectiva. L'espai literari es mostra en tant que tal com a *experiència impossible*. Si aquest és el mode particular i paradoxal com aquesta experiència ens arriba, hom només hi pot accedir descrivint l'excés que aquesta posa de manifest respecte del coneixement objectiu i *possible*. És doncs la fidelitat a una experiència la que tensa el mètode i les condicions de possibilitat. L'autoritat es desplaça llavors de la subjectivitat a l'experiència mateixa que exposa la imposició subjectiva a un excés respecte de la seva *possibilitat*. L'autoritat pròpia de l'experiència límit és anterior a l'autoritat subjectiva, i en deposa els límits.

És doncs l'experiència mateixa, en aquest cas l'accés a l'espai literari i l'experiència de l'escriptura, la que posa en qüestió els fonaments epistemològics propis del pensament metafísic, com hem anat exposant fa un moment, i com hem anat veient també amb anterioritat en la revocació blanchotiana de les *posicions* metafísiques dels tres pols del procés creatiu –autor, obra, lector.

La superació del *possible* a partir de l'experiència de l'*impossible* ha estat també la tendència límit de la fenomenologia, en base a l'autoritat de l'experiència, i revocant els fonaments del pensament metafísic. Així explica Jean-Luc Marion com l'empresa transcendental del pensament modern no pot fer justícia a tota l'experiència humana, perquè quelcom es dóna més enllà dels límits del possible:

On peut résumer la philosophie moderne en disant qu'elle fut, et est peut-être encore, une entreprise transcendante qui pose en le prenant pour acquis quelque

chose a priori, à savoir le Je, l'ego, la subjectivité, afin, de là, d'établir les limites du possible, de tout type de possibilité. Penser revient à prévoir le possible et à construire des objets dans l'horizon du possible. Le résultat, comme on sait, est que certaines expériences effectives ne peuvent être reconstruites à l'intérieur des limites du possible. [...] C'est-à-dire que nous admettons que nous avons une expérience de l'impossible. La définition d'un tel impossible ne peut plus surgir à l'intérieur de la métaphysique. En métaphysique, l'impossible ne fait que contredire le possible qui, lui, est déjà connu et qui, après coup, trouvera ou non un remplissement. Mais aujourd'hui, l'impossible n'est plus ce qui ne peut être pensé, mais ce dont le fait doit encore être pensé.²⁶⁹

Així doncs, el pensament s'eixampla més enllà de les condicions de *possibilitat* de l'experiència. Marion anomenarà a aquesta experiència impossible *contraexperiència*, obrint la fenomenologia a una fenomenalitat paradoxal que es mostra com a excés a la intuïció, com a *fenomen saturat*. El pensament s'obre així més enllà del coneixement aprehensiu, tematitzador, objectivador; més enllà de la denominació del possible, respon a l'impossible, i hi respon perquè és l'alteritat de l'experiència la que s'imposa a la consciència exposada, li és anterior, primordial. Els moments crucials de l'experiència humana són incondicionats, la realitat que es manifesta precedeix radicalment les estructures subjectives. Aquesta és la *contraexperiència* per a Jean-Luc Marion, l'exposició de la intuïció a l'excés absolut del fenomen. Davant l'impossible el coneixement queda enlluernat, no per manca de manifestació sinó per una mena d'excés de fenomenalitat que satura la intuïció. El pensament, però, ha de respondre a la crida de l'impossible, és impel·lit per l'experiència mateixa a tensor-se més enllà de l'objectivació. Marion posa aquí quatre exemples d'experiències incondicionades que depassen les *condicions de possibilitat* establertes pel pensament metafísic modern; entre elles, l'esdeveniment històric, l'experiència artística –aquí remet en concret a la pintura–, o l'experiència d'altri. Totes tres han ressonat també incessantment en l'obra de Blanchot.

Avoir une expérience de l'impossible signifie avoir une expérience de l'impossibilité telle qu'elle se présente de prime abord, ce que j'appelle la « contreexpérience » de l'éblouissement, de l'étonnement ou *Bewunderung*. [...] Cette contre-expérience est, en fait, la forme correcte et cohérente de l'expérience propre à tout évidence décisive de notre vie – mort, naissance, amour, pauvreté, maladie, joie, plaisir, etc. Nous les voyons, mais nous connaissons notre incapacité à les voir de façon claire ; et cependant, ces évidences impossibles et inintelligibles jouent pour nous le rôle le plus important. [...] Une telle expérience de l'impossibilité n'est pas rien, c'est un nouveau type de modalité. [...] Connaître sans connaître sous le mode de l'objectivation, c'est, comme l'a dit Augustin,

²⁶⁹ *Ibid.*, 210.

incomprehensibiliter comprehendere incomprehensibile. Mais cette compréhension de et par l'incompréhensible n'est pas rien. En fait, nous avons déjà cette sorte de contre-expérience quand nous envisageons un événement historique, une peinture, l'auto-affectation de la chair et l'expérience d'autrui. Toutes ces expériences de l'impossible que j'appelle paradoxes, nous ne pouvons leur donner sens de façon objective. Et pourtant nous faisons ces expériences. L'incompréhensible, l'excès, l'impossible font partie intégrante de notre expérience. Nous devons apprendre comment accéder à un concept d'expérience qui ne devrait et ne sera pas de nouveau univoque.²⁷⁰

Aquest nou pensament d'arrel fenomenològica no considera ja la impossibilitat com un límit sinó com una obertura. Per a Marion la impossibilitat designa en certa manera una impossibilitat metafísica que esdevé possibilitat fenomenològica. Per a Derrida, per exemple, més proper a Blanchot, la tasca del pensament no sembla reconvertir la impossibilitat metafísica en una nova possibilitat, sinó romandre en la impossibilitat i en la paradoxa. Però la impossibilitat ja no és pensada tampoc com un límit negatiu del saber, sinó també com l'obertura a una experiència més enllà del llindar del possible: no es tracta tant d'una experiència impossible sinó d'una experiència de l'impossible.²⁷¹ Amb les seves diferències aquestes direccions del pensament troben el seu punt de partida comú en allò que també havia constatat Blanchot: « il faut entendre que la possibilité n'est pas la seule dimension de notre existence »²⁷² perquè l'experiència s'obre tant a la possibilitat com a la impossibilitat. Allò que a vegades Blanchot anomena *no experiència* no és absència d'experiència, no és un terme negatiu, sinó un posar a prova l'experiència, obrir-la a l'impossible. Així ho entén Kevin Hart:

What could “nonexperience” mean here? In an Aristotelian vocabulary, it would be the absence of ἐμπειρία, different memories of the one event. In Hegelian terms it would be no return, as mediated, of what was initially seized immediately by consciousness. In Husserl's world, it would be having no intentional acts. And so on. For Blanchot, however, nonexperience means undergoing a “trial of experience”, glimpsing the ordinary in such a way as to recognize, albeit fleetingly, that it is not completely undergirded by the possible but opens onto the impossible. The ordinary and the familiar thus appear as “an anonymous, distracted, deferred, and dispersed

²⁷⁰ *Ibíd.*, 211.

²⁷¹ Així ho expressa Jacques Derrida: « Je cherche une autre expérience possible de la vérité, à travers l'événement du don, avec toutes ces conditions d'impossibilité. Ce qui m'intéresse – et je répète souvent que la déconstruction que j'essaie de pratiquer est impossible, est l'impossible –, c'est précisément cette expérience de l'impossible. Il ne s'agit pas simplement d'une expérience impossible. L'expérience de l'impossible. Que se passe-t-il dans l'expérience de l'impossible qui ne serait pas seulement une non-experience. C'est cela que j'essaie de faire. [...] L'impossible n'est pas pour moi un concept négatif. » (*Ibíd.*, 208-209).

²⁷² Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 307.

way of being in relation,” and not, as we expect, comforting, known, and readily mastered.²⁷³

És l'autoritat mateixa de l'experiència la que ens exposa a l'impossible i la que tensa les estructures del coneixement que el pensament modern havia demarcat, com ja hem emfatitzat. Aprofundim ara una mica més en com la fenomenologia contemporània pot abordar la fenomenalitat paradoxal de l'impossible. Ho fem seguint els passos de l'obra de Marion. Com ja hem avançat, i aquesta és potser una diferència important respecte de la proposta de Blanchot, per a Marion, la impossibilitat pròpia de l'esdeveniment és llegida com una possibilitat de la fenomenalitat que no podia ser mai una possibilitat metafísica.²⁷⁴ Malgrat la impossibilitat sigui llegida aquí com una nova possibilitat, designació que amb molta probabilitat Blanchot mateix no acceptaria, allò decisiu és que la fidelitat a l'experiència posa en suspens l'autoritat del pensament metafísic que pretenia fixar la norma del coneixement.

Mentre que la fenomenologia s'até a allò que apareix, en metafísica la possibilitat de la fenomenalitat mateixa és determinada *a priori*; així succeïa en la teoria del coneixement de Kant: « Les conditions formelles de la connaissance s'articulent ici directement sur le pouvoir de connaître, non sur le pouvoir d'apparaître du phénomène. »²⁷⁵ Això comporta que en el pensament metafísic, lluny de la fidelitat fenomenològica a l'aparèixer com a tal, no és el coneixement qui se subordina a l'experiència, sinó l'activitat subjectiva la que s'imposa a l'experiència i la determina, tot condicionant l'aparèixer a unes estructures determinades *a priori*: « En régime métaphysique, la possibilité d'apparaître n'appartient jamais à ce qui apparaît, ni sa phénoménalité au phénomène. »²⁷⁶ És per això que Jean-Luc Marion anomena aquest aparèixer en els límits del pensament metafísic fenomenalitat « sous condition ».²⁷⁷ La fenomenologia, en canvi, intentaria escapar a aquesta fenomenalitat *alienada* de la metafísica i restar fidel al *principi dels principis* husserlià atenent a una fenomenalitat sense condició, a un origen incondicionat de l'experiència.²⁷⁸ És així com més endavant distingirà més clarament l'«*expérience sous condition*» de l'«*expérience sans condition*», essent la primera la modalitat pròpia del coneixement dels *objectes*, en tant que fenòmens

²⁷³ Cf. Kevin Hart, *The Dark Gaze. Maurice Blanchot and the sacred*, 160.

²⁷⁴ Cf. Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (4^e édition corrigée et augmentée), Paris: PUF 2013⁴ (1997), 286.

²⁷⁵ *Ibid.*, 298.

²⁷⁶ *Ibid.*, 300.

²⁷⁷ Cf. *Ibid.*, 302.

²⁷⁸ Cf. *Ibid.*, 302-304.

disminuïts, i la segona, la pròpia de l'experiència dels *esdeveniments*, en tant que fenòmens saturats on es dona una plena fenomenalitat –sostreta essencialment dels objectes.²⁷⁹ Així l'*objet* i l'*esdeveniment* s'oposarien com dos figures diferenciades de la fenomenalitat: el primer advé com a efecte de la nostra intencionalitat i constituït per la subjectivitat, el segon es mostra per ell mateix i arriba a la nostra passivitat apareixent com l'impossible.²⁸⁰

D'aquesta manera, més enllà de les condicions de possibilitat del règim metafísic, hom pot pensar que es doni a l'experiència humana un fenomen incondicionat i irreductible al *jo*.²⁸¹ Això implica en fenomenologia destruir la noció habitual de fenomen i repensar la relació entre la intuïció i la intenció de tal manera que, lluny d'establir una equació, mostrin una desproporció essencial: la intuïció humana, en tant que finita, és sempre pobra, indigent.²⁸² « Penser c'est [...] prendre la mesure du manquement de l'intuition. »²⁸³ Aquesta desproporció és la que propicia la modalitat del *fenomen saturat*, aquell en el qual la fenomenalitat satura la intuïció, la depassa, enlluerna el coneixement per l'excés de la seva aparició. Aitals fenòmens es mostren *abans* d'*objectar-se*, no es deixen constituir en objectes.²⁸⁴ El *fenomen saturat* serà descrit per Marion com « invisible selon la quantité, insupportable selon la qualité, absolu selon la relation, irregardable selon la modalité. »²⁸⁵ El fenomen saturat no es podrà mirar de front, no es deixa aprehendre –cal notar la connotació de *gardar-se*, d'*apropiar-se* que el mot «*regarder*» (mirar) suggereix en francès-, només es deixa percebre d'una manera negativa, per una percepció impossible, perquè pel seu excés de fenomenalitat enlluerna, encega la mirada: « [...] le phénomène saturé, du fait de l'excès de l'intuition en lui, ne peut se supporter par aucun regard à sa mesure (« objectivement »), il ne se perçoit (« subjectivement ») par le regard que sur le mode négatif d'une perception impossible – exactement de l'éblouissement. »²⁸⁶

Per a Marion, que recull en certa manera una inquietud fenomenològica actual, l'experiència no es limita al possible, sinó que s'obre més enllà dels seus límits vers la

²⁷⁹ Cf. Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives*, Paris: Grasset 2010, 274.

²⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 281-282.

²⁸¹ Cf. Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 311.

²⁸² Cf. *Ibid.*, 315, 319.

²⁸³ *Ibid.*, 319-320.

²⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 328.

²⁸⁵ *Ibid.*, 329. Per a un aprofundiment de la qüestió del *fenomen saturat* cf. els §§ 21-22 de la mateixa obra (pp. 329-364). Cf. també: Jean-Luc Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris: PUF 2001.

²⁸⁶ Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 336.

contra-experiència, que no remet simplement a l'absència o impossibilitat de l'experiència sinó a una experiència paradoxal més enllà dels límits del possible: « La contre-expérience n'équivaut pas ici à une non-expérience, mais à l'expérience d'un phénomène ni regardable, ni gardé suivant l'objectivité, qui résiste donc aux conditions de l'objectivation. La contre-expérience offre l'expérience de ce qui contredit irréductiblement les conditions d'expérience des objets. »²⁸⁷ En un altre lloc definirà la *contra-experiència* d'aquesta manera:

La contre-expérience consiste [...] à expérimenter un phénomène en tant qu'il se refuse aux conditions (par définition transcendantales) de l'expérience, et contredit, dans sa phénoménalité hors norme, les normes de manifestation des objets de l'expérience finie. La contre-expérience permet ainsi de faire l'unique épreuve possible des phénomènes impossibles parce que saturés, les paradoxes.²⁸⁸

Marion expressa d'aquesta manera una obertura de la fenomenologia que no representa només una cristal·lització particular i personal sinó, en certa manera, una direcció compartida per molts fenomenòlegs i filòsofs contemporanis, fins al punt de poder establir una afinitat amb la proposta de Blanchot: l'autoritat de l'experiència mateixa ens impel·leix a repensar el mètode del pensament per donar raó de tot allò que escapa a la mesura de la possibilitat –l'experiència d'altri, l'esdeveniment històric o polític, l'experiència artística i literària. Si el punt de partida de l'obra de Blanchot és l'experiència mateixa de l'espai literari tal com es mostra per ella mateixa, el pensament que s'hi endinsa està cridat a restar-hi fidel, fins i tot si això comporta renunciar a les estructures metafísiques que el sostenien, perquè hom ha concedit una prioritat absoluta a allò que es dona en l'experiència. Una revolució anàloga a la que s'ha produït en la fenomenologia en un sentit més ampli: la crida a anar vers les coses mateixes exigeix del mètode una fidelitat incondicional a l'experiència, que cal descriure, fins i tot si es dona com a indescriptible, fins i tot si depassa els límits d'allò aprehensible.²⁸⁹ Aquest moviment, lluny de trair la vocació de la fenomenologia i del pensament –perquè potser la vocació de la fenomenologia no és sinó la vocació mateixa de la filosofia- fa possible

²⁸⁷ *Ibíd.*, 353.

²⁸⁸ Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives*, 109-110.

²⁸⁹ Levinas, per exemple, abordant el moviment del pensament vers el *Dir* que depassa el *Dit*, al qual ja hem fet referència en diverses ocasions, i que expressa una obertura fenomenològica més enllà del coneixement aprehensiu, possible i tematitzador, escriu: «El remonte hasta el Decir es la reducción fenomenológica en la que se describe lo indescriptible.» (Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 108).

una fenomenologia més fidel a les seves pròpies arrels, sense reserves, lliurada incondicionalment als fenòmens i al seu mode específic de mostrar-se:

Husserl, même et surtout avec le « principe de tous les principes », maintient une double réserve envers la possibilité (l'horizon, le *Je*). Pourtant cette réserve de Husserl *envers* la possibilité peut s'avérer une réserve de la phénoménologie elle-même – qui garde encore une réserve *de* possibilité, pour se dépasser elle-même vers une possibilité sans réserve. Ainsi, au fil conducteur du phénomène saturé, la phénoménologie trouve-t-elle sa dernière possibilité : non seulement la possibilité qui surpasse l'effectivité, mais la possibilité qui surpasse les conditions mêmes de la possibilité, la possibilité de la possibilité inconditionnée – autrement dit la possibilité de l'impossible, le phénomène saturé.²⁹⁰

La consideració de la *contra-experiència* i del *fenomen saturat* és la manera de fer justícia, més enllà dels límits del coneixement metafísic, al mode propi d'aparèixer de l'home per a si mateix, de la realitat de l'altre, de l'esdeveniment o de les diverses variacions del do. De la mateixa manera que la revocació de la metafísica i la consideració de l'experiència de l'impossible és la resposta del pensament a la crida profunda de l'espai literari considerat segons el seu propi mode d'aparèixer. Ara bé, cal tenir en compte també que si bé aquesta obertura de la fenomenalitat vers allò indescriptible, inaparent o paradoxal propicia el diàleg amb el pensament de Blanchot, els punts de divergència entre ambdós propostes no són pas menys notoris. Si pel seu esforç sistematitzador, pel seu ordre i pel seu relleu intel·lectual l'obra de Marion ens és un bon acostament a alguns temes actuals de la fenomenologia, precisament per aquest mateix esforç acadèmic sembla distanciar-se profundament de l'escriptura paradoxal i fragmentària de Blanchot. Cal tenir en compte les dificultats que suposa posar en paral·lel dos pensaments formalment i temàticament tan diferenciats.

Pel que fa al tema de l'*impossible*, tot i que el considera evidentment en relació amb altres pensadors precedents i des d'altres perspectives²⁹¹, cal notar que Marion l'aborda molt especialment en relació amb la qüestió de Déu. Déu és per al filòsof francès el fenomen radicalment impossible i irreductible: « [...] concernant Dieu, nous ne rencontrons qu'une triple impossibilité – l'impossibilité de l'intuition, l'impossibilité du concept, donc aussi l'impossibilité d'en exprimer le moindre phénomène. »²⁹² És en el

²⁹⁰ Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 358.

²⁹¹ Cf. Cf. Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives*, 103-104. Marion té presents aquí des de Heidegger o Levinas fins a Jacques Derrida, John D. Caputo o Kevin Hart, i fins i tot esmenta directament Blanchot a propòsit de la seva lectura de Levinas i Heidegger (Cf. *Ibid.*, 103, n. 2).

²⁹² *Ibid.*, 96.

context d'aquesta consideració de Déu que exposa com des de la nostra condició finita accedim a la manifestació paradoxal de la seva infinitud per mitjà d'una *contra-experiència*.²⁹³ Ara bé, en la seva exposició, Marion caracteritza l'impossible en tant que impossibilitat *quoad nos* que no és sinó una possibilitat radical *quoad se*, és a dir, que el que es manifesta impossible a la nostra finitud no és sinó possibilitat per a Déu²⁹⁴, o encara: que la contradicció possible-impossible *quoad nos* és superada per l'efectuació de l'impossible en tant que tal, pel seu esdeveniment.²⁹⁵ D'aquesta manera, la impossibilitat no seria altra cosa que la percepció finita d'una realitat que en ella mateixa és possibilitat. Per a Marion l'impossible és possibilitat radical:

La possibilité radicale partirait de l'impossible et, sans passer par la conception d'un possible non contradictoire pour la représentation finie, l'imposerait dans l'effectivité. *La possibilité radicale ou l'effectuation de l'impossible en tant que tel*. Au contraire de la possibilité que la métaphysique a de-finie, la possibilité radicale ne transformerait donc pas des possibles en effectivités, mais directement des impossibles en effectifs. – Elle rendrai effectives des [im]possibilités jusqu'alors impensables.²⁹⁶

Malgrat els matisos de Marion i el seu esforç per superar la possibilitat metafísica, no sembla pas que Blanchot o Derrida es poguessin identificar amb una aital formulació que podria suggerir, almenys estilísticament, un cert retorn implícit a posicions metafísiques i una relativització de la densitat insuperable de l'impossible. Tot i que en la fenomenologia de Marion l'impossible no deixa de modular en l'experiència d'altres *fenòmens saturats*, en la seva expressió radical s'identifica amb Déu:

L'impossible pour l'homme se nomme Dieu, mais Dieu en tant que tel – en tant que celui qui seul fait ce que l'homme ne peut même pas *envisager* : pardonner les fautes faites par l'homme à l'encontre de Dieu. Ici se trouve le pli de l'[im]possible, ici se joue la véritable puissance, dont le monde, ni la métaphysique, ni sans doute la philosophie ne peuvent avoir ne serait-ce qu'une nostalgie.²⁹⁷

Les profondes connexions amb la teologia cristiana no deixen de ressonar tampoc en aquesta fenomenologia, un pensament catòlic, de fet, que Blanchot evidentment no compartiria. Però, alhora, és també veritat que, en certa manera, aquest gir de la fenomenologia vers l'inaparent obre el pensament a la transcendència, sigui la

²⁹³ Cf. *Ibíd.*, 111.

²⁹⁴ Cf. *Ibíd.*, 110.

²⁹⁵ Cf. *Ibíd.*, 119-123.

²⁹⁶ *Ibíd.*, 123.

²⁹⁷ *Ibíd.*, 137.

transcendència de Déu, sigui la de l'*altre* levinasià de la qual l'escriptura de Blanchot també n'és deutora. De fet, fou segurament l'obra mateixa de Levinas la que desencadenà aquest «*tournant théologique de la phénoménologie française*» que qüestionà Dominique Janicaud.²⁹⁸ I Blanchot potser no n'està tan lluny en tant que subratlla també el gir vers l'inaparent, vers l'alteritat inaprehensible, vers l'impossible, raó per la qual tampoc no li manquen detractors, que l'han arribat a acusar d'impostura i d'obscurantisme.²⁹⁹

En tot cas, Blanchot accentua la subversió de la metafísica i expressa l'experiència límit per tal de respondre a la manifestació particular de l'espai literari, per donar-ne raó, impel·lit per una profunda vocació crítica. Si volem comprendre la seva obra no podem deixar de fer aquest vot de confiança en el seu projecte intel·lectual i recolzar la prioritat i l'autoritat que atorga a l'experiència per damunt de les condicions transcendents que la determinarien. De la mateixa manera la fenomenologia francesa contemporània, de Levinas a Marion, si recorre a l'inaparent i a l'impossible és per donar raó d'uns fenòmens paradoxals en l'experiència dels quals, més enllà de les determinacions *a priori* del coneixement, rau absolutament la prioritat i l'autoritat del pensament: l'esdeveniment, l'altre o l'experiència artística, que no són aprehensibles segons el mode de la objectivació, que no es deixen comprendre com a constituïts per la subjectivitat, sinó excedint-la, sotmetent-la a una passivitat essencial o, fins i tot, depositant-la.

Hem volgut prendre Jean-Luc Marion com a exemple d'una fenomenologia actual que pugui posar en relleu alguns punts de contacte fonamentals de les perspectives recents d'aquest corrent filosòfic amb la consideració límit de l'experiència que Blanchot ha replantejat en la seva obra a partir de l'acostament a l'espai literari. Perquè és en aquesta visió eixamplada de la fenomenologia oberta a l'inaparent que podem establir aquesta afinitat de Blanchot amb la perspectiva fenomenològica, que ja ha estat proposada, com hem dit, per diversos estudiosos de la matèria –Zarader, De Gramont o Pinat- i que orienta en certa manera el nostre treball. Aquesta perspectiva fenomenològica eixamplada, si la podem anomenar d'aquesta manera, que no és sinó una obertura de l'experiència a l'impossible o un pensament de l'experiència-límit, és la que Blanchot comparteix amb alguns dels exponents contemporanis d'aquest corrent filosòfic. Amb tot, no podem obviar que una comparació exhaustiva no deixaria de plantejar-nos algunes dificultats

²⁹⁸ Cf. Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris: Éditions de l'Éclat 1991.

²⁹⁹ Henri de Monvallier et Nicolas Rousseau (Préface de Michel Onfray), *Blanchot l'obscur: ou la déraison littéraire*, Paris: Autrement 2015.

significatives. La caracterització de l'experiència-límit com a *fenomen saturat*, malgrat emfatitzar l'excés, segueix arrelant-se en una experiència lligada a la *fenomenalitat*, mentre que Blanchot ha subratllat en diverses ocasions, com hem mostrat, que la seva és una experiència « hors phénomène », i que depassa qualsevol intent de sistematització fenomenològica.

Kevin Hart, en el seu estudi sobre Blanchot, ja havia fet una referència precisa molt sumària a la possible convergència entre la concepció de l'experiència en l'escriptor francès i el pensament de Jean-Luc Marion, i conclou justament fent notar aquesta diferència fonamental, que rau, d'una banda, en la relectura de Marion de l'impossible com a possibilitat radical i, de l'altra, en la no referència de Blanchot a un *fenomen* i en la impossibilitat de parlar en ell de cap mena d'intuïció de l'impossible, ja que la unitat del *Jo* on radicaria la intuïció ha estat destituïda per la mateixa experiència. Vet aquí el passatge on Kevin Hart duu a terme aquesta reflexió, que sintetitza alguns punts claus als quals hem fet referència i explicita concisament aquestes divergències:

One person who dwells explicitly on Kant's definition on possibility is Jean-Luc Marion, and it is instructive to enter his world, all too briefly, and see how his report on "the possibility of the impossible" differs from Blanchot's figure of the impossible. Marion notes that for Kant possibility is linked to phenomenality, and, further, that a phenomenon can give itself only in terms established by categorical structure of the subject. Marion proposes and tests the hypothesis that there is a "saturated phenomenon", one in which givenness exceeds intention. The saturated phenomenon would contradict the conditions of possibility set for experience, and consequently Marion speaks of "counter-experience". Far from being able to constitute this phenomenon, the "I" is constituted by it; and it should be noted that we cannot ascribe a simple unity to this phenomenon: it calls forth many and varied horizons and sets in motion what is in principle an endless process of interpretation. Notice thought that Marion is concerned with a phenomenon, one that is so rich in intuition it cannot be aimed at or borne; it is absolute and irregardable. By contrast, Blanchot is not preoccupied with a phenomenon at all and denies that we can have any intuition of the impossible. Of course, the impossible cannot be aimed at, borne, or regarded, although it is not so much absolute as holding us in a "relation without relation". No experience is offered to us; the "I" is deconstituted, and there can be no talk of unity. This then is not a counterexperience but a "trial" of experience, and its passivity is of another order from that envisaged by Marion. One have no power over it, not even the power of constituting its meaning, for it has no meaning.³⁰⁰

La divergència és, doncs, més que notable perquè l'empresa de Blanchot és encara més radical si cap que la de la fenomenologia de l'inaparent o la de la contra experiència: Blanchot s'immergeix en la paradoxa que l'experiència-límit comporta fins al punt de

³⁰⁰ Kevin Hart, *The Dark Gaze. Maurice Blanchot and the sacred*, 153.

referir-se a una passivitat extrema sense subjectivitat, sense cap mena de poder sobre l'experiència, no només des del punt de vista de la *objectivació* sinó fins i tot des del punt de vista d'una possible tasca hermenèutica del pensament. Per a Blanchot la resposta a l'impossible sembla anar encara més lluny: és una resposta absolutament exposada a l'experiència paradoxal, una (no-)experiència que no llegeix tant com un excés de fenomenalitat sinó com l'*error* per al coneixement que suposa el buit de fenomenalitat obert per l'inaparent.

L'experiència-límit és potser, com proposa Hart, la presència d'allò immediat, que no es *dóna* ni es *presenta*, de tal forma que resulta inaccessible per al nostre coneixement.³⁰¹ D'aquí prové l'afinitat de l'obra de Blanchot amb els èxtasis místics i amb la teologia negativa, que és una afinitat de la mateixa tasca poètica en tant que cerca aquesta presència no donada, inaprehensible, impossible de l'immediat, com ja havia proposat Hölderlin.³⁰² L'immediat, com el poema mateix, no es dona mai en present, sinó sempre per venir, de tal manera que només ens hi podem relacionar per mitjà d'una profunda absència.³⁰³ « It is experience "of what is not given in experience". In other words, this is an event that is not lived; it escapes the present moment. »³⁰⁴ Ens ocuparem més endavant, en abordar la qüestió de la *diferència*, de les implicacions que aquesta experiència té des de la perspectiva de la metafísica de la temporalitat, en tant que revocació de la presència, *diferir* permanent del present.

Al marge de la divergència de l'impossible blanchotià respecte de la *fenomenalitat saturada* que hem introduït a partir de Marion, Maurice Blanchot formula també implícitament altres qüestions en relació al mètode de la fenomenologia per a abordar l'experiència de l'impossible, qüestions que ara només apuntem i que tal volta puguin suscitar en un altre lloc una reflexió més acurada: ¿el pensament i l'escriptura poden respondre a l'impossible amb un esforç racional i sistematitzador que intenti donar raó de la paradoxa, tal i com potser intenten fer la fenomenologia de Marion i altres esforços filosòfics? ¿O bé l'experiència de l'impossible, en proposar-se descriure l'indescriptible no pot sinó recórrer a una escriptura pròpiament literària que testimonii l'esdeveniment i formuli la paradoxa també a nivell estètic –si es pot dir així–, per exemple en la seva fragmentarietat o en la seva poeticitat com és el cas de l'obra Blanchot? ¿En quina mesura

³⁰¹ Cf. *Ibíd.*, 87. No entrem aquí, però, a valorar la noció de *sagrat* tal com la concep Kevin Hart i a propòsit de la qual endega la seva reflexió sobre l'*immediat*.

³⁰² Cf. *Ibíd.*, 88-90, 92-93.

³⁰³ Cf. *Ibíd.*, 96-97.

³⁰⁴ *Ibíd.*, 145.

el tractament filosòfic dels fenòmens excessius no és ja una autèntica poètica? ¿En quina mesura podem distingir algunes anàlisis fenomenològiques de Levinas, per exemple, d'un tractament literari o poètic de l'*altre* o de l'*esdeveniment*? En definitiva, ¿fins a quin punt la praxi filosòfica es pot distingir de la literària quan cerca respondre a l'impossible? ¿És potser la pretensió d'universalitat de la descripció fenomenològica la que la caracteritza davant d'una encarnació poètica absolutament particular de la poesia? Però l'*altre* o l'*esdeveniment* no són sinó absolutament incondicionats i imprevisibles, sostrets a la universalitat pròpia de les relacions objectives.

En l'obra de Blanchot ha estat la forma mateixa de l'escriptura la que ha encarnat la paradoxa i la impossibilitat. I alguns textos de la seva maduresa, en efecte, no permeten tampoc una diferenciació precisa de gèneres —és el cas del relat fragmentari *L'attente l'oubli*, d'alguns passatges de *L'entretien infini* o de *L'écriture du désastre*. L'escriptura defuig l'ordre i la sistematització, respon a l'impossible des de la seva mateixa impotència. No és sinó una assumpció radical de l'ordre metafísic revocat, que dissol també la possibilitat mateixa del *llibre*. Més enllà de la revocació o no de l'ordre metafísic, la qüestió de fons es fa extensiva a tota la història de la filosofia: ens referim a les relacions implícites entre filosofia i literatura, en fins a quin punt tota argumentació filosòfica no és deutora d'una determinada opció estètica o, fins i tot, fins a quin punt la forma literària d'un saber filosòfic no el determina en el seu contingut.³⁰⁵ L'obra de Blanchot, sens dubte, pel seu estil i per les influències filosòficoliteràries que hi conflueixen posa sobre la taula aquesta qüestió. No aprofundirem aquí aquesta problemàtica, però n'hem esbossat molt sumàriament el seu plantejament, que resta obert a possibles desenvolupaments posteriors.

Hem abordat llargament en aquestes pàgines el pensament de Maurice Blanchot entorn de l'experiència-límit, a partir del seu accés a l'experiència de l'escriptura, de la seva reelaboració de la reflexió de Hegel, Kojève i Bataille, de la seva relació amb l'experiència mística, del seu pensament sobre l'esdeveniment i sobre l'*impossible* i, finalment, intentant contrastar la proposta blanchotiana amb alguna de les cristallitzacions recents del gir fenomenològic vers l'inaparent. La caracterització de l'experiència en Blanchot resta singular. Més enllà de les condicions de possibilitat de la nostra experiència, un excés radical, un «surcroît», però no de *fenomenalitat* —com

³⁰⁵ George Steiner ha plantejat també recentment aquesta qüestió a: George Steiner, *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan* (trad. María Condor), Madrid: Siruela 2012.

proposa Marion³⁰⁶-, sinó de buit, de negativitat: « [...] ce surplus, ce surcroît, surplus de vide, surcroît de « négativité » qui est en nous le cœur infini de la passion de la pensée. »³⁰⁷ Aquest excés de buit de l'impossible, absolutament inaparent, depassarà els límits de la descripció fenomenològica: en no poder ser descrit ni designat, haurà de ser testimoniats. El testimoniats de l'impossible esdevindrà llavors la tasca del pensament, la vocació de l'escriptura, el mode de de restar fidel a l'experiència paradoxal. Ens endinsarem ben aviat en aquesta qüestió. Referim-nos però abans a una figura que encarna plenament aquesta vocació del pensament de dirigir la seva mirada a l'impossible exposant-se al buit de l'inaparent. No es tracta només d'una imatge central en l'obra de Blanchot, perquè de la seva mirada brolla el cant dels poetes i en ella rau potser tota experiència artística: aquesta mirada impossible no és altra que la mirada d'Orfeu.

4.3. LA MIRADA D'ORFEU

És ara el moment oportú d'endegar una secció a mode d'estudi particular i de petit excurs sobre la figura d'Orfeu en l'obra de Blanchot. Aquesta imatge mítica i literària, en la qual la tradició cultural ha vist encarnat de diverses maneres la figura paradigmàtica del poeta, ens ajudarà a recapitular des d'una altra perspectiva molts d'aquells aspectes que Blanchot ha abordat en la seva obra crítica entorn de l'espai literari i que nosaltres volem considerar també des d'un punt de vista filosòfic. Si la imatge d'Orfeu ha estat ja per ella mateixa al llarg de la història cultural d'occident una al·legoria privilegiada de la vocació poètica i del procés de creació artística, en Blanchot, pren tot el relleu que se'n podia esperar, ja que la converteix explícitament en una imatge destacada del seu pensament i s'hi refereix en moltes i molt diverses ocasions al llarg de la seva obra crítica i de ficció.

Per tots aquest motius, fins i tot si la consideració d'una imatge pogués alleugerir el pes del nostre discurs tornant-lo més assagístic, no ens limitarem a un excurs lliure entorn d'aquesta qüestió, perquè l'estudi acurat del tractament que Blanchot en fa en la seva obra pot ser també de molt interès. És per això que en aquesta secció, després d'una breu presentació del mite i de mostrar d'alguna manera el seu lloc preeminent en la història de la cultura en relació a l'art poètica i a la creació artística, ens proposem: en primer lloc (4.3.1), fer una lectura del capítol dedicat a *la mirada d'Orfeu a L'espace*

³⁰⁶ Cf. Jean-Luc Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris: PUF 2001.

³⁰⁷ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 308.

littéraire; en segon lloc (4.3.2), resseguir el sentit de les referències explícites que Blanchot fa a Orfeu a la resta de la seva obra; en tercer lloc (4.3.3), veure com el mite ressona també implícitament en molts altres passatges, esdevenint una mena de fil conductor que pot sintetitzar bona part del seu pensament entorn de l'espai literari; en quart lloc (4.3.4), distanciar la lectura pròpia del mite que fa l'escriptor francès d'altres possibles interpretacions com la que n'ha pogut fer la tradició cristiana i que marquen diferències profundes pel que fa a la concepció de la creació artística i literària; i en cinquè lloc (4.3.5), copsar la capacitat que aquesta imatge pot tenir també d'acollir una lectura del mite en clau fenomenològica. Ens hi anirem endinsant progressivament recuperant moltes de les qüestions que hem anat tractant de forma més descriptiva o analítica, perquè més enllà del tòpic –com bé sabien ja els grecs i com bé mostra la confluència de crítica i literatura en l'obra de Blanchot- la distinció entre $\mu\theta\omicron\varsigma$ i $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ no és pas sempre tant evident com ho hagués volgut creure un punt de vista unilateralment analític o il·lustrat.³⁰⁸

4.3.1. Orfeu al centre de l'espai literari

Orfeu ha estat des de temps antics una figura mítica recurrent en l'art, la literatura, la música i el pensament. El personatge mític d'Orfeu se situa en l'època heroica, unes generacions abans d'Homer.³⁰⁹ Fill probablement de la musa Calíope i d'Eagre, un déu riu de Tràcia, Orfeu és el cantor i poeta per excel·lència, i hom li ha atribuït la invenció de la lira de nou cordes. Es diu que el seu cant apaivagava les feres, que tots els animals i plantes quedaven embadalits per la seva música i que era capaç d'emocionar els homes de cor més dur. També es diu que participà en l'expedició dels argonautes. Se li atribuï també la paternitat de la religió misteriosa de l'orfisme, doctrina de salvació i forma de vida. I fins i tot en l'època cristiana es féu una relectura del mite en clau cristiana, i l'atribució a Crist d'iconografia pròpia d'Orfeu.

L'episodi més recurrent i més recreat del mite d'Orfeu ha estat sens dubte el seu descens a les profunditats de l'Hades. Eurídice, l'esposa d'Orfeu, fou picada per una serp

³⁰⁸ Sobre el rol del *mite* en l'evolució del pensament il·lustrat modern hom pot resseguir l'obra ja clàssica de Theodor W. Adorno i Max Horkheimer, *Dialéctica de la Il·lustración. Fragmentos filosóficos. Obra completa*, 3 (trad. Joaquín Chamorro Mielke), Madrid: Akal 2007.

³⁰⁹ Per a aquestes referències al mite d'Orfeu ens fonamentem en: Agustí Bartra, *Diccionario de mitología*, Barcelona: Grijalbo 1982, 140-142; René Martin (dir.), *Diccionario de mitología clásica*, Madrid: Espasa 2004, 427-437. Per a un estudi més aprofundit sobre la construcció i evolució del mite, així com de les seves múltiples fonts literàries fins al renaixement, remetem a la tesi de Daniel Ramon, *Orfeu. La construcció d'un personatge mític*, dirigida per Francesc Cuartero i llegida a la Universitat Autònoma de Barcelona l'any 2005.

quan fugia d'Aristeu, i morí. Orfeu, no havent trobat consol, decidí anar a rescatar-la. Aconseguí entrar a les contrades infernals gràcies al seu art, que seduï tots els que les custodiaven. Obtingué d'Hades la gràcia d'endur-se Eurídice amb la condició de no mirar-la fins que ambdós haguessin sortit del món de les ombres. Orfeu, en un descuit, mogut per l'amor, girà els ulls vers Eurídice i aquesta s'esvaí. Segons algunes versions, Orfeu, desconsolat, no volgué prendre cap altra esposa i no feu cas a les dones de Tràcia, que acabaren per esquarterar-lo i espargir els seus membres. Només mort, Orfeu pogué retornar per sempre a l'Hades, al costat de la seva estimada.

Aquest mite, amb diverses variants, ha estat tractat pels literats de més renom. Èsquil o Plató ja en fan referència, i seran els poetes llatins com Ovidi i Virgili els que més el desenvoluparan. Però molts altres autors se n'han fet ressò al llarg de totes les èpoques: és el cas, per exemple, de Petrarca, Garcilaso o Lope de Vega. Calderón de la Barca, per la seva banda, en feu una interpretació crística a *El divino Orfeo*. Les al·lusions arriben, de fet, fins a la literatura contemporània. Les referències al mite també són in comptables pel que fa a iconografia, pintura i escultura, des de representacions en pedra del segle V a. C., miniatures en manuscrits renaixentistes, fins a la pintura barroca de Rubens. I també en la música, evidentment, el mite ha estat la inspiració d'obres genials com *L'Orfeo* de Claudio Monteverdi o d'altres grans mestres de tradicions diverses com Rameau, Gluck, Haydn, Offenbach i moltes altres que arriben fins als nostres dies. També en el cinema hi ha hagut algunes relectures *sui generis* del mite, com les de Jean Cocteau, Marcel Camus o Jacques Demy.

Maurice Blanchot s'afegeix a aquesta tradició i situa el mite d'Orfeu en un lloc central de la seva obra. Ell, que persegueix l'essència de la literatura, remet també al poeta Orfeu, que esdevindrà una imatge crucial que sintetitza alguns dels punts claus del seu pensament. Blanchot introdueix aquesta centralitat del mite d'Orfeu en la seva obra en *L'Espace littéraire*. Hi dedica íntegrament el capítol *Le regard d'Orphée*³¹⁰, capítol que constitueix –segons el mateix Blanchot– el nucli del llibre.³¹¹ Blanchot farà així del descens d'Orfeu als inferns una al·legoria del seu pensament sobre la creació artística i la

³¹⁰ Maurice Blanchot, *L'Espace littéraire*, 225-232.

³¹¹ « Un livre, même fragmentaire, a un centre qui l'attire: centre non pas fixe, mais qui se déplace par la pression du livre et les circonstances de sa composition. Centre fixe aussi, qui se déplace, s'il est véritable, en restant le même et en devenant toujours plus central, plus dérobé, plus incertain et plus impérieux. Celui qui écrit le livre l'écrit par désir, par ignorance de ce centre. Le sentiment de l'avoir touché peut bien n'être que l'illusion de l'avoir atteint ; quand il s'agit d'un livre d'éclaircissements, il y a une sorte de loyauté méthodique à dire vers quel point il semble que le livre se dirige ; ici, vers les pages intitulées *Le regard d'Orphée*. » (Ibid., 9).

literatura. No insistirem mai prou al lector a què s'adreci directament a aquestes pàgines que tot seguit comentarem, el primer paràgraf de les quals, amb una relectura del mite d'una gran densitat simbòlica, ens situa ja en el bell mig de la reflexió de Blanchot sobre l'experiència de l'espai literari i la comprensió consegüent de la dinàmica pròpia de la creació literària o artística:

Quand Orphée descend vers Eurydice, l'art est la puissance par laquelle s'ouvre la nuit. La nuit, par la force de l'art, l'accueille, devient l'intimité accueillante, l'entente et l'accord de la première nuit. Mais c'est vers Eurydice qu'Orphée est descendu : Eurydice est, pour lui, l'extrême que l'art puisse atteindre, elle est, sous un nom qui la dissimule et sous un voile qui la couvre, le point profondément obscur vers lequel l'art, le désir, la mort, la nuit semblent tendre. Elle est l'instant où l'essence de la nuit s'approche comme l'*autre* nuit.³¹²

L'art és aquell àmbit de la cultura humana on s'obre una dimensió *altra*, diferent de l'ordre del món, de les formes clares, diürnes, dels conceptes entenedors de la raó. Amb el cant, Orfeu, el poeta per antonomàsia, penetra en la nit, que en un primer moment és acollida per al poeta. Però l'objectiu del poeta no és només transgredir l'ordre del món per ingressar viu a aquell indret més enllà de tot indret que és l'Hades, sinó que la finalitat del descens d'Orfeu és trobar la seva estimada: no per a extreure-la a la llum i convertir-la en gloriosa obra diürna i gaudir de l'autoria de la seva labor redemptora que ha vençut les tenebres sinó, essencialment, segons Blanchot, per realitzar la transgressió suprema que és mirar cara a cara l'Eurídice morta tal com paradoxalment apareix, esvaïda, en el fons de l'Hades. El propòsit del poeta Orfeu no és doncs rescatar Eurídice de la mort, sinó, sobretot, mirar-la en la mort, realitzar la mirada impossible que s'adreça a l'esdeveniment *inaparent* i dir aquest *impossible* per mitjà del seu cant. Lluny de qualsevol mena d'atribució gloriosa l'empresa òrfica suposarà un fracàs inevitable: fracàs de l'autor –Orfeu-, fracàs de l'obra –l'Eurídice diürna. Però és només en el fracàs que el poeta ha accedit a aquest punt inaprehensible d'on prové i al qual tendeix tota obra: el rostre *inaparent* de l'Eurídice nocturna, en el si d'una nit absolutament *altra*, on tot projecte poètic esdevé passivitat radical, on la impossible aparició de l'esvaïment apareix, més enllà dels límits de l'experiència possible intramundana. Perquè aquest punt profundament obscur vers el qual tendeix tot art només es pot reconèixer en la seva absència. L'Eurídice nocturna no resisteix a la mirada, al seu esforç objectivador, no deixa ser constituïda, sinó que s'esvaeix.

³¹² *Ibíd.*, 225.

Orfeu mateix, en el seu descens, experimenta una mort profunda: la mort del poeta, que ha de renunciar a ell mateix, a la seva vida, i ha d'emprendre el descens a la nit dels inferns, al regne dels morts. I experimenta també la mort de l'obra, la mort d'Eurídice, que es des-obra, se sostreu a la unitat formal pròpia de l'ordre del món. Més enllà de tot Jo, de tot autor, de tota Obra, el poeta s'introdueix en aquella profunditat anònima, impersonal i neutra on ell mateix desapareix i on l'obra es dissipa per deixar aparèixer només allò que realment importa i transcendeix: el punt obscur, totalment altre, font i consumació de tota creació, però inabastable i inassolible, mostrant-se només en la seva absència, sempre més enllà, sempre més enfora. Aquest punt no deixa ser copsat per cap mirada, no se sotmet a cap poder, no es deixa designar ni dir sota la forma d'un *dit*, sinó que només el podem reconèixer en la seva profunda absència.

Orfeu vol veure el centre de la nit en la nit. És l'altra nit. La nit on apareix l'absència i on desapareixen el subjecte i l'obra. El camí de descens als inferns i de mirada al fons de la nit és un camí d'esborrament de l'*ego* i de ruïna de l'obra. Allà desapareix tota dissimulació i tot vel, i apareix la pura absència, l'espai neutre que remet a l'alteritat inassolible. No importa l'obra, no importa el jo. L'art ens ha portat a un centre descentrat que està més enllà d'ell, un punt cap al qual l'obra sempre està en tensió, que insta l'obra tant a *fer-se* com a *des-fer-se*. La literatura –i tota expressió artística veritable- és fruit del desig d'assolir aquest punt obscur que la (des-)fonamenta, és l'intent de fer el pas més-enllà. És, finalment, la possibilitat d'expressar la distància infinita i insalvable que hi ha amb aquest més-enllà, de mostrar i alhora preservar –de respondre-hi salvant-la de la designació i de l'objectivació- una profunditat que sempre ens és obscura i que només se'ns dóna paradoxalment en la forma d'una absència radical.

Orfeu no està en el camí de la veritat, la depassa. Des del dia, és acusat d'impaciència. Orfeu comet un error: retornar la mirada a Eurídice en la nit. És error i impaciència segons el dia. Però és l'única manera de penetrar en la nit. Orfeu viu en l'error, com el poble jueu –tal i com remarcarem més endavant a partir de l'apropament que hi fa Blanchot-, camina a les palpentes per llocs desconeguts. No viu en la veritat de la forma i el concepte: Eurídice no hi podrà ser mai reclosa. L'ésser d'Orfeu és el cant. La seva pàtria és la paraula de l'himne, l'únic lloc on es pot relacionar amb Eurídice. Eurídice roman en el seu misteri inviolable. La paraula neutra del cant és lloc de relació entre Orfeu i Eurídice, és l'únic amb el que el poeta pot atreure Eurídice. El cant no profana la nit que els embolcalla. El cant no és la paraula apropiadora que unifica, sinó la paraula poètica que preserva l'abisme de l'alteritat. El cant preserva la nit que embolcalla

Eurídice. Aquesta nit és més rica que la futilitat que s'esdevé després de la mirada. No obstant, pel cant, Eurídice segueix lligada. La mirada d'Orfeu és l'instant de màxima llibertat, on Orfeu s'allibera de si mateix i allibera allò contingut en la obra, en fa un do. Tot es juga en la decisió de la mirada. En aquesta decisió inspirada de mirar Eurídice, Orfeu assoleix l'origen i consagra el cant: « Le regard d'Orphée est le don ultime d'Orphée à l'œuvre, don où il la refuse, où il la sacrifie en se portant, par le mouvement démesuré du désir, vers l'origine, et où il se porte, à son insu, vers l'œuvre encore, vers l'origine de l'œuvre. »³¹³

La glòria de l'obra i del poeta són sacrificades. La mirada d'Orfeu és do i és sacrifici. L'obra no està cridada a emergir i romandre en la llum. L'exigència profunda de l'obra és una altra: introduir-nos en la foscor, penetrar en l'*altra* nit, la nit on apareix la dissimulació mateixa que la nit dissimulava. La inspiració del poeta no porta pas a la realització de l'obra, sinó que la inspiració és la mirada a Eurídice, endut pel desig, més enllà de la preocupació d'extreure-la a la llum del dia. Més enllà de la bellesa i la veritat, apareix la irrealitat de la nit, l'ombra buida d'Eurídice. La persistència en aquest error és la font de l'autenticitat. I aquesta autenticitat només es consuma en l'esborrament radical que suposa la mort. És el fracàs, l'insignificant, l'inessencial, l'error allò que ens mostra aquest punt absolutament profund al qual tendeixen l'art, el desig, la mort i la nit.

Com deia Rilke, *cantar* és «alenyar altrament», depassar tot anhel de domesticar l'obra, oblidar l'inici del cant, i lliurar-lo al no-res. El mite d'Orfeu ens en dóna testimoni: aquell punt profundament obscur del que neix el cant i al qual el cant tendeix s'esvaeix com el fum, no suporta la mirada objectivadora. L'ordre ontoteològic no resisteix al cant que respon a l'impossible, no se'ns dóna present, passa:

Això no *rau*, jove, en el fet que estimis, tot
i que la veu t'obri de cop la boca –aprèn
a oblidar el teu inici de cant. Això passa.
Cantar de veritat és alenyar altrament.
I entorn de res. Ser un hàlit en el déu. Un vent.³¹⁴

³¹³ *Ibíd.*, 230.

³¹⁴ Rainer Maria Rilke, *Sonets a Orfeu* (1922), Primera part III; traducció de Joan Vinyoli a *Obra poètica completa*, Barcelona: Edicions 62 2001, 545. El text original de Rilke diu així: « Dies ists nicht, Jüngling, dass du liebst, wenn auch / die Stimme dann den Mund dir aufstösst, -lerne // vergessen, dass du aufsangst. Das verrinnt. / In Wahrheit singen, ist ein anderer Hauch. / Ein Hauch um nichts. Ein Wehn im Gott. Ein Wind. ».

D'aquesta manera, Blanchot fa de l'esmentat capítol de *L'espace littéraire* una imatge que condensa els grans motius del seu pensament, de la seva crítica literària i de la seva obra de ficció: l'expiació de l'autoritat i de la glòria mundana de l'escriptor, la consideració del fracàs de l'obra, de la seva desfeta que marca un buit incommensurable respecte d'aquell punt radicalment intencional però inaprehensible, l'experiència límit de l'aparició paradoxal de l'inaparent en què rau l'impuls literari, o la inadequació de tota mirada objectivadora i de tot llenguatge lògic a l'*ombra del real* que la literatura no deixa de convocar.

4.3.2. *El recurs al mite a la resta de l'obra*

A més a més d'aquest capítol brillant, que ocupa un lloc central entre les referències de l'escriptor al mite, Blanchot hi remet en molts altres indrets de la seva obra, fent-ne relectures que poden recolzar i enriquir la lectura que proposem del sentit d'aquesta imatge en el seu pensament.

En un article de 1942 Blanchot ja remetia a Orfeu com a l'home que ha fet penetrar el llenguatge als Inferns, aquell que no es deixa vèncer per l'inexpressable, sinó que s'hi endinsa, però que no pot arribar al límit del seu propòsit sense fracassar, sense expiar l'autoritat de la paraula. Blanchot feia aquestes consideracions comentant un motiu de la poesia de Pierre Emmanuel:

Orphée est l'homme qui a fait pénétrer le langage aux Enfers, qui ne s'est pas avoué vaincu devant l'inexprimable, qui a soumis à ses conjurations rythmées l'angoisse de la mort. Victoire en elle-même tragique. Il n'est pas possible d'exercer l'autorité suprême de la parole sans l'expier. Le poète qui a donné un nom aux choses interdites, qui a substitué au silence le mot de silence et apaisé par la vertu magique du mot le souci profond de l'homme ne peut être à la fin que déchiré par mille passions nées de la parole.³¹⁵

En *L'Espace littéraire*, per la seva banda, abans d'arribar al capítol que, com hem dit, constitueix el nucli del llibre com el propi escriptor indicava³¹⁶, Blanchot introduïa el

³¹⁵ Maurice Blanchot, *Chroniques littéraires du Journal des débats*, 268.

³¹⁶ « Un livre, même fragmentaire, a un centre qui l'attire : centre non pas fixe, mais qui se déplace par la pression du livre et les circonstances de sa composition. Centre fixe aussi, qui se déplace, s'il est véritable, en restant le même et en devenant toujours plus central, plus dérobé, plus incertain et plus impérieux. Celui qui écrit le livre l'écrit par désir, par ignorance de ce centre. Le sentiment de l'avoir touché peut bien n'être que l'illusion de l'avoir atteint ; quand il s'agit d'un livre d'éclaircissements, il y a une sorte de loyauté méthodique à dire vers quel point il semble que le livre se dirige ; ici, vers les pages intitulées *Le regard d'Orphée*. » (Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 9).

tema d'Orfeu a partir de les lloances que en fa Rilke en els seus *Sonets*.³¹⁷ Orfeu no és pas aquell que venç la mort, sinó aquell que sempre mor. És el poema mateix esdevingut poeta. «*Il est le poème, si celui-ci pouvait devenir poète, l'idéal et l'exemple de la plénitude poétique.*»³¹⁸ I el poema no és aquell que s'acompleix, sinó aquell que se sacrifica i assoleix així l'origen del poema: l'abisme del déu perdut, la traça infinita de l'absència. Una mica més endavant, Blanchot continua comentant Rilke i els seus sonets d'Orfeu i exalta l'obertura poètica, el do de l'acolliment infinit –el qual, diu, revela un dels orígens de l'*Entschlossenheit* de Heidegger.³¹⁹ Aquesta decisió d'acceptació, d'obertura infinita, ha de ser la vida del poeta.³²⁰ Orfeu, però, diu Blanchot més endavant, no és el símbol de la transcendència orgullosa, del déu que parla en el poeta, sinó el trobament d'una veu que no és la meua, però que parla en la mort –una mort que tampoc no és meua-, una desaparició profunda³²¹:

Orphée n'est pas le symbole de la transcendance orgueilleuse dont le poète serait l'organe et qui le conduirait à dire : ce n'est pas moi qui parle, c'est le dieu qui parle en moi. Il ne signifie pas l'éternité et l'immutabilité de la sphère poétique, mais, au contraire, il lie le « poétique » à une exigence de disparaître qui dépasse la mesure, il est un appel à mourir plus profondément, à se tourner vers un mourir plus extrême [...].³²²

Parlar poèticament i desaparèixer esdevenen una mateixa cosa, pertanyen a la profunditat d'un mateix moviment. Orfeu camina vers la seva pròpia desaparició i s'identifica amb el déu perdut, l'absència de déu, el buit original. Orfeu entra en un moviment que és pura contradicció³²³:

Orphée est le signe mystérieux pointé vers l'origine, là où ne manquent pas seulement la sûre existence, l'espoir de la vérité, les dieux, mais où manque aussi le poème, où le pouvoir de dire et le pouvoir d'entendre, s'éprouvant dans leur manque, sont l'épreuve de leur impossibilité.³²⁴

³¹⁷ Cf. *Ibíd.*, 183-184.

³¹⁸ *Ibíd.*, 184.

³¹⁹ La noció heideggeriana d' «*Entschlossenheit*», que José Gaos tradueix per «*estado de resuelto*» indica l'obertura del *Dasein* –per mitjà d'una resolució o decisió d'existència que pròpiament no té a veure amb la subjectivitat ni amb la voluntat- que es projecta i s'exposa a l'angoixa, un mode particular de l'*estar obert* del *Dasein*. Cf. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* (trad. José Gaos), §§ 60-63.

³²⁰ Cf. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 199-200.

³²¹ Cf. *Ibíd.*, 204.

³²² *Ibíd.*, 204.

³²³ Cf. *Ibíd.*, 205.

³²⁴ *Ibíd.*, 205.

Orfeu, comenta Blanchot més enllà de les pàgines centrals de *Le regard d'Orphée*, és la intimitat esquinçada on pren origen l'obra i on rau el diàleg. Es tracta d'una intimitat entre la parla i l'escolta, el creador i el lector. El poeta es troba en el si d'aquesta distància, no parla sinó escoltant. El poeta és aquell qui parla perquè ha escoltat la veu que, no dient res, no cessa mai de *dir*, mentre que el lector és aquell que, tot escoltant l'obra, la diu de nou.³²⁵ Finalment, encara entorn dels sonets de Rilke, Blanchot ens comenta el sentit del vers « *Sois toujours mort en Eurydice* »³²⁶, que ens revela la seva comprensió de l'experiència de l'art. Aparentment aquesta exigència de morir en Eurídice hauria de completar-se d'aquesta manera: «Roman sempre mort en Eurídice, a fi de viure en Orfeu». No obstant, la supervivència gloriosa del poeta suposa una dissimulació dissimulada, un profund oblit. Aquesta aparent duplicitat porta al poeta a una altra duplicitat més profunda: l'error, l'exili, la migració en el defora sense intimitat ni repòs. Aquest *viure* en Orfeu que ressona després d'afirmar la mort en Eurídice, no significa pas una reivindicació de la vida, sinó la constatació de la pèrdua del poder sobre la mort i el sacrifici essencial que abans hem esmentat. Això és també el que experimentà el propi Rilke, segons Blanchot.³²⁷

A *Le livre à venir*, Blanchot remetrà al mite tot ressaltant-ne un nou aspecte. En un petit passatge, fa referència a la crida que Orfeu escolta d'Eurídice, crida que, des del fons de l'infern, no cessa mai.³²⁸ Cal adonar-se que ara, d'alguna manera, Blanchot sembla posar l'accent més en el cant profund i etern que prové de l'Infern i que entona Eurídice, el punt obscur que és l'origen de l'art, que no pas en el cant d'Orfeu, el cant del poeta que permet l'accés al reialme de la mort i que estableix el lligam amb Eurídice. També d'aquesta manera, el mite d'Orfeu s'acosta a la lectura que l'escriptor francès fa de la narració d'Ulisses i les Sirenes, a la qual al·ludeix directament en tot el primer capítol de *Le livre à venir –Le rencontre de l'imaginaire*³²⁹, dins la primera part intitulada *Le chant des Sirènes*. El focus sembla ara el cant que atreu cap a si, lloc de l'imaginari, lloc sense lloc de l'espai literari, provinent tant del cant de les Sirenes, que sedueix i mena vers la mort, com del clam d'Eurídice des de l'abisme infernal.

Michel Foucault ja havia dedicat algunes línies a parlar del recurs de Blanchot a les Sirenes, relacionant-lo amb Orfeu i Eurídice. Eurídice, aparentment, sembla distant de

³²⁵ Cf. *Ibid.*, 301.

³²⁶ *Ibid.*, 324.

³²⁷ Cf. *Ibid.*, 324-325.

³²⁸ Cf. Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 108.

³²⁹ *Ibid.*, 9-18.

les Sirenes, perquè ha de ser extreta del món de les ombres per mitjà del cant, mentre que aquestes altres atreuen a la mort per mitjà de la seva veu. No obstant, diu Foucault, són figures properes, ja que les Sirenes només canten el futur d'un cant, i Eurídice només deixarà veure la promesa d'un rostre: « [...] *elle est proche parente des Sirènes : comme celles-ci ne chantent que le futur d'un chant, Eurydice ne donne à voir que la promesse d'un visage.* »³³⁰ Així, segueix Foucault, Orfeu ha hagut de ser prudent fins que no es gira cap a Eurídice, com pacients els companys d'Ulisses amb les orelles tapades, però tots dos en surten vencedors. Ulisses escoltant el cant de les Sirenes i sortint vencedor, allibera la veu que explicarà la seva aventura, i potser el plany de no haver escoltat les Sirenes més estona. Orfeu, mirant l'esvaiment d'Eurídice, alliberarà la veu que podrà cantar un plany sense fi.³³¹ « *Le regard d'Orphée a reçu la mortelle puissance qui chntait dans la voix des Sirènes.* »³³² Per a Foucault, aquests dos mites s'entrecreuen profundament en l'obra de Blanchot. Fins i tot, afirma, com alguns *écrits*, que no hem estudiat en aquest treball –per exemple *L'arrêt de mort* o *Au moment voulu-*, s'adrecen o prenen sentit des de la mirada d'Orfeu.³³³ Finalment, Foucault, que proposa a partir de Blanchot una concepció del llenguatge com a transparència recíproca de l'origen i la mort –concepció “feble” del llenguatge, més enllà de la concepció del mateix com a veritat i temps-, veu en els mites d'Orfeu i les Sirenes la revelació de l'ésser mateix del llenguatge: « *L'oubli meurtrier d'Orphée, l'attente d'Ulysse enchaîné, c'est l'être même du langage.* »³³⁴

Per la seva banda, en canvi, Juan Gregorio Avilés, a partir també de Blanchot però en contrast amb Foucault, distancia el mite d'Orfeu d'Ulisses davant les Sirenes. Ulisses, diu, es resisteix a les Sirenes i per mitjà de la tècnica les objectiva –interpretació que no deixa de recordar, salvant algunes diferències, la rica lectura que també en feren Th. Adorno i M. Horkheimer a la *Dialèctica de la Il·lustració*.³³⁵ És per això que Ulisses es converteix en Homer, en literatura. Orfeu, en canvi, s'apropa a allò insondable quan assumeix el risc de retornar-se cap a Eurídice, condemnant, però, a Eurídice a una irrealitat i a un morir sense fi. Gregorio llegeix la mirada d'Orfeu a Eurídice com la mirada que marca la profunda distància que no permet l'objectivació d'allò mirat. La distància és el no-res en què Eurídice s'esvaeix, i l'esvaiment d'Eurídice provoca el retorn d'Orfeu

³³⁰ Michel Foucault, *La pensée du dehors*, 43.

³³¹ Cf. *Ibid.*, 43-44.

³³² *Ibid.*, 45.

³³³ Cf. *Ibid.*, 44-45.

³³⁴ *Ibid.*, 60.

³³⁵ Cf. Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Il·lustración. Obra Completa*, 3. (trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid: Akal 2007, 47 i ss.

i el seu art. Gregorio, però, està molt marcat per la lectura particular que Jean-Luc Marion feu del mateix relat d'Orfeu. Hi retornarem més avall, quan sigui oportú.³³⁶

Més endavant en *Le livre à venir*, Blanchot torna a parlar del poeta com aquell que està en una relació íntima amb el rumor inicial. Aquest apropament, encara que no es confon amb la inspiració, diu, s'hi assembla molt. Aquest rumor és el que condueix a l'infern on descendeix Orfeu, indret únic per a cadascú.³³⁷ En un altre lloc, però, torna a fer referència al cant d'Orfeu i, com vèiem abans, al sacrifici d'aquest cant i de l'obra per intentar assolir a través de la mirada una veritat més gran de la profunditat desconeguda. Orfeu fa cessar el cant i mira Eurídice; així sacrifica l'obra, però propicia també que allò que havia de ser obra adquireixi una dimensió més gran. Blanchot, finalment, relaciona aquest moment de l'experiència del poeta amb l'aparició del símbol:

De même qu'Orphée, lorsqu'il se retourne vers Eurydice, cesse de chanter, rompt le pouvoir du chant, trahit le rite et oublie la règle, de même il faut qu'à un certain moment l'écrivain trahisse, renie tout, et l'art et l'œuvre et la littérature qui ne lui semblent plus rien au regard de la vérité qu'il entrevoit (ou du peuple qu'il veut servir), de l'inconnu qu'il veut saisir, d'Eurydice qu'il veut voir et non plus chanter. C'est au prix seulement de ce reniement de l'œuvre que celle-ci peut acquérir sa plus grande dimension, ce qui fait d'elle plus qu'une œuvre. A ce prix, souvent, qu'elle se perd et aussi qu'elle paraît donner aliment et raison d'être au symbole.³³⁸

En la darrera de les al·lusions al mite de *Le livre à venir*, Blanchot relaciona el descens d'Orfeu als inferns amb el descens de l'autor i de l'obra a l'existència anònima i neutra, associant-la aquesta vegada a l'existència *pública*. Aquesta és, potser, de fet, una de les experiències directes que l'escriptor fa de la misèria, la indignència, i la mort de l'autoria i de la seva obra: la dissolució en la publicitat absoluta.³³⁹ L'espai públic, però, no ha de ser considerat només el lloc de la proliferació infinita d'interpretacions, sinó una imatge de la neutralitat com a absència, un buit que marca la diferència radical i insalvable que preserva una alteritat la separació de la qual no pot ser violada. Aquesta neutralitat és l'espai que separa i preserva una alteritat inassolible: aquella Eurídice que ja s'ha esvaït sempre que una mirada vol apropiarse-la, però que resta amagada en la seva presència

³³⁶ Cf. Juan Gregorio, *La voz de su misterio*, 128-129. El text complet a què es refereix Gregorio és: El text complet a què es refereix Gregorio és: Jean-Luc Marion, *Prolégomènes à la charité*, París: Éditions de la Différence 1986, 100-102.

³³⁷ Cf. Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 300.

³³⁸ *Ibid.*, 126.

³³⁹ Cf. *Ibid.*, 339-340.

paradoxal rere l'Orfeu que entona el cant, inaparença indicible on rau l'origen del *dir* sense *dit* del poema.

L'escriptori francès retornarà altra vegada sobre el mite d'Orfeu en moltes pàgines de *L'Entretien infini*. Blanchot es pregunta, en un determinat moment, si hi ha poesia perquè el poeta ha vist l'ésser en la seva absència –com Orfeu veu esvair-se Eurídice- i en pot retenir encara aquesta presència per mitjà de la paraula poètica, que es manté oberta, més enllà de la paraula, a allò que s'amaga i es revela en ella.³⁴⁰ Una mica més endavant Blanchot persisteix en la pregunta de com es pot captar aquesta presència en la seva simplicitat sense fer-la desaparèixer. Aquesta reflexió sobre la relació entre Orfeu i Eurídice adopta un caire més ètic, fins i tot levinasià, perquè l'alteritat encarna la presència de l'infinit, i davant l'altre hom pot respondre des de la distància del respecte o des de l'apropament violent i apropiador. Eurídice representa l'alteritat absoluta. I davant l'*altre*, afirma Blanchot, només es pot parlar o matar. Quan Orfeu decideix mirar a Eurídice, cessa de parlar, atura el seu cant, i llavors la seva mirada es revela com la violència que porta la mort. Blanchot prosseguirà aquest fragment insistint en aquesta disjuntiva entre la paraula o l'assassinat a través de la història bíblica de Caïn i Abel.³⁴¹

Més enllà d'aquestes petites –encara que reveladores- referències, és en la tercera i quarta part del capítol *Réflexions sur l'enfer*³⁴² on Blanchot dedicarà diverses pàgines a comentar de nou el mite d'Orfeu. Blanchot comença comparant el descens als inferns amb la penetració en el desert, «l'immense vide toujours plus vide».³⁴³ Parlarem del desert quan abordem la relació de Blanchot amb l'experiència jueva. Per al poble jueu, en el desert on Déu és absent la gran temptació era construir ídols. Blanchot s'apropa aquí a aquesta qüestió parlant dels possibles miratges que es produeixen en el desert, dels possibles companys que ens figurem i a qui sempre haurem de donar mort si en volem verificar la presència.³⁴⁴ Quelcom semblant passà amb Orfeu quan volgué assegurar-se de la presència d'Eurídice. Blanchot fa en aquest fragment una distinció particular entre la mirada d'Orfeu i el cant d'Orfeu i sembla posicionar-se a favor de la paraula i identificar la mirada amb la violència apropiadora, a diferència del que semblava mostrar en els comentaris de Rilke a *L'Espace littéraire* –on sembla privilegiar la transgressió pròpia de la mirada com a do i sacrifici, enfront d'una paraula que mantingués tancada la

³⁴⁰ Cf. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 53.

³⁴¹ Cf. *Ibid.*, 86 i ss.

³⁴² *Ibid.*, 271-288.

³⁴³ Cf. *Ibid.*, 273.

³⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 274.

sacralitat –aquesta lectura, però, bé podria estar condicionada pel context de la reflexió entorn l’obra de Rilke, o intentant marcar distància amb el pensament heideggerià.

Efectivament, Blanchot afirma aquí que la mirada és mirada de possessió, de violència apropiadora i és per això que esdevé mirada destructora. Aquesta mirada es vincula, doncs, al coneixement en la seva forma *òptica*, al poder del concepte, a l’experiència humana subordinada a la *idea* (de ἰδεῖν, veure). L’Eurídice nocturna, evidentment, escapa a qualsevol comprensió diürna d’aquesta mena. El cant d’Orfeu, en canvi, és el llenguatge que no refusa l’infern sinó que hi penetra i parla al nivell de l’abisme: és així com pot donar-li paraula. D’aquesta manera, podem relacionar la mirada d’Orfeu amb el coneixement d’arrel metafísica onto-teo-lògica, mentre que el seu cant encarnaria la nocturnitat pròpia de l’escriptura, la literatura, i l’art. No obstant això, la mirada d’Orfeu, com diu després Blanchot, no és tampoc ben bé aquesta mirada diürna, sinó una mirada que es produeix abans de la llum i que es distancia de tota visió. Així, de fet, no es distancia tant de la interpretació de la mirada que havia fet en *L’Espace littéraire*. Aquesta mirada *altra* d’Orfeu va íntimament lligada al moment en què Eurídice s’esvaeix; malgrat el risc que suposa de caure en la violència que mena al no-res, pot obrir allhora l’experiència del defora.³⁴⁵ El moviment de la mirada, doncs, és el risc mateix. Orfeu formularà també que aquesta atracció sorgida en l’absolut de la separació i que esdevé cant, és l’essència del *desig*³⁴⁶:

Le désir est la séparation elle-même qui se fait attirante, est l’intervalle qui devient *sensible*, est l’absence qui retourne à la présence, est ce retour où, quand tout a disparu, au fond de la nuit, la disparition devient l’épaisseur de l’ombre qui fait la chair plus présente et rend la présence plus lourde et plus étrangère, sans nom et sans forme, qu’on ne peut alors dire ni morte ni vivante, d’où tirent leur vérité toutes les équivoques du désir.³⁴⁷

El desig, prossegueix Blanchot, està en la perspectiva de l’error i del recomençament. A continuació, l’escriptor francès posarà al costat d’Orfeu i Eurídice, les figures Don Juan i de Tristany i Isolda. Blanchot, en aquesta obra –*L’Entretien infini*, on que desenvoluparà plenament la noció de *neutre-*, sembla posar l’accent en la relació neutra amb la diferència que manté l’alteritat radical. És des d’aquesta diferència respecte a l’alteritat com llegirà la relació d’Orfeu amb Eurídice. El desig és fruit de la separació i provoca una mirada

³⁴⁵ Cf. *Ibíd.*, 275.

³⁴⁶ En aquesta referència al *desig* no hi deixen de ressonar potser certs aspectes de la lectura kojeviana de Hegel que hem exposat amb anterioritat i que influïren decisivament en l’obra de Blanchot.

³⁴⁷ *Ibíd.*, 280-281.

que esdevé fracàs. Però en el buit més enllà del tu i del jo apareix com un misteri l'exigència d'una relació diferent, amagada i inexpressable. Això és el que sintetitza en aquestes línies:

Quand l'absolu de la séparation s'est fait rapport, il n'est plus possible d'être séparé. Quand le désir s'est éveillé de par l'impossibilité et de par la nuit, le désir peut bien prendre fin et le cœur vide s'en détourner : dans ce vide et dans cette fin, dans cette passion rassasiée, c'est l'infini de la nuit elle-même qui continue de se désirer, désir neutre qui ne se tient compte ni de toi ni de moi, qui apparaît donc comme un mystère où sombre le bonheur des relations privées, échec pourtant plus nécessaire et plus précieux que tous les triomphes, s'il tient cachée et réservée l'exigence d'un rapport différent.³⁴⁸

Més enllà d'aquest passatge, Blanchot remet més endavant al sofriment i a la mort d'Eurídice a través dels versos de Corneille, al capítol *La fin du héros*.³⁴⁹ Per a Corneille, la mort no és concebuda com un final, perquè la voluntat no mor; així, Eurídice, més que morir, s'esvaeix. Per a Blanchot, però, no és gens desitjable la supervivència ruïnosa que es pretén per als herois.³⁵⁰ L'escriptor francès segurament s'hagués referit a la mort d'Eurídice més aviat com a mort neutra, anònima, mort veritable però sense veritat, salt en el buit silenciós.³⁵¹

Més enllà d'aquestes interpretacions, en el capítol dedicat a *La Voix narrative*³⁵² tornem a trobar una relectura del mite d'Orfeu que ens és veritablement lluminosa –si se'ns permet emprar aquest terme més enllà de la inadequació essencial que per la seva lluminositat suggereix. Blanchot interpreta aquí que el descens als inferns d'Orfeu es produeix en el mateix cant. Perquè el fet mateix d'escriure és misteriós, i és en ell que, com ja havíem comentat, es produeix l'abandó del *jo* subjectiu i l'entrada en l'« *il* » de la veu narrativa.³⁵³ És pel cant, per la seva poesia, doncs, que Orfeu baixa als inferns. El descens és la penetració en la nit neutra i impersonal a la qual l'ha conduït la poesia mateixa.

Encara en una altra lectura interessant del mite a la mateixa obra, Blanchot veu en la mirada d'Orfeu la seva victòria sobre l'Infern i la superació del nihilisme. Mentre Orfeu no es gira, accepta la llei infernal i, amb la pretensió d'assegurar-se el triomf amb el seu art, es deixa seduir per la il·lusió nihilista. Quan Orfeu té el coratge de retornar la seva

³⁴⁸ *Ibid.*, 287.

³⁴⁹ *Cf. Ibid.*, 551.

³⁵⁰ *Cf. Ibid.*, 553.

³⁵¹ *Cf. Ibid.*, 552.

³⁵² *Ibid.*, 556 i ss.

³⁵³ *Cf. Ibid.*, 558.

mirada cap a Eurídice, en canvi, veu que el no-res pròpiament no era res, i en aquest instant l'Infern és realment vençut.³⁵⁴ Interpretació que no deixa de ser ambigua i que superant el nihilisme sembla no deixar de retornar-hi potser fins i tot d'una manera més radical. No obstant això, aquesta lectura blanchotiana del mite, com les altres que anem resseguint, ens mostra la complexitat del tema i les variacions incessants d'aquesta interpretació de l'episodi d'Orfeu, tant polièdrica com ho és la seva obra.

En *L'Amitié*, per la seva banda, Blanchot remet al mite d'Orfeu en dues ocasions. En la primera, afirma que la mirada d'Orfeu obre quelcom infinit i silenciós, de tal manera que després de la mirada es produeix una hecatombe dels mots i, en el cant, queden reconciliats el silenci, la paraula i la mort.³⁵⁵ En la segona, Blanchot relaciona la mirada d'Orfeu amb l'absurd, que viola la prohibició i toca l'impossible. L'absurd és, de fet, una paraula neutra, horitzó cap al qual s'ha orientat la literatura –a diferència de la filosofia:

L'absurde, c'est ce que l'on voit lorsqu'on se retourne, mais plus précisément c'est le mouvement de se retourner : le regard en arrière, celui d'Orphée, de la femme de Loth, le retournement qui viole l'interdit et qui touche alors à l'impossible, car ce retournement n'est pas un pouvoir. Nous ne *pouvons* pas retourner. Et pourtant se retourner est la passion de la pensée, l'exigence décisive.³⁵⁶

En un text crític posterior, de l'any 1979, escrit per a un número monogràfic de la revista *Digraphe* consagrat a Roger Laporte, Blanchot retornava encara amb molta intensitat sobre el mite d'Orfeu.³⁵⁷ En l'expressió « no et giris » que fou imposada a Orfeu per guiar Eurídice vers la superfície, prohibició que fou transgredida, hi llegeix « la forme de l'interdit par laquelle se détermine la possible impossibilité de la transgression. »³⁵⁸ En aquest cas, Blanchot mateix vincula el mite a una altra font mítica grega –Narcís- i a una de jueva –altra vegada la dona de Lot, com en el fragment que citàvem fa tot just un moment.³⁵⁹ Però, sobretot, en aquest text, Orfeu és rellegit molt explícitament com a expressió de l'experiència profunda de l'escriptura i, d'aquesta forma, altra vegada, com a síntesi del pensament blanchotià sobre la creació literària. Allò que s'escriu cerca incessantment el buit del seu origen, com Orfeu cerca Eurídice i, en aquest moviment,

³⁵⁴ Cf. *Ibíd.*, 591.

³⁵⁵ Cf. Maurice Blanchot, *L'Amitié*, 148.

³⁵⁶ *Ibíd.*, 217.

³⁵⁷ Cf. Maurice Blanchot, «Ne te retourne pas», en *La condition critique. Articles 1945-1998*, 351-355.

³⁵⁸ *Ibíd.*, 351.

³⁵⁹ Cf. *Ibíd.*

descobreix la distància incommensurable que el separa de l'origen, que separa l'escriptura de l'escriptura, el moviment de l'escriptor de l'origen inaprehensible de l'escriptura:

Ce qui s'écrit (pratique) ne cherche pas, par un regard détourné, dirigé en arrière, vers le bas, vers le haut, à saisir le modèle d'écriture ou les règles de l'écriture, voire son essence (théorie), mais seulement (seulement ?) sa présence, c'est-à-dire son origine. Et que se passe-t-il ? Précisément rien, soit que par ce mouvement impossible le devenir d'écriture se fige, s'immobilise à jamais (un instant), soit que ce qui se laisse reconnaître à cet Orphée chantant, devienne le rein inconnu de son chant ou l'absence innommable de l'œuvre (Eurydice), le désœuvrement qui lui est lié au point de s'y substituer, ou encore – et d'une manière plus secrète, mais un peu moins métaphorique –: la distance, l'écart incommensurable, infime. Quel écart ? L'*écart* entre écriture et écriture, écart qui, s'il pouvait être inscrit sans être d'abord désinscrit, serait peut-être l'écriture même.³⁶⁰

En aquesta distància Blanchot remet a la impossibilitat de llegir el text que experimenta el propi escriptor, a l'imperatiu « *Noli me legere* »³⁶¹ al qual hem fet referència en un altre lloc, i on ressona també potser la prohibició del Crist ressuscitat a Maria Magdalena, el « *Noli me tangere* » de l'Evangeli de Joan en la traducció de la Vulgata, sens dubte una altra escena de separació, d'impossibilitat d'accedir a la realitat *impossible* que s'obre a la mirada de la Magdalena: « *Dicit ei Jesus : Noli me tangere, nondum enim ascendi ad Patrem meum : vade autem ad fratres meos, et dic eis : Ascendo ad Patrem meum, et Patrem vestrum, Deum meum, et Deum vestrum.* »³⁶² La recomanació infernal « *No et giris* » i la transgressió d'Orfeu posa en relleu aquesta separació radical que és la separació de l'escriptura, una separació, en certa manera de si mateixa, perquè no hi ha *sincronia* possible entre l'escriptura de qui escriu i l'origen profund de l'escriptura. Una escissió que es condensa també en la paradoxa pròpia de la biografia: abandonar l'escriptura seria perdre la vida i la possibilitat de fer-ne experiència, però escriure exigeix alhora l'abandó de la pròpia vida, el lliurament infinit a l'abisme de la mort.

Finalité sans fin peut vouloir dire finalité infinie, non téléologique, ne permettant rien qui se définisse, sans cependant dispenser d'une réponse déterminée et, chaque fois, ruinée comme telle. Entre vivre et écrire, comme entre écriture et écriture, il n'y a pas de synthèse possible, de synchronie (pour reprendre ce terme au langage de Levinas). Y a-t-il diachronie ? Que l'un ne soit jamais contemporain de l'autre, que, vivant, écrivant, je ne sois pas dans le même temps, mais détourné de moi, ainsi que voué (*vocatus*) au détour des temps, c'est ce qui justifierait la

³⁶⁰ Ibid., 351-352.

³⁶¹ Cf. Ibid., 352.

³⁶² Jn. 20, 17.

recommandation infernale « *ne te retourne pas* », formulée uniquement pour être enfreinte. Et le plus extraordinaire arrive, n'arrivant pas. Orphée se retourne, croit perdre Eurydice, puisqu'il ne saisit que l'écart qui le sépare d'elle, séparation où elle se dissout. Oui, elle se défait, elle disparaît, devenant le rien sauvage et sans visage qu'il ne peut supporter, mais il en est ainsi parce qu'Orphée veut vivre *avec* elle, dans la synchronie, dans le même temps, n'acceptant pas la souffrance infinie qui les laisserait ensemble désassemblés par le partage, la différence des espaces et des temps – en sorte que l'on peut supposer que désormais, en son absence, Eurydice le précède, le conduisant (ne l'accompagnant pas) vers ce moment de « *plénitude* » où il lui faudra être déchiré, mis en pièces, dilacération qu'annonce « *Biographie* » tantôt en s'y dérobant tantôt en s'y exposant.³⁶³

L'imperatiu « *noli me legere* » retornaria a l'escriptura crítica de Blanchot a *Après coup* en una relació íntima amb la prohibició de girar-se vers Eurídice imposada a Orfeu. Aquesta imatge revela el fons impersonal de l'*obra* descobert en l'experiència literària, davant el qual l'*autor* expia qualsevol forma d'autoritat sobre ella i s'exposa a la impossibilitat d'accedir a allò que ell ha donat pel seu abandó passiu a l'espai literari. La prohibició, però, segueix guardant implícita, com ara posàvem de manifest, la transgressió inevitable. Així ho expressa a *Après coup*:

Si l'écrit, toujours impersonnel, altère, congédie, abolit l'écrivain en tant que tel, sinon l'homme ou le sujet écrivain (d'autres diront qu'il l'enrichit, qu'il le fait plus qu'il n'était, qu'il crée – d'où la notion traditionnelle d'auteur – ou bien qu'il n'a pas d'autre fin que de lui permettre d'exercer son esprit – à nouveau Valéry), oui, si l'œuvre, dans son opération, si minime qu'elle soit, est à ce point destructrice qu'elle engage l'opérateur dans l'équivalent d'un suicide, alors comment pourra-t-il se retourner (ah, le coupable Orphée) vers cela qu'il pense conduire au jour, l'apprécier, le considérer, s'y reconnaître et, pour finir, s'en faire le lecteur privilégié, le commentateur principal ou simplement l'auxiliaire zélé qui donne ou impose sa version, résout l'énigme, délivre le secret et interrompt autoritairement (c'est bien de l'auteur qu'il s'agit) la chaîne herméneutique, puisqu'il se prétend l'interprète suffisant, premier ou dernier ?

Noli me legere. Cette impossibilité a-t-elle une valeur esthétique, étique, ontologique ? Il faudrait y voir de plus près. C'est un appel courtois, un avertissement insolite, une défense qui s'est toujours déjà laissé transgresser. « Veuillez ne pas... » Si l'œuvre s'apparente à Eurydice, la demande – très humble - de ne pas se retourner pour la voir (ou pour la lire) est aussi angoissante pour elle qui sait que la « loi » la fera disparaître (ou du moins l'éclairera jusqu'à la faire se dissoudre dans un jour quelconque) qu'elle est tentante pour l'enchanteur dont tout le désir est de s'assurer qu'il y a bien quelqu'un de beau qui le suit, plutôt qu'un simulacre futile ou un néant enveloppé de mots vains. Même Mallarmé, le plus secret et le plus discret des poètes, donne des indications sur la manière dont il faut lire le *Coup de dés*. Même Kafka lit ses récits à ses sœurs, parfois à un public de conférence, ce qui, à la vérité, ne signifie pas qu'il les lit pour lui-même en tant qu'écrits – affirmation d'écriture -, mais accepte dangereusement de leur prêter sa voix, de substituer à la légende) l'énigme de ce qui doit être lu) l'évidence vitale et orale d'une diction et d'une présence qui impose par là même son sens ou un sens.

Une telle tentation est nécessaire. Y tomber est peut-être inévitable.³⁶⁴

³⁶³ Maurice Blanchot, *La condition critique. Articles 1945-1998*, 354-355.

³⁶⁴ Maurice Blanchot, *Après coup, précédé par Le ressassement éternel*, 88-89.

Pel que fa a l'obra de ficció, Blanchot havia fet una petita al·lusió al mite en un passatge de *Thomas l'obscur* present en les seves dues versions. Sense esmentar Orfeu, el narrador fa referència a la distracció de la mirada que retorna sobre allò visible quan s'adreça inevitablement a la mort. Si el personatge de Thomas és un *Orfeu*, el d'Anne no deixa d'encarnar una mena d'*Eurídice*. No la mirada d'Orfeu, sinó potser la inversa, la d'Eurídice: « Anne maintenant ouvrait les yeux. Il n'y avait plus en effet d'espoir. Ce moment de suprême distraction, ce piège où les mourants qui ont déjà presque vaincu la mort, tombent en regardant, suprême retour d'Eurydice, une dernière fois vers ce qui se voit, Anne venait d'y tomber. »³⁶⁵

Les al·lusions de l'obra blanchotiana amb el mite d'Orfeu i Eurídice no es limiten, però, al nostre entendre, a les referències explícites que hi fa l'escriptor, sinó que en la seva obra hi podem trobar paral·lelismes implícits. Si no es poguessin explicar per la intenció mateixa de l'escriptor, es podrien justificar per la convergència de la seva obra crítica, dels seus textos de ficció i de les seves imatges vers una mateixa experiència de l'espai literari que troba una expressió privilegiada en la relectura del descens d'Orfeu a l'Hades, com tant hem insistit. Ho intentarem mostrar tot seguit.

4.3.3. *El mite d'Orfeu i el recurs a altres imatges per a remetre a l'experiència literària*

Hem vist com el mite d'Orfeu és imatge de molt diversos aspectes del pensament de Blanchot. I pot ser considerat, per això, una bella al·legoria de tot el seu pensament. Orfeu és imatge del poeta, i el seu cant, de l'obra literària o artística. El descens d'Orfeu és el pas més enllà del dia, de la comprensió lluminosa del món, és descens a la nit i descobriment de l'altra nit, de l'espai neutre, de la impersonalitat narrativa de l'« *il* ». El seu descens és la mort més profunda, la mort de l'autor, la mort de l'*ego*, i la mort de la seva obra, que es *desobra*, no és conduïda a la llum. Eurídice és el punt obscur inabastable al qual tendeix l'art i el desig, és l'alteritat radical, expressió de la diferència. La distància entre ambdós és un espai neutre, abisme infranquejable, però en el qual pot mediar la paraula. El plany d'Eurídice és el rumor primordial que ha d'escoltar el poeta, rumor que atreu cap a si, com el cant de les Sirenes, rumor que mena a l'espai literari i al lloc propi de l'imaginari, un lloc sense lloc i un temps sense temps. I la mirada d'Orfeu, inspiració màxima de l'artista, expressa la llibertat absoluta que transgredeix la llei, que supera els

³⁶⁵ Maurice Blanchot, *Thomas l'obscur. Première version, 1941*, 287. Vegi's també Maurice Blanchot, *Thomas l'obscur. Nouvelle version*, 97.

límits i les prohibicions, que tendeix a l'impossible. Llibertat, però, que no és expressió d'una voluntat subjectiva, sinó que neix en la mort, més enllà del *jo*, en la passivitat que està més enllà del poder i del coneixement aprehensió del món. La mirada d'Orfeu és el reconeixement de l'absència present que fonamenta i a la qual tendeix tot discurs, i que està sempre més enllà de tot discurs. És do i sacrifici, perquè a través de la pròpia mort i de l'esvaïment d'Eurídice, allò sagrat ja no segueix reclòs en l'himne, sinó que s'allibera en el silenci infinit més enllà de tota paraula. La mirada d'Orfeu és, finalment, la victòria sobre l'Infern, una victòria paradoxal: no en el sentit que alliberi Eurídice de la mort, sinó en el sentit d'haver transgredit la llei del món i la llei de l'Hades, i haver-se endinsat, pel cant, en aquesta regió insondable. És, això sí, una mirada més enllà del nihilisme: perquè, no és roman ni en el no-res de les totalitats onto-teo-lògiques ni en el no-res de l'Eurídice esvaïda, sinó que s'adreça intencionalment vers l'infinit del rostre de l'Eurídice nocturna, cerca que no pot sinó defallir en el no-res de la distància que la preserva incommensurablement altra.

Blanchot, doncs, troba en el mite d'Orfeu una al·legoria del seu pensament. No n'és la única –podem establir tot seguit una relació entre aquesta imatge i algunes altres que l'escriptor també rellegeix- però és segurament la més important. Blanchot, de fet, sembla molt avesat a parlar de la literatura i l'imaginari a través d'imatges literàries. A més dels recursos a l'imaginari jueu dels què parlarem més endavant, i de la important referència que ja hem esmentat a la narració d'Ulisses i les Sirenes, al llarg de la seva obra utilitzarà múltiples imatges – entre d'altres, per exemple, el mite de Narcís o la resurrecció de Llätzer, que també esdevenen una forma original d'abordar les qüestions que suscita el descobriment de l'espai literari i el procés de creació literària i artística.

En efecte, moltes altres imatges poden posar-se d'alguna manera en paral·lel amb el mite d'Orfeu i ser rellegides en una mateixa direcció. Perquè en el fons, el descens d'Orfeu i la seva mirada a Eurídice expressen allò més profund de l'experiència de l'escriptura i de tota experiència artística segons Blanchot: intentar comunicar l'incomunicable, respondre a l'impossible, indicar allò que es mostra de forma paradoxal, copsar allò que no es deixa aprehendre. Com l'Eurídice de les profunditats de l'Hades, « Là où l'énigme se montre comme telle, elle s'évanouit. »³⁶⁶ A *Faux pas*, Blanchot comenta la *Fedra* de Racine: Fedra és la imatge de la mort, és com l'obscuritat mateixa, vol portar al dia la claredat, però des de les tenebres deixa un dia devastat; intenta

³⁶⁶ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 17.

comunicar l'incomunicable, desvelar el misteri, però aquesta és precisament la seva falta, la seva pròpia ruïna.³⁶⁷ De la mà de la literatura, l'escriptor, com Orfeu, esdevé el testimoni d'una visita prohibida als abismes; com destaca en els personatges de ficció de l'escriptura novel·lística de Jouhandeau: « Ce n'est pas ce que l'on sait d'eux qui importe, mais ce qui excède le savoir, ce qui, au-delà du monde visible où ils agissent parfois bizarrement, parfois simplement, fait d'eux les témoins d'un univers énigmatique, les maître ignorants d'un empire inconnaissable, les visiteurs interdits des gouffres. »³⁶⁸

A *La part du feu*, a partir del *Thésée* d'André Gide, Blanchot considera també l'entrada de Teseu al laberint com l'aventura de la literatura.³⁶⁹ L'ambigüitat que comporta el seu relat es pot posar també en paral·lel amb el descens d'Orfeu a la profunditat dels abismes: si bé Teseu surt victoriós del laberint, ningú no ha assistit a la seva victòria, i hom podria sospitar que no hagués trobat realment el Minotaure, perquè n'ha sortit viu; i pel fet mateix d'haver sortit del laberint hom podria sospitar que de fet no hi ha entrat, perquè mai ningú que s'hi ha endinsat no n'ha pogut sortir. Endinsar-s'hi i mirar cara a cara el Minotaure comporta la mort, per això el relat que testimonia la seva sortida victoriosa és paradoxal i el seu centre roman enigmàtic i intacte, com en el descens impossible d'Orfeu a l'Hades, el lloc d'on mai ningú que hi ha entrat no n'ha pogut sortir, i la seva mirada a Eurídice en la profunditat de la mort, experiència inefable de l'esdeveniment de la presència esvaïda. I alhora Teseu, com Orfeu, no pot sinó fracassar, traïr el seu propòsit, retornar a la llum. Teseu, sense trencar el fil que el retornaria a l'exterior, resta lligat al món diürn i, en retrobar el camí, segueix ignorant l'experiència profunda del laberint. Com tot poeta, Teseu, Orfeu, oscil·len en un abisme entre el desig de la *nit* i el lligam a la construcció del *dia*, abisme que expressa el moviment propi de l'espai literari.

El risc de morir: és aquest el risc que pren aquell qui escriu. Per això la literatura també s'assembla segons Blanchot a la tauromàquia.³⁷⁰ Ho exposa a propòsit de Michel Leiris: els corns del toro són ombres amenaçants, però l'espasa salva l'autor, convertint l'escàndol en bellesa i plaer estètic. L'espasa és el *llibre*, l'*obra*, que salva l'autor i li concedeix la glòria. Però aquesta glòria no és sinó un alliberament de les ombres que estan en el centre d'aquesta tragèdia literària.

³⁶⁷ Cf. *Ibíd.*, 83-85.

³⁶⁸ *Ibíd.*, 266.

³⁶⁹ Cf. Maurice Blanchot, *La part du feu*, 219-220.

³⁷⁰ Cf. *Ibíd.*, 240-241.

També la imatge del Diluvi a la que al·ludeix Blanchot en *Le pas au-delà* podria associar-se al descens d'Orfeu, i és que totes aquestes imatges volen donar raó d'una mateixa experiència límit descoberta en l'espai literari. De la immersió en les profunditats de la mort, en aquest cas sota l'aigua del diluvi universal, en retorna el colom, com l'*obra* surt a la llum del dia després de la mirada impossible de l'escriptor o l'artista.³⁷¹ Però el colom, com l'obra, sempre està cridat a retornar a aquella profunditat del diluvi on troba origen, a aquell punt que és alhora el seu límit intencional i el seu fracàs –o la seva expiació– com a obra.

També el mite de Narcís té un vincle ben estret amb la literatura, pel seu lligam tant amb el tema de la imatge com amb la mort. El reflex del seu rostre, la *imatge* sobre l'aigua és l'atracció de l'imaginari vers el buit i la mort, la crida de la literatura a submergir-se en la mort. Així s'hi refereix Blanchot a *L'écriture du désastre*.³⁷² Una imatge que ja no és presa en funció del seu referent, perquè en el fons Narcís no s'hi reconeix, sinó una imatge que estableix la diferència suscitant aquest desig de lliurar-s'hi sense condicions, destituït en el mateix descens la pròpia voluntat i destruint la mateixa imatge. Juan Gregorio ja havia vist també en la imatge de Narcís un cert paral·lel amb el mite d'Orfeu. Narcís encarna el poeta, que mor en la paraula i la imatge de si. Des de la modernitat, diu, tots som Narcís en el sentit de la seva afirmació del *jo*, però més enllà de la ratificació de *l'ego*, Narcís són els poetes, que a través de la imatge, penetren en l'espai òrfic on hom només pot desaparèixer. Narcís, segons Gregorio, no s'enamora de la imatge de quelcom, sinó d'un no-res pres com a realitat.³⁷³ L'escriptor, el poeta, són Narcís:

L'eau où Narcisse voit ce qu'il ne doit pas voir, n'est pas le miroir capable d'une image distincte et définie. Ce qu'il voit, c'est dans le visible l'invisible, dans la figure l'infigurable, l'inconnu instable d'une représentation sans présence, la représentation qui ne renvoie pas à un modèle : l'anonyme que le nom qu'il n'a pas pourrait seul maintenir à distance. C'est la folie et la mort [...]. [...] Le poète est Narcisse, dans la mesure où Narcisse est anti-Narcisse : celui qui, détourné de soi, portant et supportant le détour, mourant de ne pas se re-connaître, laisse la trace de ce qui n'a pas eu lieu.³⁷⁴

En el tractament que fa de la qüestió de la mirada també hi pot ressonar Orfeu. La mirada que no es conté i cedeix a l'escrutini apropiador s'exposa a allò que aquí, en aquest

³⁷¹ Cf. Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 123.

³⁷² Cf. Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 191-198; 204-206.

³⁷³ Cf. Juan Gregorio, *La voz de su misterio*, 67-69.

³⁷⁴ Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 204-205.

context mític, Blanchot anomena « el perill d'allò sagrat », com el risc de l'esvaïment d'Eurídice a què s'exposà Orfeu:

Toujours il y a quelque chose à ne pas voir, moins parce qu'il ne faut pas tout regarder, mais parce que, les dieux étant essentiellement visibles et étant le visible, c'est la vision qui expose au péril du sacré, chaque fois que le regard, par son arrogance prompte à dévisager et à posséder, ne regarde pas sur le mode de la retenue et du retrait.³⁷⁵

En el mite d'Orfeu també hi ressona profundament el lligam entre amor i mort, un amor impossible que només es realitza perdent-se, i una realització impossible de la unió amorosa per la desaparició de l'estimada. Aquests temes Blanchot els repensaria al text *La communauté des amants*, a propòsit de l'obra *La maladie de la mort* de Marguerite Duras³⁷⁶, en la qual es recrea magistralment aquesta desaparició:

Car voici que la jeune femme un jour n'est plus là. Disparition qui ne saurait étonner, puisqu'elle n'est que l'épuisement d'un apparaître qui ne se donnait que dans le sommeil. Elle n'est plus là, mais si discrètement, si absolument, que son absence supprime son absence, de sorte que la rechercher est vain, de même que la reconnaître serait impossible et que la rejoindre, fût-ce dans la seule pensée qu'elle n'a existé que par l'imaginaire, ne peut interrompre la solitude où se murmure infiniment la parole testamentaire : maladie de la mort.³⁷⁷

Desaparició en cert sentit anàloga a la d'Eurídice, impossible d'apressar, i impossible ja de reconèixer en el buit que deixa la imatge dissipada. Desaparició recreada pel relat de Marguerite Duras que Blanchot fins i tot posa en paral·lel al reconeixement paradoxal de la presència del cos eucarístic que és dóna i funda una comunitat *impossible* per la desaparició de Crist en el relat evangèlic dels deixebles d'Emmaús.³⁷⁸ Amor i mort van units també en la narració llegendària de Tristany i Isolda –marcada també sovint per una idealització o mistificació romàntica que bé la pot associar a l'existència imaginària de l'estimada esvaïda- a la qual Blanchot també feia referència.³⁷⁹

El mite d'Orfeu, com hem dit, ressona inevitablement en molts moments de l'obra blanchotiana, perquè no és sinó una imatge de la mateixa experiència límit que obre l'espai literari i no deixa de ser, per tant, un mode d'accedir al nucli mateix de tot el pensament de Blanchot. Un darrer exemple encara, més recent, a propòsit de Louis-René

³⁷⁵ *Ibid.*, 195-196.

³⁷⁶ Marguerite Duras, *La maladie de la mort*, Paris: Minuit 1982.

³⁷⁷ Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, 70-71.

³⁷⁸ Cf. *Ibid.*, 91-92.

³⁷⁹ Cf. *Ibid.*, 70-73.

des Forêts. Aquella figura misteriosa que sorgeix en la nit solitària de l'escriptura bé la podríem llegir com una Eurídice: « [...] pourquoi ne pas trancher les amarres pour aller vers elle dans la mort, par la mort non seulement consentie, mais appelée, « choisie comme la forme parfaite du silence » ? »³⁸⁰

Més enllà de l'obra crítica, les obres de ficció, en tant que també són un accés privilegiat a l'experiència de l'escriptura no deixen de trobar implícitament en la imatge d'Orfeu una mena d'*analogatum princeps* del seu propòsit literari. Així, la figura de Thomas no deixa de tenir un regust òrfic tant en *Thomas l'obscur* com en *Aminadab*. Vegem, per exemple, com aquí Blanchot sembla fer vibrar Thomas com un eco de la lectura que ell mateix faria del mite òrfic, com l'expressió de la mirada que s'adreça a l'experiència impossible de l'inaparent –aquí fins i tot amb el possible regust levinasià del *rostre* que s'esvaeix davant la pretensió aprehensiva de la mirada:

Chaque homme, si Thomas détournait les yeux, mourait avec lui d'une mort qu'aucun cri n'annonçait. Il les regardait, et déjà il les voyait perdre sous son regard toute ressemblance, ayant au front une petite blessure par laquelle s'échappait leur visage. Ils ne disparaissaient pas, mais ils n'apparaissaient plus.³⁸¹

Recordem també que *Aminadab* –ja hi hem fet referència en parlar de la relació entre l'experiència-límit i l'experiència mística- és un nom que Blanchot sembla adoptar del final del *Cántico espiritual* de Sant Joan de la Creu, i que designa al diable en tant que és el guardià de la *noche oscura*. Thomas, com Orfeu, emprèn un descens al subsòl. Ell no necessita amansar el ca Cèrber amb el seu cant, sinó que *Aminadab* es descobreix com un ésser creat per la imaginació, que no impedeix descendir aquell que ja ha emprès amb decisió aquest viatge subterrani. L'existència en les tenebres del subsòl, la pròpia de la llibertat pròpia del poeta, la pròpia d'Orfeu, és descrita en contrast radical amb la vida en la superfície tot i que l'accés no és pas tant tortuós o tan llunyà com hom podia imaginar. Aquesta novel·la tan kafkiana en els motius i en la forma vol mostrar que de la vida veritable hom no en fa experiència en la construcció de la realitat pròpia de la superfície, ni en una recerca de les alçades, sinó en el descens a les profunditats del subsòl:

- Quelle était cette voie ?
- Vous lui avez tourné le dos, répondit le jeune homme de son air placide et un peu fat. Votre ambition, c'était de gagner les hauteurs, de passer d'un étage pa

³⁸⁰ Maurice Blanchot, *Une voix venue d'ailleurs*, 17-18.

³⁸¹ Maurice Blanchot, *Thomas l'obscur. Nouvelle version*, 45. Vegi's també: Maurice Blanchot, *Thomas l'obscur. Première version*, 1941, 69.

l'autre, d'avancer centimètre par centimètre, comme si, à force de marcher, vous deviez nécessairement déboucher sur le toit et rejoindre la belle nature. Ambition puérole qui vous a tué tout simplement. Quelles privations n'avez-vous pas dû vous imposer ! Quelles fatigues dans une atmosphère pestilentielle ! [...] Pourtant la vraie voie était toute tracée, elle était en pente douce et ne demandait ni effort ni consultation. De plus, elle vous conduisait vers une région où vous auriez mené une existence qui en aurait valu la peine. Là, vraiment, vous étiez chez vous.

- Et où était-ce donc ? demanda Thomas les yeux à demi fermés.

- Du côté des sous-sols, dit le jeune homme d'une voix onctueuse. Je ne puis vous en parler aussi longuement qu'il le faudrait et ce n'est pas des paroles qu'on peut faire comprendre l'inextricable beauté des caves et des souterrains. [...] Si l'on va à droite, on s'enfonce toujours plus loin sous les fondations ; si l'on prend à gauche, on se rapproche des sous-sols et de l'entrée. C'est la seule règle qui subsiste, pour le reste on est libre.

- Libre ? répéta Thomas.

- Oui, libre, dit le jeune homme. Vous ne sauriez imaginer comme le contraste avec la vie de la maison est surprenant. Ce sont deux genres d'existence si opposés que l'un peut se comparer à la vie, l'autre étant à peine plus désirable que la mort. Là-bas, les locataires cessent de dépendre du règlement dont la puissance, déjà affaiblie dès qu'on approche de la grande porte, est tout à fait suspendue lorsqu'on a franchi le seuil. Cette grande porte, contrairement à son nom, n'est qu'une barrière faite de quelques morceaux de bois et d'un peu de treillage. Mais c'est contre elle que vient se briser la force des coutumes, et l'imagination des locataires la voit comme une immense porte cochère, flanquée de part et d'autre de tours et de pont-levis et gardée par un homme qu'ils appellent Aminadab. En réalité, l'accès est très facile, et seule une brusque déclivité de terrain apprend à ceux qui s'y engagent qu'ils sont maintenant sous la terre.

- Vous avez bien dit, sous la terre ? demanda Thomas qui essaya de se redresser pour mieux entendre. C'est vraiment curieux.

- Rien de plus exact [...]. [...] Il y a, je m'empresse de vous le dire, beaucoup de préjugés absurdes sur les ténèbres souterraines.³⁸²

Thomas és convidat a descobrir, doncs, aquestes tenebres subterrànies, invertint la orientació de la seva recerca. Allò insòlit, espai de llibertat paradoxal, més enllà de la construcció diürna de la realitat, és la profunditat obscura que no pot sinó vincular-se aquí amb l'experiència-límit descoberta per l'espai literari, punt impossible al qual tendeix tot poeta en la seva recerca sens fi.

El descens de la literatura, com el d'Orfeu, és descens a la profunditat de la mort. I així es deixa llegir també en *Le Très-Haut*, en una escena al cementiri, on una figura femenina –Louise– precedeix el protagonista i narrador en un descens a una tomba buida. La foscor posa entre parèntesis la mirada del narrador i la figura femenina sembla haver desaparegut quan, de sobte, mira al protagonista d'una manera insòlita –glaçada, neutra, tal volta impersonal. El personatge femení, tot seguit, fa experimentar la mort al propi

³⁸² Maurice Blanchot, *Aminadab*, 269-271.

narrador. Si en alguna ocasió Blanchot havia dit que escriure és *dansar sobre una tomba buida*, aquí, la pròpia ficció es fa experiència literària: el narrador descendeix al no-res de la tomba buida, a l'abisme on perd la seva autoritat diürna i el seu poder sobre l'obra, i canvia la seva mirada aprehensiva per l'exposició passiva a una mirada *altra*. Vegem com aquesta experiència literària ressona en el passatge al qual fem referència:

[...] je savais que Louise [...] n'aurait de pitié que pour le côté sombre, plein d'horreur et maudissant, de la mort.

Elle prit une clé, ouvrit la porte. Il y avait trois marches qu'elle descendit, moi à sa suite. L'obscurité me fit trébucher. Je ne vis rien. Il ne faisait pas vraiment nuit, mais je ne distinguais rien. Elle-même, je ne la voyais pas. J'avancé doucement en tendant un peu la main, je pensais la trouver près du cénotaphe et trouver ce cénotaphe au fond du caveau. Je fis encore quelques pas, j'essayai de l'apercevoir par cette demi-clarté, mais devant moi, rien ; à côté de moi, rien. Je l'appelai ; je chuchotai son nom, et dans ma bouche je sentis ce nom fondre, devenir anonyme, disparaître, et je ne dis rien. Alors, saisi d'un pressentiment étrange, je pensai : elle s'est tuée, elle est en train de se tuer, cela ne peut pas finir autrement ; et, chose singulière, je frissonnai, mais non pas seulement d'effroi ni d'horreur, le désir aussi me fit frissonner. A cet instant, étant revenu en arrière, je la vis et restai pétrifié. Elle était à trois pas de moi, enfoncée dans le mur, immobile dans une sorte de niche, raide, les bras collés au corps, un lourd paquet à ses pieds. Son visage, si souvent noir, était blanc ; ses yeux étaient fixés sur moi ; sur cette figure, pas un tressaillement, pas un signe de vie ; et pourtant les yeux me regardaient, mais d'une manière si insolite, si glacée que je sentais que non pas eux, mais derrière eux, quelqu'un me regardait, quelqu'un et peut-être, - rien.

Je ne m'approchai pas, je ne me reculai pas, je me tenais debout, et rien de plus. Soudain, je vis sa bouche remuer lourdement et gauchement. « Agenouille-toi », dit-elle. Je me retournai, ayant eu l'impression que la voix était de quelqu'un d'autre, placé en arrière. En faisant ce mouvement, je vis clairement tout le caveau : une pièce basse, longue et étroite, sans cénotaphe, sans une dalle, une pièce vide, un simple tombeau, propre et froid, et – vide. « Agenouille-toi », dit-elle. Je m'agenouillai, je commençai à suffoquer, je restai le visage contre la pierre. Dans ce vide, j'éprouvais pour mon souffle une sorte de haine, je le rejetais, je le repoussais, je ne respirais plus, et le vide lui-même me faisait respirer ; j'étouffais et, étouffant, le vide m'emplissait d'une substance plus lourde, plus pleine, plus écrasante que moi. « Allonge-toi », dit-elle. Je m'allongeai. J'entendis le bruit de ses pas, le bruit de sa robe, s'avancant et flottant. Puis, elle froissa le papier qui tomba à terre. Elle était maintenant près de moi, presque au-dessus de moi et, à son tour, mon visage devint blanc, et mes yeux étaient fixés sur elle et la regardaient, et non pas eux, mais derrière eux quelqu'un la regardait, quelqu'un et peut-être, - rien. Je l'entendis chuchoter d'une voix rapide : « Tant que je vivrai, vous vivrez, et la mort vivra. Tant que j'aurai un souffle, vous respirerez, et la justice respirera. Tant que j'aurai une pensée, l'esprit sera ressentiment et vengeance. Et maintenant, je l'ai juré : là où il y a eu une mort injuste, il va y avoir une mort juste ; là où le sang s'est fait crime dans l'iniquité, le sang va se faire crime dans le châtement ; et le meilleur devient ténèbres pour que le jour manque au pire. »³⁸³

³⁸³ Maurice Blanchot, *Le Très-Haut*, 73-74.

Aquestes darreres paraules de la figura femenina podrien ser llegides potser com paraules de l'obra al narrador: és ella qui fa viure la mort perquè en l'abisme troba el seu origen, i és ella qui té la prioritat respecte a l'autor, qui fa viure a l'escriptor d'una vida que implica la seva exposició radical al morir, a la buidor de la tomba, al punt abismàtic vers el qual l'obra tendeix i que desconstrueix l'ordre del món i expia tota autoritat.

Vegem encara dos altres exemples literaris de l'obra de Blanchot on el mite d'Orfeu podria ressonar intensament. Procedeixen en aquest cas no de la seva obra novel·lística sinó de relats. El primer pertany a *L'arrêt de mort*, el segon a *Au moment voulu*. Recordem que aquests dos relats, juntament amb *Celui qui ne m'accompagnait pas*, formarien una mena de tríptic entorn d'una mateixa experiència: « *l'appel de la pensée* ». Sobretot en els dos primers *la pensée* estaria representada per una figura femenina misteriosa, una caracterització femenina o sexual del pensament, mentre que en el tercer predominaria la caracterització *neutra* del pensament.³⁸⁴ La qüestió de fons que queda dibuixada en la ficció, però, és l'experiència de l'origen, el punt obscur on rau en l'escriptura, la creació literària, el pensament. La recerca literària d'aquests relats, doncs, no deixa de ser la mateixa que Blanchot emprèn en tota la seva obra, essent el relat un mode adient d'apropar-se a allò l'experiència-límit, a allò que només es mostra de forma paradoxal i que per tant no respon al coneixement aprehensió. Tant és així, que en una nota de 1951 – « Prière d'insérer pour *Au moment voulu* » - Blanchot afirma la *veritat* paradoxal d'allò relatat:

De ce récit, l'on voudrait seulement dire que ce qu'il rapporte est vrai. Mais il est aussi l'approche de ce moment où il n'y a rien de vrai, de ce point où rien ne se révèle, où, au sein de la dissimulation, parler n'est encore que l'ombre de la parole, ce murmure incessant et interminable auquel il faut imposer silence, si l'on veut, enfin, se faire entendre.³⁸⁵

Així, l'accés literari a l'experiència no deixa de ser una perspectiva complementària a l'accés crític a l'espai literari, de tal forma que els diversos gèneres que Blanchot emprava semblen tendir vers la caracterització de l'experiència-límit, cosa que torna a reforçar la hipòtesi que sostenim de la unitat temàtica –si es pot dir així- de tota l'obra de l'escriptor francès. En tot cas si aquests relats que esmentem ens són ara d'interès és sobretot, com

³⁸⁴ Sobre aquestes qüestions vegi's per exemple l'article de Bertrand Renaud, « « Quand la pensée se lève... » : pensée et destin dans *L'Arrêt de mort* » en Éric Hoppenot et Dominique Rabaté (eds.), *Maurice Blanchot* (Les cahiers de l'Herne, 107), Paris : L'Herne 2014, 200-206.

³⁸⁵ Maurice Blanchot, *La condition critique. Articles 1945-1998*, 189.

hem dit, perquè aquest accés a l'experiència és dibuixat com a relació amb una figura femenina i com a lligam impossible amb la mort. És per això que en ells no deixa de ressonar la recerca òrfica d'Eurídice com el punt inassolible que mena el poeta a les profunditats de l'Hades, que el condueix a exposar-se a la mort i a dur a terme una mirada que transgredeix la prohibició que hom li imposa, posant de manifest que la vocació de l'escriptor i de l'artista responen a un impossible: mirar cara a cara Eurídice en la seva aparença invisible, en la seva paradoxal aparença inaparent i per mitjà del seu cant mostrar l'inaparent, qüestió a la qual s'ha enfrontat una part de la fenomenologia contemporània, com ja hem remarcat en diverses ocasions.

Diversos passatges de *L'arrêt de mort* posen de manifest aquestes connexions profundes. El narrador remarca, en la seva relació amb la personificació femenina del pensament, la transgressió que ha pogut dur a terme amb la seva mirada: « [...] j'avais vu et surpris ce que je n'aurais pas dû voir. »³⁸⁶ O retorna sobre el motiu joànic del «*Noli me tangere*», que hem vist reelaborat també en forma de «*Noli me legere*», aquí en la forma més primordial: « Je crois même qu'il se passa, alors, quelque chose de tout à fait désespérant pour moi, car je pris doucement la main, le poignet de J. (qui dormait), et à peine l'eus-je touchée, elle se redressa, les yeux ouverts, me regardant d'un air furibond et me repoussa en disant: « Ne me touchez plus jamais. » »³⁸⁷ Finalment, la mirada paradoxal del narrador accedeix a cedir la seva autoritat i a exposar-se passivament, a *ser mirat* –una inversió de la mirada que ja havíem ressaltat a propòsit de la darrera escena de *Thomas l'obscur*, per exemple. Però si d'una banda accedeix a la mirada buida que li mostren aquells ulls femenins, de l'altra experimenta la separació profunda, la retirada del personatge:

Mais un moment arriva où, la voyant toujours mortellement froide, je m'approchai encore et je lui dis : « Viens. » Je me levai, la pris par la main, elle aussi se leva et je vis combien elle était grande. Avec moi elle marcha, tous ses mouvements avaient la docilité des miens. Je la fis s'étendre, je m'étendis près d'elle. J'essayai de voir sa figure, j'étais un peu tourné de son côté. Je lui pris la tête entre les mains et, aussi doucement que je le pus, je lui dis : « Regarde-moi. » Sa tête, en effet, se souleva entre mes mains et, aussitôt, à trois ou quatre pas de moi, je la vis encore, cette flamme morte et vide de ses yeux. De toutes mes forces, je la fixai et elle aussi paraissait me fixer, mais à l'infini derrière moi. Alors, quelque chose en moi se leva, je me penchai sur elle et lui dis : « Maintenant, n'aie pas peur, je vais te souffler sur le visage. » Mais, à mon approche, elle eut le mouvement le plus rapide et s'écarta (ou me repoussa).³⁸⁸

³⁸⁶ Maurice Blanchot, *L'arrêt de mort*, 37.

³⁸⁷ *Ibid.*, 44-45.

³⁸⁸ *Ibid.*, 111-112.

El narrador del relat experimenta una presència ben paradoxal. Certament hi ha una sostracció d'aquesta figura femenina davant l'intent de mirada o d'aprehensió del narrador, com en el cas d'Eurídice. Però en un moment del relat hom parla també d'aquesta experiència com a *desvelament*. Si bé en aquest terme no pot deixar de ressonar la concepció heideggeriana de la veritat com a *ἀλήθεια*, aquí, i en relació amb l'epistemologia límit particular que exemplifica la mirada d'Orfeu, podríem repensar el *vel* com aquell sudari que cobreix el rostre del difunt i que hom aixeca per veure cara a cara la mort, l'experiència de la mirada impossible a l'Eurídice abismàtica, d'on neix el cant del poeta: « Et que maintenant cette chose est là-bas, que vous l'avez dévoilée et, l'ayant vue, vous avez vu face à face ce qui est vivant pour l'éternité, pour la vôtre et pour la mienne ! Oui, je le sais, je le sais, je l'ai toujours su. »³⁸⁹

A *Au moment voulu* el narrador –en un moviment quasi-autobiogràfic de Blanchot– també remet a l'experiència límit com l'aparició de quelcom paradoxal que és personificat en el relat per mitjà d'una figura femenina. Malgrat la impossibilitat de sotmetre aquesta aparició a la mirada convencional, resta un moviment transgressor d'aquell qui s'hi exposa, moviment que sembla reclamat per la sobirania paradoxal de la mateixa aparició límit:

Pour moi, je ne pouvais que regarder, par une vue qui exprimait toute la tranquille transparence d'une vue dernière, cette femme assise près du mur, la tête légèrement penchée vers ses mains. Me rapprocher ? descendre ? Je ne le désirais pas, et elle-même, dans sa présence illégitime, acceptait mon regard, mais ne le demandait pas. Jamais elle ne se tourna vers moi et jamais, après l'avoir regardée, je n'oubliai de me retirer tranquillement. Jamais cet instant ne fut troublé, ni prolongé, ni différé, et peut-être m'ignorait-elle, et peut-être était-elle ignorée de moi, mais il m'importait, car pour l'un et pour l'autre cet instant était bien le moment voulu.

Je dois maintenant le dire : lorsque se montre la figure d'un tel moment, il ne faut pas la respecter (se lier à elle par le sentiment d'un prodige). Assurément, c'est une apparition souveraine, mais cette souveraineté est celle de quelqu'un qui ne veut pas être seulement vu mais touché, - et non pas respecté mais aimé – et nullement redouté, car l'épouvante deviendrait sa tentation, et qui en sa présence ferme les yeux la rend aveugle, comme celui qui la respecte l'enferme dans la vanité d'une vie froide et irréelle.³⁹⁰

Més enllà de totes aquestes imatges paral·leles, en un o altre sentit, a la d'Orfeu, n'hi ha una que jutgem especialment important i és per això que l'hem reservat per a aquest moment. Ens referim a la imatge de Llätzer, que Blanchot convoca en alguns

³⁸⁹ *Ibíd.*, 125.

³⁹⁰ Maurice Blanchot, *Au moment voulu*, 139-140.

passatges tant de la seva obra crítica com de la seva obra de ficció. Aquesta imatge pot resultar molt interessant per a emfatitzar el vincle de l'experiència de l'escriptura amb la mort, el vincle de la mirada d'Orfeu i de l'Eurídice nocturna amb les profunditats de l'Hades. Si bé és veritat que el nexa és ben patent no és menys cert que el mite d'Orfeu com a al·legoria de la creació literària i artística ha estat rellegit de formes diferents per la tradició. La lectura cristiana, el reconeixement en la imatge d'Orfeu d'una prefiguració de Crist descendint als inferns a rescatar la seva humanitat estimada, redimint-la del pecat i alliberant-la de la mort, malgrat sigui lícita i profunda, pel seu viratge en fer del Crist-Orfeu un veritable vencedor de les tenebres, ens pot menar a una comprensió de la creació artística ben diferent de la que proposa Blanchot arran de l'experiència de l'espai literari. La imatge de Llätzer, tot i provenir precisament de la literatura evangèlica i per tant pròpiament cristiana, ens aporta curiosament, per la particular lectura que Blanchot en fa, un contrapunt a la possible relectura cristiana del mite d'Orfeu. Lluny d'estimular la interpretació salvífica o redemptora d'aquesta imatge, l'escriptor francès emfatitza l'abandó del *poeta* Orfeu i de l'*obra* Eurídice en les profunditats inaprehensibles i irredemptes de l'Hades. Així sembla recolzar-ho, com ara intentarem mostrar, l'ús que Blanchot fa de la figura de Llätzer.

Com ha subratllat Jean-Luc Nancy, si Blanchot remet al motiu de la resurrecció no és per a parlar d'un *resurrecció de la mort a la vida* sinó d'una *resurrecció de la mort*, d'un *ressuscitar la mort*.³⁹¹ Per part nostra, abans de remetre als passatges de Blanchot en què esmenta la figura de Llätzer, podem fer unes consideracions preliminars respecte al relat evangèlic a què es referirà. Cal notar que l'escriptor francès rellegeix la resurrecció de Llätzer i no la de Crist. Crist és aquell que per la resurrecció venç la mort, realitza l'obra de la redempció divina i instaura un món nou, una vida nova. La resurrecció de Llätzer, en canvi, precedeix l'obra de la redempció. Si bé en podria ser un signe, hi ha alguns aspectes claus que la diferencien radicalment d'aquesta. I és que, en un cert sentit, en el mateix relat evangèlic, la resurrecció de Llätzer és ja un *ressuscitar la mort*. Fixem-nos en dos detalls. En primer lloc, mentre que Crist ressuscità al tercer dia, Llätzer, quan Jesús arriba, ja fa quatre dies que és mort, i ha començat a descompondre's.³⁹² Crist mor però no tasta la corrupció. La llosa moguda del sepulcre de Crist revela un interior radiant, lluminós i renovat. La llosa del sepulcre de Llätzer, en moure-la, fa palesa la corrupció.

³⁹¹ Cf. Jean-Luc Nancy, « Résurrection de Blanchot » en *La Déclousion (Déconstruction du christianisme, I)*, Paris: Galilée 2005, 135-146.

³⁹² Cf. Jn. 11.

Llàtzer retorna d'un sepulcre absolutament obscur, ha tastat la mort. En segon lloc, Llàtzer és ressuscitat no a una vida nova restaurada, sinó a la vida mortal: la seva resurrecció és també doncs, en aquest sentit, no una resurrecció definitiva a la vida, sinó una resurrecció a la mort.

Per a Blanchot, la tasca de la literatura és mostrar paradoxalment aquest contacte cara a cara amb la mort, cantar després de mirar a Eurídice, transgredir la prohibició de les tenebres. Aquesta transgressió és la que expressa també la lectura blanchotiana del relat de Llàtzer: l'imperatiu que s'imposa la literatura és emetre aquest «*Lazare, veni foras*», dur a terme aquest moviment impossible que és mostrar a la llum del dia la profunditat de les tenebres. Però allò que cerca radicalment no és extreure Llàtzer a la llum, sinó mostrar-lo en la seva realitat cadavèrica, com Orfeu no pretenia tant extreure Eurídice a la superfície com mirar-la cara a cara en la profunditat de la nit. A *La part du feu* aquesta lectura adopta un tint kojevià, que, com hem vist amb anterioritat, deixà una marca profunda en aquesta època de la seva obra:

Elle [la littérature] se rappelle le premier nom qui aurait été ce meurtre dont parle Hegel. « L'existant », par le mot, a été appelé hors de son existence et est devenu être. Le *Lazare, veni foras* a fait sortir l'obscur réalité cadavérique de son fond originel et, en échange, ne lui a donné que la vie de l'esprit. [...]

[...] Dans la parole meurt ce qui donne vie à la parole ; la parole est la vie de cette mort, elle est « la vie qui porte la mort et se maintient en elle ». Admirable puissance. Mais quelque chose était là, qui n'y est plus. Quelque chose a disparu. Comment la retrouver, comment me retourner vers ce qui est *avant*, si tout mon pouvoir consiste à en faire ce qui est *après* ? Le langage de la littérature est la rechercher de ce moment qui la précède. Généralement, elle le nomme existence ; elle veut le chat tel qu'il existe, le galet dans son *parti pris de chose*, non pas l'homme, mais celui-ci et, dans celui-ci, ce que l'homme rejette pour le dire, ce qui est le fondement de la parole et que la parole exclut pour parler, l'abîme, le Lazare du tombeau et non le Lazare rendu au jour, celui qui déjà sent mauvais, qui est le Mal, le Lazare perdu et non le Lazare sauvé et ressuscité.³⁹³

La literatura, segons Blanchot, indaga així en la profunditat buida de la paraula, en allò que l'existència que la precedeix i que ha assassinat amb el nom, donant una vida que no és sinó mort radical, *dansa sobre una tomba buida*. El seu fonament, doncs, és l'abisme, el Llàtzer de la tomba. La crida a Llàtzer a sortir enfora és també vista com el miracle de la *lectura* –com ja havíem avançat en parlar d'aquesta qüestió–, alliberar la profunditat nocturna latent en l'obra, que n'és l'origen i el límit. Així, la crida a Llàtzer és una decisió alliberadora d'aquell qui llegeix que entoma una conversa amb l'abisme

³⁹³ Maurice Blanchot, *La part du feu*, 315-316.

que funda el llenguatge i la literatura, amb allò *mort* que precedeix el llenguatge. Així ho exposa al mateix llibre que trobava el seu centre en la mirada d'Orfeu, *L'espace littéraire*:

Faire rouler, faire sauter la pierre, c'est là certes quelque chose de merveilleux, mais que nous accomplissons à chaque instant dans le langage quotidien, et, à chaque instant, nous nous entretenons avec ce Lazare, mort depuis trois jours, peut-être depuis toujours, et qui, sous ses bandelettes bien tissées, soutenu par les conventions les plus élégantes, nous répond et nous parle au cœur de nous-mêmes.³⁹⁴

El llenguatge, i la literatura en grau summe reviu la mort, ressuscita *la mort*. Aquesta és la missió del cant d'Orfeu. Així com ja hem dit que el personatge de *Thomas* podria tenir un regust òrfic, així també per a Blanchot *Thomas* serà un *Llàtzer* veritable. És així com hi fa referència tant en la novel·la com en el relat posterior, expressió que referma la posició anunciada per Nancy i que hem anat apuntalant a partir de les referències del propi Blanchot: « Il marchait, seul Lazare véritable dont la mort même était ressuscitée. »³⁹⁵

4.3.4. *Excurs: l'Orfeu de Blanchot i el Crist-Orfeu, la distància entre dues relectures del mite*

El paral·lelisme entre el recurs blanchotià al relat evangèlic de *Llàtzer* i el descens d'Orfeu a l'Hades ha accentuat, en la lectura que l'escriptor francès fa del mite, el seu aprofundiment de la *mort*, lluny de la reinterpretació en clau redemptora que en pogué fer la tradició cristiana. Potser valdrà la pena, doncs, parar atenció un moment a les diferències entre aquestes dues lectures. Si aquest excurs mereix un espai en el context del nostre estudi no és només a tall anecdòtic: contrastar ambdues reinterpretacions del relat òrfic ens permetrà posar de manifest la divergència fonamental en els plantejaments que hi rauent entorn de la creació artística, ja que les imatges, un cop més, no deixen d'insinuar les línies mestres de la reflexió que les sustenta. Mentre que l'Orfeu cristià, tornant victoriós de la mort, instaura una nova Creació fundada en l'ordre diví –no per això necessàriament un ordre onto-teo-lògic, ni menys paradoxal, tot sigui dit, perquè rau en l'*impossible* de la resurrecció-, l'Orfeu blanchotià posa en relleu la desfeta irremeiable

³⁹⁴ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 257.

³⁹⁵ Maurice Blanchot, *Thomas l'obscur. Première version, 1941*, 79. La frase apareix exactament igual a la segona versió, en un passatge, però, reelaborat: Maurice Blanchot, *Thomas l'obscur. Nouvelle version*, 41.

de l'ordre del món davant la presència paradoxal i impossible de l'Eurídice difunta. ¿Marca això una diferència profunda entre ambdós concepcions de la creació artística?

No podem assimilar de forma simplista una estètica cristiana a l'àmbit de l'ontoteologia, per aquesta raó que acabem d'adduir: la nova Creació cristocèntrica no rau precisament en l'ordre lògic del món diürn, sinó en la lògica paradoxal del Λόγος-Crist que per un designi diví que, lluny de garantir la totalitat de l'aprehensió humana, la desestabilitza efectuant l'impossible en la resurrecció. Si la creació de l'Orfeu blanchotià rau en una aparició paradoxal en la profunditat de la nit, la creació de l'Orfeu cristià estreba en l'efectuació d'un esdeveniment no menys paradoxal. Amb tot, mentre la nova creació del Crist funda la vida nova, la desfeta de l'obra de l'Orfeu de Blanchot no cessa d'apuntar a la foscor irredempta de l'Hades i a la distància de la reconciliació impossible. És per això que serà important mantenir viva l'associació de l'Orfeu blanchotià amb la resurrecció Llàtzer, resurrecció *de la mort*, lluny de la resurrecció pasqual –resurrecció que efectua el *pas* a la vida nova.

Ens introduïrem breument tot seguit en com la tradició cristiana ha rellegit el mite, pensant-lo com a prefiguració incompleta del descens alliberador de Crist als inferns. La lira d'Orfeu serà la creu de Crist, instrument que obre les portes de l'inframón, i mitjançant el qual allibera Adam de la seva condició mortal. En el cant del poeta i en els instruments musicals hi ressonarà incessantment la música originària que brolla de la fusta de la creu, és un càntic nou, de redempció, el cant de la Pasqua, del pas de la mort a la vida, com evocava el poeta George Herbert.³⁹⁶ El cant de Blanchot és, inversament, un lliurament a la mort, no un *pas*, sinó un «*pas au-delà*», més enllà de l'ordre del món, vers l'impossible, però mai vers l'efectuació de l'impossible com a possible, mai com una fi escatològica, sinó com una posposició indefinida de la fi. Si bé pel lloc que aquesta qüestió ocupa en el plantejament del nostre treball no podem pretendre tractar-la amb tot el rigor i l'amplitud que convindria, encetem aquest camí a mode d'excurs per si alguns dels seus elements poden enriquir la nostra reflexió i, per la seva proximitat o divergència, poden ajudar a comprendre el lloc propi i l'abast de la proposta de Blanchot.

El cas és que des dels primers segles, alguns cristians en feren la seva particular relectura. Orfeu, de fet, va ser probablement el símbol de Jesucrist que trobà més

³⁹⁶ «Awake, my lute, and struggle for thy part / With all thy art. / The crosse taught all wood to resound his name / Who bore the same. / His stretched sinews taught all strings, what key / Is best to celebrate this most high day.» George Herbert, «Easter» en: *The Poetical Works of Georg Herbert*, New York: D. Appleton and Co., 1857, 236-238.

acceptació en la iconografia dels cristians dels primers segles. Com a poeta que atreia i amansava totes les feres, s'apropava a la imatge del Crist Bon Pastor, que amb la Paraula de Déu atreia cap a si i transformava les ànimes infidels.³⁹⁷ És comprensible també que els primers cristians, perseguits, adoptessin símbols pagans afins per a representar crípticament allò que públicament era prohibit. Cal tenir en compte també que Orfeu era considerat un personatge històric i que se li atribuï la fundació de la religió màgica de l'orfisme, que predicava amb els seus poemes la doctrina d'una renovació religiosa i moral, i que arribà a proclamar la divinitat única. Per això se'l pogué considerar també un precursor del cristianisme. En aquesta direcció, doncs, apuntaven els primers paral·lelismes d'Orfeu amb Crist, i així ho reflecteixen els escrits de Sant Justí, màrtir, Sant Ciril d'Alexandria, Climent d'Alexandria o Eusebi de Cesarea.³⁹⁸ Tot i això, també veiem com Climent d'Alexandria, malgrat el paral·lelisme, es preocupa acuradament de distanciar la doctrina d'Orfeu de la de Crist.³⁹⁹ «No és així el meu cant», diu Climent i, més enllà: «En efecte, només Ell [Crist] va domesticar els més terribles animals que mai hi hagi hagut, els homes!»⁴⁰⁰ No obstant la imatge de Crist atraient cap a si pel seu cant és suggeridora i perdura. Bellament la recuperà, per exemple, molt més enllà en el temps, Fray Luis de León en el seu poema *De la vida al cielo*.⁴⁰¹

Tot i que l'atracció de les ànimes per mitjà del cant i la poesia també ens pugui dur a una reflexió entorn de la significació del fet artístic, no és aquesta la imatge que més ens interessa, ja que la imatge central del pensament de Blanchot és el descens d'Orfeu a l'Hades per a rescatar a Eurídice, així com l'esdeveniment indubtablement més rellevant de Crist no fou la seva predicació sinó la Redempció que comportà la seva davallada als inferns per rescatar les ànimes del pecat i de la mort. El relat d'Orfeu, en efecte, no deixa de ressonar en aquella homilia anònima de Dissabte Sant del segle segon que relata el

³⁹⁷ Per a aquestes primeres comparacions entre Orfeu i Crist vegi's l'interessant capítol «Orfeo, símbolo de Jesucristo» en Juan Gustems i Gustems, pvre., *Los símbolos de Jesucristo en la antigüedad cristiana*, Barcelona: Balmes, 1982, 37-57.

³⁹⁸ Cf. *Ibíd.*, 48-49.

³⁹⁹ Cf. Clemente de Alejandría, *Protréptico* (trad. M^a Consolación Isart), Gredos: Madrid, 1994, 3,1-4,1; 17,2; 21,1; 74, 3-5. Noti's que la majoria dels textos remetent a la doctrina de l'orfisme i no pas al mite d'Orfeu pròpiament dit. Així succeeix també en tots els casos en que el mateix Climent d'Alexandria esmenta Orfeu en la seva gran obra *Stromata*.

⁴⁰⁰ Cf. Clemente de Alejandría, *Protréptico*, 3, 2-4,1.

⁴⁰¹ «De púrpura y de nieve / florida, la cabeza coronado, / a dulces pastos mueve, / sin honda ni cayado, / el buen Pastor en ti su hato amado. // [...] // Y de su esfera cuando / la cumbre toca altísimo subido / el sol, él sesteando, / de su hato ceñido, / con dulce son deleíta el santo oído. // Toca el rabel sonoro, / y el inmortal dulzor al alma pasa, / con que envilece el oro, / y ardiendo se traspasa, / y lanza en aquel bien libre de tasa. // ¡Oh, son! ¡Oh, voz! Siquiera / pequeña parte alguna decendiese / en mi sentido, y fuera / de sí el alma pusiese / y toda en ti, oh, Amor, la convirtiese!» (Fray Luís de León, *Obras Completas castellanas* (ed. Félix García, O.S.A.), BAC: Madrid, 1944, p. 1479: «De la vida del cielo (A)», vv. 6-10 y 21-35).

descens de Crist als inferns amb l'arma vencedora de la creu i el seu rescat d'Adam.⁴⁰² És per aquest mateix moviment de descens a l'inframón que Calderón de la Barca caracteritzaria a Crist com «el diví Orfeu»⁴⁰³, que per amor baixa als inferns a rescatar la naturalesa humana - que, com Eurídice, fou lliurada a la mort per una serp en el paradís- i aconsegueix obrir les portes del reialme de la mort amb l'instrument de la creu, la seva cítara.⁴⁰⁴ I aquest amor que mou al Diví Orfeu a baixar fins a l'abisme no deixarà mai de vibrar en el sagrament de l'Eucaristia, *Eucharistia* que esdevé per a Calderón, en un joc de les lletres, *Cithara Iesu*, la Cítara de Jesús.⁴⁰⁵ També *L'Orfeo* de Claudio Monteverdi, encara que de manera no tan explícita, és proper a aquesta interpretació. Podem afirmar que en la seva *favola in musica* propiciava una lectura del mite òrfic en clau cristiana, i és que les concordances entre la mitologia greco-romana i la tradició cristiana van ser molt recurrents en l'humanisme.⁴⁰⁶ També el poeta Georg Herbert, en uns versos als quals ja hem al·ludit més amunt, havia evocat la creu com a llaüt de Crist.⁴⁰⁷ Efectivament, tal i com les cordes en vibració són tradicionalment de pell animal i la caixa de ressonància de fusta, així els músculs de Crist en tensió vibrant sobre l'arbre de la creu ressonen per tota la terra.⁴⁰⁸ Crist esdevé, com abans ho havia esdevingut Orfeu, el músic i poeta per excel·lència, que ensenya la clau de l'amor per cantar l'harmonia de la vida nova. Molts més altres autors i artistes encara han fet analogies semblants a les anteriors, i aquí no podríem pas recollir-les totes.⁴⁰⁹

⁴⁰² Cf. *Litúrgia de les Hores segons el ritu romà, II. Temps de Quaresma. Temps Pasqual*, Edició típica, Regina: Barcelona, 1989, 457-459. [= Patrologia Graeca 43, 439. 451. 462-463.].

⁴⁰³ Cf. Pedro Calderón de la Barca, *El Divino Orfeo. Auto sacramental* (ed. J. Enrique Duarte), Pamplona-Kassel, Universidad de Navarra-Reichenberger, 1999.

⁴⁰⁴ Entona Orfeu: «Perdida esposa mía, / que mordida de un áspid / del Reino del Olvido / en las tinieblas yaces, / mira lo que me debes, / pues si en desdichas tales / te pierdo como esposo, / te busco como amante. / No sólo por ti al suelo / quiso el Amor que baje, / mas por ti también quiere / que hasta el abismo pase, / para cuyo camino / ha dispuesto que labre / instrumento que al hombro / arrodillar me hace, / siendo cada clavija / un hierro penetrante, / cada cuerda un azote / y un golpe cada traste. / Tan llena está de abrojos / la senda que dejaste / que al pisarla la voy / regando con mi sangre. / Mas aunque áspera sea / y el instrumento grave, / orillas del Leteo / por si le nuevo, cante.» (Ibíd., vv. 1107-1134).

⁴⁰⁵ Cf. Ibíd., vv. 1-349.

⁴⁰⁶ Cf. Josep Maria Gregori i Cifré, «Número i Símbol en els exordis de l'*Orfeo* i les *Vespro della Beata Vergine* de Claudio Monteverdi» en *Musica Caelestis. Reflexions sobre Música i Símbol*, Arola Editors: Tarragona 2012, 133-160. Per al tema que ens ateny són especialment interessants les primeres pàgines d'aquest capítol, que recullen també diverses fonts sobre les concordances entre Orfeu, Bacus i Crist.

⁴⁰⁷ Cf. George Herbert, «Easter» en: *The Poetical Works of Georg Herbert*, 236-238.

⁴⁰⁸ Cf. també: Joscelyn Godwin, *Armonías del cielo y de la tierra. La dimensión espiritual de la música desde la antigüedad hasta la vanguardia*, Paidós: Barcelona 2000, 25.

⁴⁰⁹ Un bell article, que recull fonts iconogràfiques i literàries molt interessants és el següent: Luis Robledo Estaire, «El cuerpo y la cruz como instrumentos musicales: iconografía y literatura a la sombra de San Agustín» en *Studia Aurea* 1 (2007), <URL: <http://www.studiaaurea.com/articulo.php?id=72>>. Data de consulta: 8/4/2013.

Què tenen en comú, però, el poeta Orfeu i el poeta Crist? En què podrien confluïr una concepció cristiana de la creació artística amb el pensament de Blanchot sobre de l'art i la literatura? El cert és que ambdós Orfeus moren i emprenen el descens fins a l'abisme dels inferns. Però l'Orfeu de Blanchot vol a Eurídice en la profunditat de la nit, mentre que Crist duu a la seva Esposa fins a la llum del dia. Calderon no esmenta res de la prohibició infernal que pesa sobre Orfeu, ni de la seva transgressió en mirar de cara la seva estimada, ni molt menys de la pèrdua d'aquesta. El retrobament impossible d'Orfeu i Eurídice només es podria produir finalment a l'Hades. Crist, en canvi, ha sortit victoriós de la mort. El paral·lelisme d'Orfeu amb Crist només il·lustra adequadament el descens, l'abaixament, la mort, l'instrument que obre les portes dels inferns. Però la victòria i el rescat de les ànimes que representa Calderón, o la institució d'aquesta redempció en sagrament, exigeixen, més que una relectura del mite clàssic, una construcció completament renovada del relat. D'aquesta manera podríem dir que mentre que Blanchot realitza una relectura particular del mite d'Orfeu com a imatge que condensa alguns dels eixos de la seva reflexió, la tradició cristiana, més que identificar-se amb aquesta narració, hi ha vist una prefiguració mítica incompleta de l'obra crística de la redempció.

Pel que fa a la corresponent lectura estètica, si se'n pot dir així, el Déu cristià, per l'encarnació i la sacramentalitat exigeix una presència que, en el món, participa realment del més enllà.⁴¹⁰ I això pot capgirar la comprensió del fet artístic. La creació no és només traça de l'absència, sinó una presència real; l'obra literària o plàstica, per la seva banda, volen participar anàlogament al misteri de l'Encarnació que en el pla de la Creació divina ha ocupat la clau de volta de l'edifici, i fa participar tota la matèria d'aquesta dignitat renovada que li ha conferit la seva presència real en el món.

En Blanchot, la presència paradoxal només s'afirma en el món com a sempre *per venir*. La reflexió estètica –si se'ns permet altra vegada aquest terme inapropiat– és més propera al Déu jueu: justament no per haver posat cap èmfasi en la Creació, ni per haver considerat la una presència revelada en l'Escriptura, ni tampoc per restar a l'espera de la Redempció definitiva del món, sinó per errar en el desert, on hom fa experiència d'un *Deus absconditus* que no es deixa apressar en cap ídol de fusta. Tota obra humana mostra la seva veritat profunda en la seva destrucció, en el seu fracàs en tant que obra, en

⁴¹⁰ De fet, com remarca Steiner, les nocions d'*encarnació* i *eucaristia* han marcat la concepció de la *creació* a Occident. Els estudis sobre la creació des de l'edat mitjana han estat profundament relacionats amb els intensos debats sobre la transubstanciació que es produïren en el cristianisme entre els segles X i XV. (Cf. George Steiner, *Gramàtiques de la creació* (trad. Andoni Alonso y Carmen Galán Rodríguez), Madrid: Siruela 2011, 73 i ss.).

l'evidència de la seva inadequació radical. Per a Blanchot, només la seva desfeta obre un buit que preserva l'altre en la seva diferència infinita, només la posposició indefinida de tota vinguda pot garantir que cap figura intramundana o onto-teo-lògica s'apropii per a si qualsevol mena de presència. Tractarem més endavant tant la qüestió de la presència com aquests lligams amb la tradició jueva. És quasi segur que Blanchot acceptaria més de bon grat el paral·lelisme que també feren els jueus entre Orfeu i el Rei David⁴¹¹ que no pas el que ara proposem nosaltres entre Orfeu i Crist.

«*Borrarse. Sólo en la ausencia de todo signo se posa el dios.*»⁴¹², diu Valente. Tot i que un cert pensament jueu també podria exclamar: «*El Santo, bendito sea, reside en las letras*»⁴¹³, com cita també Valente de Dov Baer de Mezeritz en l'epígraf de les seves brillants *Tres lecciones de tinieblas*. Per als cristians, en canvi, el més enllà escatològic es reconeix encarnat, a la llum de la resurrecció. Una llum que, certament, no és la de la visió diürna i la comprensió racional del món com a unitat, sinó una llum paradoxal, *impossible* per al *món*, que és irradiada pel Λόγος diví a tota la Creació, i que afirma un ordre profund del cosmos humanament incomprensible, si bé és veritat que tota la Creació experimenta una tensió vers la Nova Creació per venir. D'aquesta manera, tant la riquesa de la tradició cristiana com la riquesa de l'escriptura de Blanchot segueixen obrint altres possibles lectures. Així, per exemple, Françoise Collin ha insinuat alguns possibles paral·lelismes entre el pensament de Blanchot i el cristianisme, esmentant per cert aquesta temàtica òrfica: «[...] l'athéisme de Blanchot n'est pas étranger à certains accents du christianisme, et, ainsi que le soulignent divers commentateurs étrangers, à sa veine orphique.»⁴¹⁴ I també remet a la qüestió del Verb encarnat, encara que des d'una altra perspectiva: «Le Verbe n'est pas le fondement de la parole, mais son défaut. L'incarnation du Verbe se faisant chair c'est la révélation que ce défaut n'est autre que la parole recommencée —et non un ailleurs de la parole.»⁴¹⁵ De fet, aquesta autora, conclou el seu llibre abordant explícitament la qüestió teològica, però remarcant sobretot aquesta lectura jueva o filosemita que ja hem apuntat:

Il peut sembler paradoxal de faire déboucher finalement cette réflexion sur une problématique d'allure théologique, alors que, dans des écrits récents, Blanchot commente un athéisme qui n'a cessé de le préoccuper. Mais cet athéisme se fonde

⁴¹¹ Juan Gustems i Gustems, pvre., *Los símbolos de Jesucristo en la antigüedad cristiana*, 56-57).

⁴¹² José Ángel Valente, *Obra poética 2. Material memoria (1977-1992)*, Alianza: Madrid 2001, 192.

⁴¹³ Citat a José Ángel Valente, *Obra poética 2*, 48.

⁴¹⁴ Françoise Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, 8.

⁴¹⁵ *Ibid.*, 233.

sur le caractère toujours altéré de l'Un, c'est-à-dire sur l'altérité non dialectique. Cette altération réside dans le statut dispersé et dispersant de l'écriture, tel qu'il est présent dans la littérature, tel qu'il récuse l'existence du Maître-mot. [...] Cet athéisme consiste dans la prise au sérieux du fait que le langage n'appartient pas au mot mais à la phrase, c'est à dire à l'incessant. Le nom de Dieu, dans cette perspective, est éminemment métaphorique : il est la métaphore de l'absence de Présent. [...] Le divin est image; il est l'étendue de l'imaginaire (c'est pourquoi il ne peut être représenté). Si la littérature, et l'art en général, est effacement du Logos (Raison et Sens) et du Dieu-Logos, si la littérature, par là, est athéisme, et athéologie, dans la mesure où la théologie serait pensée du Tout, n'ouvre-t-elle pas l'espace d'une théographie? L'artiste, en ce sens, est porteur du sacré car il efface le Nom au profit de l'image, la Représentation au profit du déploiement. Un tel athéisme est éminemment proche de la pensée du Tout-Autre [...]. Si le peuple juif peut être dit ainsi peuple de Dieu c'est dans la mesure où il dessine Dieu avec ses pas dans la poussière du sable, par son errance. [...] La terre promise est le mouvement de la promesse. [...] ⁴¹⁶

Remetrem específicament al tema del judaisme de Blanchot més endavant, en el moment oportú. Retinguem, de moment, que el posicionament de Blanchot es distancia de l'esperança escatològica en la posposició indefinida que l'escriptura efectua i com a «à venir», que es mostra a fi a la tradició jueva en tant que refusa els ídols i cerca un Déu que s'amaga i que mena a l'errar del desert, però que no sosté estèticament cap vincle manifest amb les nocions de creació, revelació ni redempció. Retinguem també que per a Blanchot l'escriptura no és Escriptura, no encarna la presència, sinó que és fracàs, dispersió, interrupció que esclata mostrant un buit insuperable. Escriure és dansar sobre tombes buides. Per això destaca l'instant de l'obertura del sepulcre del Llätzer mort i la mirada impossible d'Orfeu a l'Eurídice de les tenebres.

L'experiència-límit de l'escriptura és experiència de la mort que no suporta la mirada objectivadora, aprehensiva, ni la designació pròpia del llenguatge diürn. L'Eurídice nocturna que apareix al fons de l'Hades es mostra esvaint la seva presència. Però per a Blanchot aquesta llunyania de la presència no és sobretot una presa de partit respecte de la realitat, sinó una experiència fenomenològica que respon a l'aparició paradoxal d'allò que es mostra altrament, de l'inaparent. És per això que tot seguit provarem de llegir el mite també en clau fenomenològica. Si el mode d'accedir de Blanchot a l'espai literari és una reinterpretació límit i específica del mètode fenomenològic –com hem sostingut de forma continuada en el nostre estudi- potser la imatge central de la seva obra també en pugui recollir algunes claus.

⁴¹⁶ *Ibíd.*, 233-234.

4.3.5. *La mirada d'Orfeu i la mirada fenomenològica*

El tema de la mirada ha estat clau en el si del propi corrent fenomenològic. La fenomenologia no és sinó un mètode per accedir al coneixement d'allò que apareix, de fer-ne experiència, i en tant que tal una determinada manera de *mirar* les coses, una mirada filosòfica que se cenneix a allò que apareix i tal com apareix segons el seu mode propi de donar-se. Ja hem exposat en diverses ocasions com la fenomenologia, sobretot la francesa i especialment a partir de Levinas, ha realitzat un gir vers l'*inaparent*. I hem proposat també que és en el si d'aquest gir, que suposa ja en ell mateix un portar al límit el mètode fenomenològic, que el pensament de Blanchot podria ser llegit en clau fenomenològica, en un sentit límit específic relatiu a l'accés particular a l'espai literari, i amb les reserves que això comporta respecte a una certa *ortodòxia* fenomenològica, si és que n'hi ha alguna. Doncs bé, en el sentit d'aquests plantejaments, el mite d'Orfeu il·lustra d'una forma privilegiada el moviment de la mirada adreçada a allò que excedeix els límits de l'experiència possible, i l'aparició paradoxal de l'inaparent en l'esvaïment d'Eurídice.

No som nosaltres, evidentment, els primers que hem establert aquestes afinitats. Com ja havíem apuntat en una minsa al·lusió, Juan Gregorio Avilés, en el seu treball portava a col·lació en relació amb Blanchot la relectura que Jean-Luc Marion feia del mite en una de les seves obres. Partint d'aquesta referència i eixamplant el marc del seu plantejament intentarem suggerir altres connotacions fenomenològiques del relat d'Orfeu en diàleg també, com no podia ser d'altra manera, amb el pensament de Maurice Blanchot.

En efecte, com ja hem anunciat més amunt, Gregorio cita en el seu treball la interessant referència al mateix mite d'Orfeu que fa Jean-Luc Marion a *Prolegòmens a la caritat*.⁴¹⁷ Marion explica com l'*objecte* és vist, però com l'*altre* no pot ser vist per no ser objectivat. L'amor no pot objectivar l'altre, és per això que –segons Marion– en el moment en què Orfeu vol veure Eurídice, la transforma en objecte, i Eurídice desapareix ja que no l'ha admès com a invisible.⁴¹⁸ Aquesta interpretació resulta suggeridora perquè subratlla en la línia també del pensament de Levinas que l'*altre* no resisteix a una mirada objectivadora sinó que resta sempre més enllà, perquè apareix vinculat a una necessària

⁴¹⁷ Cf. Juan Gregorio, *La voz de su misterio*, 128-129. El text complet a què es refereix Gregorio és: Jean-Luc Marion, *Prolegòmens à la charité*, París: Éditions de la Différence 1986, 100-102.

⁴¹⁸ Cf. Juan Gregorio, *La voz de su misterio*, 10-11 i 128.

absència, que es distancia de l'experiència convencional del coneixement intencional d'un objecte per part d'un subjecte. Marion, per altra banda, pren el mite d'Orfeu des de l'òptica de l'amor, de tal manera que encamina la seva lectura vers una direcció diferent de la de Blanchot, que fa referència al moviment d'un *desig* que en cap cas podem assimilar precipitadament a la *caritat* de la qual parlarà Marion. Gregorio, per la seva banda, comenta del mite d'Orfeu dient a partir del mateix Blanchot que no és el déu qui parla en el poeta sinó que, més aviat, en el poema parla l'absència de déu, el déu perdut i el desobrament de l'Ésser, i relaciona, a partir de René Char, la paraula poètica d'Orfeu amb la paraula oracular d'Heràclit.⁴¹⁹

En aquest sentit, però, cal copsar que si bé Blanchot es distancia certament de la mirada objectivadora, posa per altra banda un accent particular en una mirada *altra* que vol copsar precisament l'inaparent. Per a Blanchot no es tracta només que l'Eurídice profunda no pugui ser copsada per una mirada aprehensiva sinó que Orfeu vol, mitjançant la mirada *altra* del poeta, copsar la desaparició mateixa, mirar vers la profunditat de la nit en la nit. El tema de la mirada adopta un relleu especial en molts passatges de l'obra de l'escriptor francès. Si bé en alguns llocs es distancia de la mirada per desmarcar-se del paradigma de l'aprehensió, en d'altres, distingeix la mirada pròpia del poeta de la mirada objectivadora, de la mirada com a *teoria* (del grec θεωρία, observació, vista, acció de veure). Posem-ne només algun exemple.⁴²⁰ A *L'entretien infini* Blanchot remarca com el llenguatge propi de la parla allibera el pensament de l'exigència òptica que li han imposat les epistemologies de la tradició occidental: « Parler, ce n'est pas voir. Parler libère la pensée de cette exigence optique qui, dans la tradition occidentale, soumet depuis de millénaires notre approche des choses et nous invite à penser sous la garantie de la lumière ou sous la menace de l'absence de lumière. »⁴²¹ Però en altres llocs com *L'espace littéraire*, sense desdir-se en absolut del seu depassament de la mirada objectivadora, ja havia proposat un mode *altre* de mirar, que no deixa de ser el d'Orfeu i el propi de la literatura, una mirada paradoxal que cerca, desinteressada, l'aparició d'allò que no es dóna sinó com una absència:

⁴¹⁹ Cf. *Ibid.*, 129-130.

⁴²⁰ El tema de la *mirada* en l'obra de Blanchot podria ser objecte d'un estudi molt extens i exhaustiu, partint no només de la seva obra crítica sinó també de les seves novel·les i relats, i es podrien traçar també possibles vinculacions de les referències que hi fa amb el motiu de la *mirada* en el corrent fenomenològic. Apuntem només aquí una altra de les possibles direccions de la recerca en aquest àmbit i la reservem per a treballs posteriors. Ens remetem ara a la *mirada* i algunes de les seves possibles relacions amb la fenomenologia contemporània només en tant que poden enriquir la nostra interpretació de la lectura blanchotiana del mite d'Orfeu, que és l'objecte central d'aquest capítol.

⁴²¹ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 38.

Ce regard désintéressé, sans avenir, et comme du sein de la mort, par lequel « toutes les choses se donnent d'une manière à la fois plus éloignée et en quelque sorte plus vraie », est le regard de l'expérience mystique de Duino, mais c'est aussi le regard de « l'art », et il est juste de dire que l'expérience de l'artiste est une expérience extatique et qu'elle est, comme celle-ci, une expérience de la mort. Voir comme il faut, c'est essentiellement mourir, c'est introduire dans la vue ce retournement qu'est l'extase et qu'est la mort. Ce qui ne signifie pas que tout sombre dans le vide. Au contraire, les choses s'offrent alors dans la fécondité inépuisable de leur sens que notre vision habituelle ignore [...].⁴²²

Així doncs, la mirada pròpia d'Orfeu i del poeta no és pas aquella que cerca veure Eurídice com a objecte, com llegiria en un primer moment Marion, sinó aquella que cerca sempre veure l'Eurídice nocturna i invisible. La mirada pròpia de l'art, en el si de la *mort*, és una mirada desinteressada, que no s'apropia de cap objecte ni el sotmet a l'autoritat del seu coneixement, sinó que preserva la distància insuperable que el separa d'allò desconegut, copsant llavors les coses mateixes tal com es donen d'una manera més allunyada però en certa manera més vertadera, com suggereix el text, una mirada que s'adreça a allò desconegut en tant que desconegut i que respon, per tant, al particular projecte fenomenològic –si el podem anomenar així– de l'escriptor francès. En tot cas, podríem dir amb Marion, que si el poeta –Orfeu– cedeix a la temptació de mirar l'Eurídice nocturna amb la voluntat d'extreure'n una imatge diürna només experimenta un fracàs profund que no és sinó l'esvaïment de tota imatge aprehensible. En l'experiència de la poesia, de la literatura i de l'art, doncs, la mirada d'aquell que s'endinsa en la nit es veu transformada d'una manera o altra per l'esvaïment inevitable d'Eurídice. Però aquesta mirada *altra*, que és la que es troba cara a cara amb l'inahrensible, no divergeix potser del mode propi de mirar que neix del gir que abans ja hem esmentat de la fenomenologia francesa contemporània vers l'inahrensible.

La mirada *altra*, com la mirada d'Orfeu, com la de l'escriptor, és aquella que es desmarca de tota pretensió d'objectivitat, per la seva renúncia a l'autoritat subjectiva- i de tot poder d'aprehensió d'allò que mira, perquè cerca precisament l'inahrensible i l'inahrensible. En aquesta recerca també hi ha confluït, com hem dit, alguns fenomenòlegs. El mateix Marion fa referència al *fenomen saturat* com a «irregardable», com a allò que no es deixa mirar: « Le phénomène saturé se donne en tant qu'il reste, selon la modalité, irregardable. »⁴²³ És molt important subratllar la connotació del mot francès «regarder», que destaca implícitament el vessant aprehensiu de la mirada: mirar

⁴²² Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 196-197.

⁴²³ Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 351.

és, en certa manera, capturar i guardar l'objecte de la mirada («re-garder»). El verbs catalans «esguardar» («es-guardar») o «observar» («ob-servar»)⁴²⁴ recullen millor, sens dubte, aquest aspecte de la mirada. És en aquest sentit que el *fenomen saturat*, no només es mostra com a *in-aparent*, sinó com a *in-esguardable*.⁴²⁵

És per això que Marion optarà per distingir entre *veure* («voir») i *mirar* («regarder»), acceptant que hi ha fenòmens que es donen deixant-se *veure*, fins i tot paradoxalment, però que no accepten la mirada. Mentre que en el *veure* hi ressalta el *deixar-se veure* del fenomen davant la passivitat del pol subjectiu i la iniciativa del fenomen per a aparèixer o desaparèixer, en la *mirada* s'hi troben implicades l'activitat i el control que el subjecte realitza sobre allò vist, projectat com a objecte *per a* un «Jo» que el coneix, i emmotllat, per tant, en les estructures del coneixement *possible* que el conserven en la *presència* i postulen la possible reproducció de l'experiència:

Regarder implique donc plus ou tout autre chose que de simplement *voir* ; pour voir, il ne faut pas tant percevoir par le sens de la vue (ou par un autre), qu'y recevoir ce qui *se* montre de soi, parce qu'il *se* donne dans la visibilité selon son initiative (anamorphose, § 13), son rythme (arrivage, § 14) et son essentielle contingence (incident, § 16), en sorte d'apparaître sans se reproduire, ni se répéter (événement, § 17) ; en revanche, pour regarder, il s'agit de pouvoir garder le visible ainsi vu sous le contrôle du voyant, d'exercer ce contrôle en gardant le visible dans sa visibilité, autant que possible sans lui laisser l'initiative d'apparaître (ou de disparaître), en lui interdisant toute variation d'intensité qui perturberait son inscription dans le concept, et surtout en le conservant dans la présence permanente par la postulation de sa reproductibilité à l'identique. Regarder le phénomène n'équivaut donc pas à le voir, mais bien à le transformer en un objet visible suivant une phénoménalité toujours pauvre ou commune – visible dans les limites d'un concept, donc à l'initiative du regardant, durant autant que possible dans la permanence, bref visible conformément à l'objectivité. Et ce n'est point par hasard que Descartes confie à l'*intuitus* de maintenir en évidence ce que l'*ego* réduit au statut d'*objectum* – le regard garde les objets en état d'objectés pour le *Je*. Donc le regard voit, mais plus originairement il possède et conserve – il garde. Aussi ne concerne-t-il que des objets, soit, pour notre enquête, des phénomènes dont la visibilité reste soumise à l'objectivité. Et, comme l'excès de l'intuition sur la prévision du concept et les conditions du *Je* contrevient par principe à l'objectivité, le phénomène saturé d'un excès d'intuition ne peut que se soustraire au regard.

⁴²⁴ *Servar* és precisament *guardar*, i dóna lloc a altres formes catalanes corrents com *conservar*. Si llegíssim *servar* més aviat com a *vigilar* (no només en el sentit més *passiu* d'estar *atent*, d'*esperar* o guardar la *vigília*, sinó també en el sentit actiu de *vigilància*, de preservar la disciplina i l'obediència a una regla, que pot ser exterior o establerta pel propi subjecte) l'èmfasi de l'observació tornaria a recaure en l'autoritat subjectiva, de tal forma que podria subratllar la relació entre la mirada aprehensiva pròpia de la metafísica i l'exercici del poder. Malgrat això, *servar* també vol dir *obeir*, de tal forma que podria connotar alhora, per què no, en un sentit més proper a la perspectiva fenomenològica, una obediència de la mirada al fenomen, una subjectivitat entesa levinasianament com a *subjecció* a allò que es mostra segons el seu propi mode de manifestar-se.

⁴²⁵ Sobre altres implicacions estètiques de la formulació de Marion del *fenomen saturat* vid.: Jaime Llorente, «Sin medida: la categoría estética de lo sublime a la luz de la teoría del fenómeno saturado de Jean-Luc Marion», *Comprendre. Revista catalana de filosofia*, 18.1 (2016): 9-29.

Déterminer le phénomène saturé comme irregardable revient à envisager qu'il s'impose à la vue avec un tel excès d'intuition, qu'il ne puisse plus se réduire aux conditions de l'expérience (à l'objectivité), donc au *Je* qui les fixe.⁴²⁶

La mirada d'Orfeu, així com la mirada fenomenològica que es torna vers l'inaparent, no podrà ser en cap cas «re-gard», i en aquest sentit, Blanchot també hauria subscrit que l'Eurídice nocturna és «irregardable», i que hom no hi pot accedir mitjançant la mirada aprehensiva, sinó en aquella mirada desinteressada que evocàvem més amunt i que, tenint en compte la reflexió que acabem de fer, en la forma blanchotiana de «regard desinteressé»⁴²⁷ pot ser rellegida com un oxímoron, o com a mínim, com l'expressió paradoxal d'una mirada que s'adreça a l'impossible, perquè, en efecte, tota mirada (*regard*) suposa un interès, un control subjectiu, i un ésser donat a l'objecte per la seva vinculació amb el pol subjectiu que el constitueix (*inter-esse*). La mirada d'Orfeu no pot ser «re-gard», perquè s'adreça a l'inaparent. Però Blanchot, per altra banda, com sí que sembla pretendre Marion, no busca legitimar un estatut gnoseològic de la mirada que possibiliti un tractament fenomenològic de la possible efectuació de l'impossible. Ho hagi previst així Blanchot o no, la mirada del poeta podria ser formulada en la seva obra mantenint aquesta contradicció profunda, expressant la impossibilitat radical de l'experiència impossible: la mirada (el «re-gard» del pol subjectiu) desinteressada (que en el seu acte efectua una destitució de tota autoritat subjectiva, que en lloc de constituir l'objecte vist, se sotmet a la subjecció passiva i desinteressada del «des-inter-esse», proper a Levinas⁴²⁸).

La mirada d'Orfeu és pura pèrdua, experiència impossible, i aquesta absència d'aprehensió és la que la seva paraula i el seu cant reflectiran. Si, d'alguna manera, Marion sembla legitimar una mirada *altra*, Blanchot roman en la impossibilitat que la transgressió del *possible* comporta. Quan Orfeu infringeix la prohibició de retornar-se vers l'Eurídice nocturna, cap mirada no pot resistir l'esvaïment *in-esguardable*. Blanchot no sembla oposar tant un tipus de mirada a un altre, com ha fet Marion, sinó que a la mirada –que sembla assimilar a la visió, i a tota concepció òptica, *eidètica* del coneixement i a la seva expressió lògica i conceptual- hi oposa la paraula. És ella la que marca aquesta absència profunda de l'esvaïment, la que va més enllà de la contraposició

⁴²⁶ Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 352-353.

⁴²⁷ Cf. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 196.

⁴²⁸ «Es necesario que en medio del carácter puntual el límite del despojo continúe hasta arrancarse a sí mismo, que el *uno* asignado se abra hasta separarse de su interioridad que se vacía en el *esse*; es necesario que se des-interese.» (Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 103).

visible-invisible. «Parler, ce n'est pas voir» sostindrà Blanchot a *L'entretien infini*.⁴²⁹ « Parler libère la pensée de cette exigence optique qui, dans la tradition occidentale, soumet depuis des millénaires notre approche des choses et nous invite à penser sous la garantie de la lumière ou sous la menace de l'absence de lumière. »⁴³⁰ I més endavant: « La parole est guerre et folie au regard. »⁴³¹ Aquesta paraula no és pas la del concepte, sinó la de la parla i la de l'escriptura literària, que revelen un espai anterior a la lògica i a l'estructura de la referencialitat lingüística i de la *presència* metafísica. La paraula que brolla de l'experiència impossible porta aquesta pura absència de l'in-esguardable i pre-serva només la distància que marca la impossibilitat de la mirada il·legítima, i de la reconducció a la llum de l'Eurídice nocturna que el pensament heideggerià del desvelament hagués assajat:

- Il y aurait une parole par où les choses seraient dites, sans, du fait de ce dire, venir au jour ?
- Sans se lever dans le lieu où il y a toujours lieu d'apparaître ou, à défaut, de se refuser à l'apparence. Une parole telle que parler, ce ne serait plus dévoiler par la lumière. Ce qui n'implique pas qu'on voudrait rechercher le bonheur, l'horreur de l'absence de jour : tout au contraire, atteindre un mode de « manifestation », mais qui ne serait pas celui du dévoilement-voilement. Ici, ce qui se révèle ne se livre pas à la vue, tout en ne se réfugiant pas dans la simple invisibilité.
- Je crains que révéler, ce mot ne soit impropre. Révéler, ôter le voile, exposer directement à la vue.
- Révéler suppose, en effet, que se montre quelque chose qui ne se montrait pas. La parole (celle du moins dont nous tentons l'approche : l'écriture) met à nu, sans même retirer le voile et parfois au contraire (dangereusement) en revoilant – d'une manière qui ne couvre ni ne découvre.⁴³²

La paraula és el mitjà que condueix l'*in-esguardable*, l'Eurídice nocturna vers el dia sense dir-la, o dient només la distància de la pèrdua que inevitablement separa el cant d'Orfeu de les regions de l'Hades. La paraula diu més enllà de la tensió visible-invisible, més enllà de tot coneixement aprehensiu i de tot es-guard. Jérôme de Gramont també remet al capítol de *L'entretien infini* que hem esmentat, per a repensar la mirada d'Orfeu. Orfeu, diu, és l'home d'una paraula sense mirada, aquell per a qui, tràgicament, *parlar no és veure*:

Orphée est celui qui chante *et* rêve d'Eurydice, et n'a que son chant pour l'accompagner. Qu'il se retourne et il la perd. Poète de l'impossible certes, mais qui

⁴²⁹ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 35-45.

⁴³⁰ *Ibid.*, 38.

⁴³¹ *Ibid.*, 40.

⁴³² *Ibid.*, 41.

ne peut transgresser l'interdit : « Ne te retourne pas ». Aussi n'a-t-il que la parole pour accompagner celle qui doit demeurer invisible. Orphée est l'homme d'une parole sans regard, celui pour qui, tragiquement, « parler, ce n'est pas voir » (EI 35-45). Le destin d'Orphée est de perdre une deuxième fois Eurydice pour avoir préféré le visible de l'amour à l'invisible du chant. Mais comment aurait-il pu ne pas se retourner, celui qui n'en a pas le droit, celui qui, pour reconduire Eurydice jusqu'à la lumière, jusqu'au plein jour de la pensée, doit consentir à appartenir à la part nocturne de l'expérience (la part du feu, la part maudite) ? La parole d'Orphée ne montre pas les choses, mais leur dissimulation, elle ne rend pas visible Eurydice mais doit consentir à ce qu'elle se dérobe, elle ne peut ramener la nuit au plein jour – au contraire, elle est cette parole qui rend les choses et les êtres à leur invisibilité et leur impossible manifestation – cœur aveugle des phénomènes. Orphée peut bien rêver d'un regard auquel tous les hommes ont lié leur expérience et tous les penseurs leur œuvre, il lui faut inventer une autre modalité de l'approche, autrement que le visible, et ce sera le chant d'Orphée.⁴³³

La mirada impossible es torna paraula. Com proposa De Gramont, més enllà de la confrontació visible-invisible, el cor dels fenòmens depassa tant la metafísica com l'enfocament fenomenològic, perquè excedeix aquella experiència que es fonamentava en l'aparèixer com a *present* o com a *visible*. La fidelitat a la riquesa paradoxal dels fenòmens, que desborden les estructures pròpies de la mirada que es-guarda, l'obediència a la passivitat a què ens imposa l'experiència impossible, demana un viratge de la perspectiva fenomenològica. ¿No és potser aquest el gir vers l'inaparent que ha intentat part de la fenomenologia francesa de la segona meitat del segle vint? L'accés a l'experiència de l'escriptura obre també a Blanchot una nova (im-)possibilitat de l'experiència, més enllà de la presència, més enllà d'allò visible o invisible, vers la manifestació paradoxal del cor de l'*absència*, l'*inaparent* i l'*inesguardable*. Aquest és el punt profundament obscur de l'espai literari, aquesta és l'Eurídice que Orfeu persegueix:

[...] i lluny dels seus ulls, de sobte, com un fum que es dissipa dins l'aire impalpable, fugí a l'altre costat; maldava ell inútilment per agafar ombres, i volia parlar-li una i altra vegada; ella no el veié més, i el barquer d'Orc no li permeté de repassar el maresme que els separava.⁴³⁴

⁴³³ Jérôme de Gramont, *Blanchot et la phénoménologie. L'effacement, l'événement*, 140-141.

⁴³⁴ P. Virgili Maró, *Geòrgiques*, (trad. Miquel Dolç), Barcelona: Fundació Bernat Metge 1963, 190-191 (IV, vv. 499-503). Vet aquí el text original llatí: «[...] et ex oculis subito, ceu fumus in auras / commixtus tenues, fugit diuersa ; neque illum / prensantem nequidquam umbras, et multa volentem / dicere, praeterea vidit ; nec portitor Orci / amplius objectam passus transire paludem.»

5. TESTIMONIATGE I DEFORA

5.1. ESCRIPTURA I TESTIMONIATGE

El cant d'Orfeu condueix a la llum l'experiència nocturna de la pèrdua d'Eurídice. Però aquest cant viu d'una mort, d'una profunda separació. El cant, la paraula del poeta, l'escriptura del literat es deuen a un punt radicalment distant que és la seva condició impossible de possibilitat. Així ho ha recollit la relectura blanchotiana de la narració mítica: Orfeu realitza un descens impossible a les contrades prohibides de l'Hades, arrisca la seva realitat diürna caminant vers la mort, a fi de retrobar cara a cara la seva estimada. I en l'extrem del descens la mort mateixa se li manifesta només sostreta al seu poder aprehensiu, com una realitat radicalment altra, com un esvaïment, com l'aparició de la desaparició. Orfeu malda per agafar ombres que es dissipen, la seva mirada no les *esguarda*, no en pot copsar cap *eidos*, perquè aquest indret sense lloc, sense *posició* metafísica, està més ençà del joc de la llum. El *cant* que retorna de la mort, doncs, manifestant la seva impotència per a *presentar* o *re-presentar* la seva experiència, ens porta un *no-res* absolut, l'absència d'idea, de representació o de referencialitat, acostant-nos a la llunyania extrema d'un *defora*, d'allò que roman exterior a les condicions de possibilitat de la nostra experiència.

El cant viu d'una mort: de la mort d'Eurídice, però també del lliurament d'Orfeu a la mort, i de la mort de l'*es-guard* en la pròpia paraula del cant. És per això que la vocació del poeta, de l'escriptor, de l'artista, es realitza també com a sacrifici. No com la *possibilitat* del sacrifici, sinó com el *sacrifici essencial*, l'*abandó* de la paraula, el seu lliurament a la mort, més enllà de tota autoritat diürna.¹ Així ho escrivia Blanchot rellegant a Rilke:

¹ Aquest contrast entre «jour» i «nuit», com ja hem esmentat molt abans (vid. supra, en nota al peu), suggereix una relació possible amb la reflexió poètica de Gaston Bachelard, que depassa ara els límits del nostre treball però que apuntem per a possibles desenvolupaments ulteriors. Aquest apropament blanchotià a l'espai literari, per altra banda, podria propiciar també un diàleg amb la poètica de l'imaginari de Jean-Paul Sartre, com ja ha proposat Jérôme de Gramont al capítol «Blanchot et Sartre» en *Maurice Blanchot et la phénoménologie. L'effacement, l'événement*, 33-55. La reflexió de Sartre, en tant que pretén ser una fenomenologia de la imatge, per afinat o per contrast, podria ajudar a perfilar potser, en desenvolupaments ulteriors, alguns aspectes de la lectura de l'obra de Blanchot que nosaltres proposem com a excèntricament fenomenològica. Sobre el tema de la imatge en Sartre, vid. sobretot: Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris: Gallimard 1940. Vid. També l'estudi de Joaquín Maristany, *Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*, Barcelona: Anthropos 1987.

Sois toujours mort en Eurydice. Oui, telle est l'invitation, tel est l'ordre, - mais, au fond de cette ordre, « toujours mort » a pour écho « toujours vivant », et vivant ne signifie plus ici la vie, mais, sous les couleurs de l'ambiguïté rassurante, signifie la perte du pouvoir de mourir, la perte de la mort comme pouvoir et possibilité, le sacrifice essentiel : le renversement radical que Rilke qui, nous l'avons vu, a peut-être toujours rusé avec lui, exprime, sans en saisir toute la portée, dans la lettre du 6 janvier 1923, quand il demande de ne plus voir dans la mort quelque chose de négatif, mais *das Wort « Tod » ohne Negation zu lesen*. Lire le mot mort sans négation, c'est lui retirer le tranchant de la décision et le pouvoir de nier, c'est se retrancher de la possibilité du vrai, mais c'est aussi se retrancher de la mort comme événement vrai, se livrer à l'indistinct et à l'indéterminé, l'en-deçà vide où la fin a la lourdeur du recommencement.

Cette expérience est celle de l'art. L'art, comme image, comme mot et comme rythme, indique la proximité menaçante d'un dehors vague et vide, existence neutre, nulle, sans limite, sordide absence, étouffante condensation où sans cesse être se perpétue sous l'espèce du néant.²

El sacrifici del poeta i de la paraula poètica excedeix cap mena de circumscripció a l'àmbit de la possibilitat, perquè la mort, Blanchot l'entén com a impossibilitat absoluta. De tal forma que aquest sacrifici no és reparador, no redimeix, sinó que implica la pèrdua pròpia del desinterès –del *des-inter-esse*, del *defora* no sotmès ni als límits metafísics de la veritat o la falsedat, ni de l'ésser, ni de la presència. El sacrifici del poeta es realitza com a *donació* desinteressada de la paraula, *abandó* de la paraula, pura pèrdua de tota autoritat possible sobre ella. En els apartats que segueixen intentarem exposar el sentit d'aquesta *donació* de la paraula literària. Aquesta direcció poètica de Blanchot ens portarà, per altra banda, a emfatitzar un altre aspecte central de la paraula pròpia de l'espai literari: la seva condició testimonial.

Abordar aquesta qüestió ens duu a replantejar l'escriptura en relació amb l'experiència impossible més enllà dels límits de la fenomenologia. Si a partir del *principi dels principis* husserlià³ –que plantejava l'experiència des de la *intuïció donadora* originària, des de la *co-presència* d'intuïció i donació- la fenomenologia havia consistit en bona part en la *descripció* dels fenòmens que, abstenint-se del judici, obeeix només als límits de la donació mateixa, atenent al seu mode particular d'aparèixer, la descoberta de fenòmens paradoxals que saturen aquest principi podria posar en qüestió la filosofia fenomenològica en tant que descripció i recerca d'allò essencial en allò que apareix. El domini de la *impossibilitat* no resisteix a les estructures pròpies del coneixement *possible*, l'experiència límit no pot ser verificada, no és contrastable, si es dona a la intuïció no ho fa en un acte de presència sinó com a pèrdua, com a profunda absència. L'experiència

² Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 325-326.

³ Cf. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, § 24, pp. 78-79.

més enllà dels límits del possible, sostreta a la veritat o falsedat empíriques, sostreta al domini de l'ésser i al paradigma metafísic de la presència, en no poder ser descrita ha de ser testimoniada. Aquest és justament l'àmbit de l'escriptura literària, del relat de ficció, de la paraula que, abandonada, més enllà de tota posició d'autoritat, *dóna* testimoni d'aquell punt inverificable, *in-esguardable*, inassolible, que és l'Eurídice de tot cant.

L'obra de Blanchot ens podria venir a dir, doncs, que per a *descriure* cal ja *escriure*, que l'escriptura precedeix tota descripció. Escriure donant forma a la intuïció dels objectes des de la nostra posició subjectiva (*de-scriure*, si se'ns permet) és un ús que té com a condició de possibilitat l'*escriptura* mateixa que, com hem proposat a partir de Blanchot en capítols anteriors, deposa tota autoritat i s'abandona a un espai neutre, impersonal. Blanchot se situa, per tant, més ençà de la descripció, abordant l'escriptura i la *pèrdua* de la qual ella mateixa *dóna* testimoni. És per això que en aquest capítol retornarem des d'un altre angle sobre la mateixa qüestió de la (im-)possibilitat fenomenològica de respondre a l'experiència impossible que desborda el marc epistemològic de les condicions de possibilitat.

La noció de *testimoniatge* té profundes connexions amb el *sacrifici* que implica l'escriptura, pel que té implícit de *martiri* (el *testimoni* és el *μάρτυρος*) i de *donació*, perquè hom *dóna* testimoni, lliurant la seva paraula, *abandonant-la* a un espai que està més ençà de tota posició d'autoritat i de tota relació de veritat o falsedat. Per altra banda, el *testimoniatge* és sempre un *relat* i, per tant, adopta una forma explícitament literària. L'experiència límit *in-esguardable*, no verificable, que advé com un *esdeveniment* absolutament particular i irrepetible que no es *dóna present* a la intuïció ni es deixa apressar per cap mirada no pot ser retinguda en la descripció fenomenològica, sinó que ha de ser testimoniada en un cant que es lliura a la mort, que no reté sinó que abandona i s'abandona, emès per un testimoni particular en un relat d'una primera persona que es lliura a la impersonalitat de la tercera, no per esdevenir *universal*, sinó perquè aboca completament la seva autoritat a mans del joc de l'escriptura.

La mort del poeta, el seu sacrifici essencial, com expressava Blanchot en el text que acabem de citar, es *dóna* més enllà de la veritat, de la unitat, de la presència, de l'ésser. El seu lliurament i la seva paraula donen testimoni del punt inaprehensible que es troba en l'origen de l'experiència artística i que és la tendència límit inassolible de la significació de tota obra. El relat testimonial, doncs, és l'únic que ens pot apropar al límit de l'experiència impossible, i tota escriptura viu, en el fons, d'aquesta mort que la possibilitat mateixa del testimoniatge implica.

Seguint el fil de la interpretació que acabem de presentar, en els apartats que segueixen ens proposarem aprofundir, a partir de l'obra de Blanchot, les relacions entre escriptura i *donació*, entre escriptura i *sacrifici* i entre escriptura i *testimoniatge*. Aquesta darrera noció, com ja hem suggerit, recollirà els aspectes anteriors i ens ajudarà a copsar com aquests conflueixen en la paraula que, més ençà de la descripció dels fenòmens que es donen en el marc del coneixement possible, *respon a l'impossible*.

5.1.1. *Esriptura i donació*

Les implicacions del terme *do*, un cop estirem el fil de la seva significativitat, excedeixen amb escreix els pressupòsits amb què hi podríem fer una primera aproximació convencional. D'entrada ens podria semblar que allò que hom *dóna* pot ser donat precisament perquè pertany a aquell qui emprèn l'acció de desprendre-se'n. En el seu ús corrent, a més a més, podríem entendre el *donar* en el si d'una relació d'intercanvi, com a *donar a canvi de*. Res més lluny, no obstant, de la lectura que en farà Blanchot i que, després d'ell, emprendrien altres pensadors, molt notablement Derrida, per exemple. El *do* implicarà la pèrdua absolutament desinteressada d'allò que hom *dóna*, una pèrdua que, considerada en el seu extrem, és pèrdua d'allò que hom mai no pot aprehendre ni posseir. El *do* implicarà un *do* de si, un *abandó* radical. El *do* serà, en darrer terme, *do* d'allò que hom, estrictament, no pot donar, *do impossible*. Per això s'expressarà de forma eminent en el *do del temps* o en el *do de la mort*. Ho intentarem exposar tot seguit partint de l'obra crítica de Blanchot i d'alguns exemples extrets de la seva obra de ficció.

Per altra banda, no són pas menys importants les implicacions que la *donació* i la seva dinàmica pròpia, enteses potser en un sentit diferent de l'anterior, tenen en el centre mateix del mètode fenomenològic, en tant que en el nucli mateix de l'accés a l'experiència, la intuïció subjectiva pretén atènyer en un sol acte de presència les coses mateixes tal com es *donen* a la intuïció. *Do*, *donació*, i *presència* tindran des d'aquest moment una relació particular, que marcarà també l'evolució de la fenomenologia contemporània, que constatarà la freqüent impossibilitat d'aprehendre la presència en el seu *diferir* incessant, i que reinterpretarà la *donació* al marge de l'estructura metafísica de la presència. En el cas de Jean-Luc Marion la dinàmica pròpia de la *donació* adquirirà un caràcter absolutament central. En aquesta secció provarem també de posar en paral·lel algunes de les seves reflexions amb les consideracions blanchotianes sobre el *do*.

El *do*, per tant, ens acosta altra vegada al centre de l'escriptura de Blanchot, al seu accés a l'experiència impossible, i a la dinàmica pròpia de l'espai literari. Pel lligam que també implica amb l'*abandó* i el *sacrifici*, a més a més, enriquirà profundament la interpretació que podrem fer, una mica més endavant, de la noció de *testimoniatge*, com ja hem anunciat. El *do*, en la seva consideració més radical, acollirà també en el seu si el secret de l'espai literari. Com ja havia insinuat Blanchot a *L'espace littéraire*, el *do* extrem del poeta és la mirada mateixa d'Orfeu a l'Eurídice que s'esvaeix i que es troba en l'origen del cant: « Le regard d'Orphée est le don ultime d'Orphée à l'œuvre, don où il la refuse, où il la sacrifie en se portant, par le mouvement démesuré du désir, vers l'origine, et où il se porte, à son insu, vers l'œuvre encore, vers l'origine de l'œuvre. »⁴

a) El *do* en l'obra crítica, assagística i fragmentària de Blanchot

Els sentits del *do* són diversos, com ja podríem preveure a partir de la presentació que acabem de fer. En l'obra de Blanchot, aquesta noció també apareix per motius i en direccions diferents que ara intentarem exposar. Totes elles, però, comparteixen alguns trets comuns que anirem posant de manifest. Un dels sentits que el terme *do* pren en Blanchot és el de *do* de l'escriptura a l'escriptor, és a dir, el de *do* del geni poètic, qüestió que té a veure també amb la inspiració i amb l'origen de l'escriptura.⁵ Pel que fa a aquest tema, es posa de manifest que aquest *do* no és pas mai propietat de l'escriptor. A propòsit de la *Poesia involuntària* de Paul Éluard, Blanchot dirà: « [...] le don n'est donné à personne, parce que personne n'en peut user comme s'il en avait la propriété. »⁶ En un sentit proper s'expressarà també Blanchot, bastants molts anys més tard, a *L'écriture du désastre*. L'escriptura és allò que precisament refusa tenir com a propi cap mena de *do*, i la seva realització implica, més aviat, en renunciar al *do* rebut: « Le don d'écrire est précisément ce que refuse l'écriture. Celui qui ne sait plus écrire, qui renonce au don qu'il a reçu, dont le langage ne se laisse pas reconnaître, est plus proche de l'inexpérience inédite, l'absence du « propre » qui, même sans être, donne lieu à l'avènement. »⁷

⁴ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 230.

⁵ Si bé en el *do*, en tant que és aquí *do* del geni poètic, hi ressona la qüestió del geni romàntic, el seu desenvolupament en Blanchot està mediat sobretot per la lectura surrealista: lluny de Coleridge (Vid. Samuel Taylor Coleridge, *On Poesy or Art*. Disponible en línia: <http://www.bartleby.com/27/17.html> [Data de consulta: 4/3/2018]), però més afí a Paul Éluard o Julien Gracq (Vid., per exemple, les referències que hi fa Blanchot, respectivament, a *La condition critique. Articles 1945-1998*, 67-75 i 95-100.

⁶ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 155.

⁷ Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 154.

Per altra banda, el punt extrem al qual tendeix l'experiència de l'escriptura no es pot copsar sense un abandó, que pot ser llegit com una desapropiació de si. L'abandó i la confiança són les condicions de possibilitat per acollir aquell punt extrem –aquí l'indefinit com es *dóna* en la seva condició paradoxal. Hi ha, doncs, un *do* rebut, que no es té com a propi i que es lliura, i un *do* del punt extrem que es *dóna* a l'escriptor a través de l'escriptura amb la condició que ell s'hi abandoni completament, desapropiant-se, depasant la seva posició d'autoritat, com hem comentat en diverses ocasions: « *Exaltation, abandon, confiance surtout : ce qu'il faut à l'approche de l'infini. (Et pourquoi, en effet, la confiance – avoir confiance en ce qui arrive, en accepter le sens tel qu'il se donne, l'accueillir en le préservant – ne serait-elle pas, autant que la méfiance critique, la voie de la lucidité ? Mais s'agit-il d'être lucide ou de dépasser la lucidité ?) »*⁸

Si el *do* o el geni d'escriptura no pot ser rebut com a propi i el *do* del punt extrem al qual tendeix l'escriptura requereix un abandó de la posició de l'autor, el *do* que l'escriptura realitza va lligat íntimament a un sacrifici tant de l'autor com de l'obra, que es lliuren a un abisme sense retorn cercant aquella tendència límit de l'obra, allò «sagrat» contingut en l'obra, l'Eurídice nocturna, com dirà Blanchot aquí a *L'espace littéraire*. Per aquest sacrifici de l'autor i de l'obra, que troba la seva expressió paradigmàtica en la mirada d'Orfeu, aquest punt sagrat que l'obra conté és alliberat, però no és donat ara ni a l'obra, ni a l'autor, ni al lector, sinó que es *dóna* a si mateix. Aquest *do* sense apropiació de cap mena és, segons Blanchot, la llibertat mateixa, el *do* per excel·lència, que resta alliberat en la seva profunda separació, en la diferència insuperable que el preserva de cap mena d'apropriació o d'aprehensió indeguda:

Il introduit, dans le souci de l'œuvre, le mouvement de l'*insouciance* où l'œuvre est sacrifiée : la loi dernière de l'œuvre est enfreinte, l'œuvre est trahie en faveur d'Eurydice, de l'ombre. L'*insouciance* est le mouvement du sacrifice, sacrifice qui ne peut être qu'*insouciant*, léger, qui est peut-être la faute, qui s'expie immédiatement comme la faute, mais qui a la légèreté, l'*insouciance*, l'innocence pour substance : sacrifice sans cérémonie, où le sacré lui-même, la nuit dans sa profondeur inapprochable, est, par le regard *insouciant* qui n'est même pas sacrilège, qui n'a nullement la lourdeur ni la gravité d'un acte profanateur, rendu à l'inessentiel, lequel n'est pas le profane, mais est en deçà de ces catégories.

[...] La nuit sacrée enferme Eurydice, elle enferme dans le chant ce qui dépasse le chant. Mais elle est aussi enfermée : elle est liée, elle est la suivante, le sacré maîtrisé par la force des rites [...]. Le regard d'Orphée la délie, rompt les limites, brise la loi qui contenait, retenait l'essence. Le regard d'Orphée est, ainsi, le moment extrême de la liberté, moment où il se rend libre de lui-même, et, événement plus important, libère l'œuvre de son souci, libère le sacré contenu dans l'œuvre,

⁸ Maurice Blanchot, *Henri Michaux ou le refus de l'enfermement*, 91-92.

donne le sacré à lui-même, à la liberté de son essence, à son essence qui est liberté (l'inspiration est, pour cela, le don par excellence).⁹

Queda palès, doncs, que l'obra demana a aquell que la fa possible un sacrifici de si. Blanchot hi insistirà una i altra vegada: « Du point de vue de l'œuvre (du point de vue de ses exigences que nous avons décrites), on voit clairement qu'elle demande à celui qui la rend possible un sacrifice. [...] l'individu, finalement, est invité à se sacrifier et à périr. »¹⁰ Un sacrifici, com hem vist, que no serà només de l'autor, sinó que assumirà també l'obra, la posició de la qual serà deposada en favor del punt obscur inassolible que és l'Eurídice nocturna. A fi que ella aparegui com a *do*, l'autor i l'obra es *donen* completament a si mateixos, s'abandonen al seu punt extrem.

També es pensa sovint com a *do* la clau de lectura que és donada a aquell lector o espectador que aconsegueix accedir a la comprensió de l'obra, que penetra en el seu sentit profund. Però aquest *do*, en realitat, tampoc no es posseeix, sinó que el dona l'obra mateixa. Qui pot llegir o accedir a l'obra d'art no és aquell que té els coneixements per a fer-ho, sinó més aviat qui reconeix la seva ignorància. L'obra mateixa és qui fa *do* de la clau per accedir-hi. Així, també a *L'espace littéraire*, al capítol «Lire», Blanchot escrivia:

Lire ne demande pas même de dons et fait justice de ce recours à un privilège naturel. Auteur, lecteur, personne n'est doué, et celui qui se sent doué, sent surtout qu'il ne l'est pas, se sent infiniment démuné, absent de ce pouvoir qu'on lui attribue, et de même qu'être « artiste », c'est ignorer qu'il y a déjà un art, ignorer qu'il y a déjà un monde, lire, voir et entendre l'œuvre d'art exige plus d'ignorance que de savoir, exige un savoir qu'investit une immense ignorance et un don qui n'est pas donné à l'avance, qu'il faut chaque fois recevoir, acquérir et perdre, dans l'oubli de soi-même. Chaque tableau, chaque œuvre musicale nous fait présent de cet organe dont nous avons besoin pour l'accueillir, nous « donne » l'œil et l'oreille qu'il nous faut pour l'entendre et le voir. Les non-musiciens sont ceux qui, par une décision initiale, refusent cette possibilité d'entendre, s'y dérobent, comme à une menace ou à une gêne à laquelle ils se ferment soupçonneusement.¹¹

Si bé el lector, doncs, no té tampoc una posició d'autoritat sobre l'obra, sinó que ha d'obrir-se també a una passivitat que, destituint la seva posició, reconegui la prioritat indiscutible de l'obra i del punt extrem que aquesta indica, de l'altra, els lectors, en tant que públic, també fan possible el *do* de l'obra, en tant que aquesta es desprèn necessàriament del seu autor i deposa també qualsevol l'autoritat de l'obra mateixa en

⁹ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 230-231.

¹⁰ *Ibid.*, 316.

¹¹ *Ibid.*, 252.

tant que literalitat estàtica en ser abocada a la incertesa de l'espai públic. L'obra, doncs, no roman inamovible, sinó que es mou incessantment en tant que es realitza com a *donació* infinita, i el seu do no pot ser apropiat ni pel seu autor ni per cap dels lectors. L'escriptor esdevé escriptor per l'obra, però l'obra desapareix i esdevé l'obra dels altres, esdevé una realitat pública, estrangera.¹² El fet de desaparèixer apareix com allò essencial en l'obra, com el moviment paradoxal que li permet realitzar-se. Consideracions que, en aquest cas, farà Blanchot sota una gran influència hegeliana.¹³ Ens referim a algunes de les pàgines de «La littérature et le droit à la mort».¹⁴

Apuntem aquí que aquest donar-se de l'autor abandonant l'obra pot considerar-se també en analogia amb una certa interpretació de la concepció judeocristiana de la Creació, que si bé és *donada* per Déu, aquest se'n retira¹⁵, mostrant-s'hi absent, essent-hi reconegut només paradoxalment com a *deus absconditus*. La renúncia de Déu a la seva creació és llegida en paral·lel a la renúncia de l'home en la seva transformació de la creació i es manté en una certa continuïtat amb la reflexió entorn de la dinàmica pròpia de l'obra i de l'escriptura literària segons Maurice Blanchot. Aquesta lectura d'arrel més teològica que també proposem la fa indirectament el mateix Blanchot comentant a Simone Weil:

La seule vérité : le délaissement, le renoncement. Par le renoncement, Dieu a créé le monde ; par le renoncement, nous décréons le monde. Le renoncement est vraiment Dieu en nous. Et par lui, si nous transformons l'abandon passif – le fait d'être abandonné –, en abandon actif – le fait de nous donner en abandonnant –, nous pouvons constamment ressaisir tout ce qui nous manque et d'autant plus qu'il nous manque. Par exemple : le monde est absolument privé de Dieu, puisque Dieu s'est comme absenté et vidé de sa divinité pour que le monde soit. Mais comme rien n'est plus divin en Dieu que cette abdication, rien non plus ne nous rend Dieu plus présent que cette absence qui est le don le plus admirable et que le monde nous représente, « est » essentiellement. De sorte que Simone Weil peut dire : « *Le monde, en tant que tout à fait vide de Dieu, est Dieu lui-même* », ou encore : « *L'abandon où Dieu nous laisse, c'est la manière à lui de nous caresser. Le temps qui est notre unique misère, c'est le contact même de sa main. C'est l'abdication par laquelle il nous fait exister.* »¹⁶

¹² Cf. Maurice Blanchot, *La part du feu*, 298.

¹³ Influència, especialment, de la lectura kojèviana de Hegel, que deixa empremta en el text de Blanchot en les relacions que estableix entre la literatura i les nocions de *negativitat*, *treball* o *mort*. El propi Blanchot deixa constància d'algunes de les seves fonts hegelianes en algunes notes a peu de pàgina, en *Ibid.*, 295, 305, 312.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 299-300.

¹⁵ Aquesta lectura arrela de fet en la Càbala. George Steiner, per exemple, hi fa diverses referències a *Después de Babel* (trad. Adolfo Castañón i Aurelio Major), México: FCE 2001.

¹⁶ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 170-171.

Salvant algunes possibles distàncies, i sense entrar ara amb més profunditat en el tractament que Blanchot farà de la qüestió de Déu o de la tradició judeo-cristiana –tema que abordarem explícitament més endavant-, aquesta abdicació de Déu davant la creació a la qual es fa al·lusió no deixa de poder ser llegida en paral·lel amb l'abdicació de l'autor respecte la seva obra, amb la deposició de l'autoritat subjectiva davant l'obra, que no viu pas subordinada a aquesta, sinó que és lliurada per l'escriptor o l'artista a la impersonalitat i és abandonada a la recepció d'uns lectors que conformen un espai públic igualment neutre on tota posició d'autoritat es dilueix inevitablement.

Considerem ara, però, un sentit potser encara més primigeni del *do* en l'espai literari: és la *paraula* mateixa la que no és realitza sinó com a *do*. Si l'obra és donació absoluta, desinterès de l'autor, lliurament a l'espai neutre on és possible la lectura, és perquè, en el fons, tota paraula no és sinó un *do* a l'altre. Veurem més endavant quines conseqüències treu Blanchot, a partir del seu pensament crític, sobre la relació amb l'*altre*, que obre una dimensió ètico-política en la seva reflexió. Quedem-nos de moment amb aquesta observació important en relació amb el tema de la donació que ara estem abordant: la paraula mateixa, com a tal, no és en primer lloc expressió d'un concepte, d'una idea o d'una aprehensió, sinó que la paraula és el *do* mateix, un moviment pel qual hom s'adreça a l'altre desinteressadament. Hom dóna a l'altre la seva paraula com una pura pèrdua, vers un espai que l'obre a l'inaprehensible de l'altre, sense tenir la seguretat que sigui acollida per aquest. La paraula en tant que tal és, llavors, *do* i pura *pèrdua*. Vegem com ho formula Blanchot a *Le pas au-delà*:

Si la parole se donne à l'autre, si elle est ce don même, ce don en pure perte ne peut pas *donner* l'espoir qu'il sera jamais accueilli par l'autre, reçu comme don. Parole toujours extérieure à l'autre dans l'extériorité d'être (ou de ne pas être) dont l'autre est l'indice : le non-lieu. « *Pourtant, vous dites cela avec l'assurance des mots abstraits, serviles, souverains. – En pure perte, en pure perte. – Cela est encore dit avec trop de sûreté. – Et cela aussi.* »¹⁷

Hem recopilat ja a partir d'alguns passatges de l'obra crítica de Blanchot alguns dels trets més significatius del *do*, i les seves variacions en funció de la lectura que en fa en relació amb el *geni* o el *do d'escriptura*, amb la *donació de l'autor*, amb el *do de la lectura* i l'*abandó de l'obra en l'espai públic*, amb el *do mateix de l'obra* que implica el seu sacrifici en favor d'aquell punt extrem inassolible al qual tendeix. En tots els casos,

¹⁷ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 180-181.

el *do* es mostra més enllà de qualsevol relació d'intercanvi interessat, com quelcom que prové sempre d'enfora i tendeix enfora –enfora de l'ordre de la possibilitat, del món de sentit, de les posicions metafísiques que podrien sorgir de la dinàmica pròpia de la creació (autor, obra, lector)-, i no deixa ser apropiat. És, per tant, *do* d'allò que hom no té i d'allò que no pertany a ningú, i *do* que no pot ser acollit, que és sacrificat sense esperar ser acceptat, *do* que implica, finalment, la disposició del lloc metafísic d'aquell qui pretén donar o rebre, i de la substancialitat del *do* mateix. El *do* expressa el moviment propi de l'espai literari i, en tant que ho fa, assumeix també els postulats anti-metafísics –si podem anomenar-los així- que ja hem exposat abordant anteriorment la dinàmica pròpia de l'escriptura tal com la descobreix Blanchot en la seva crítica i en la seva experiència literària.

Val la pena, però, que ens detinguem una mica més en una obra, *L'écriture du désastre*, que insistirà encara més en aquesta noció. Blanchot interpretarà també el *desastre* en relació amb el *do*, recollint alguna de les intuïcions que hem intentat sistematitzar ara mateix. El *desastre*, per a Blanchot, és allò que no es dóna: « [...] ce qui viendrait du fond des âges sans jamais avoir été donné. »¹⁸ Que no es dóna, ho podem entendre com a quelcom que no es dóna de tal manera que hom pugui rebre, que no es dóna com un present aprehensible que s'ajusti al paradigma fenomenològic del principi dels principis, sinó de manera paradoxal, com un *do* que no s'esdevé sense advenir, que no es deixa apropiat, que no arriba mai a sotmetre's a la dependència d'un pol *possible* o a una estructura metafísica. Així, més endavant Blanchot diu que el *desastre* és el *do*, però un *do* que es dóna sense advenir:

Le désastre est le don, il donne le désastre : c'est n'est pas comme s'il passait outre à l'être et au non-être. Il n'est pas avènement (le propre de ce qui arrive) – cela n'arrive pas, de sorte que je n'en arrive même pas à cette pensée, sauf sans savoir, sans l'appropriation d'un savoir. Ou bien est-il avènement de ce qui n'arrive pas, de ce qui viendrait sans arrivée, hors être, et comme par dérive ? Le désastre posthume ?¹⁹

El *do* és el *desastre pòstum* perquè anticipa o realitza paradoxalment el *do de la mort*, el pas a l'impossible, anàleg al descens d'Orfeu a les profunditats de la mort i a la seva mirada arriscada vers l'Eurídice nocturna. El *do* de l'extrem és la vida que cal acollir

¹⁸ Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 11.

¹⁹ *Ibíd.*, 13.

per la passivitat de la mort, el do d'allò que no em pertany.²⁰ Blanchot insistirà, doncs, aquí, en què el *do* és do d'allò que hom no té en propietat, i en què es tracta d'una pura pèrdua. Així ho formula Blanchot en un text de *L'écriture du désastre* que sintetitza aquest pensament del *do*. Aquest text té un cert relleu, i aborda la qüestió de forma més explícita si cap. Tant és així que fins i tot Jean-Luc Marion hi farà referència a *Certitudes négatives*, en el capítol que aborda precisament aquesta qüestió.²¹ Ens hi referirem una mica més endavant, intentant establir un cert paral·lelisme entre la proposta de Marion i la de Blanchot. Vet aquí el text al qual al·ludim:

Donner, ce n'est pas donner quelque chose ni même se donner, car alors donner, ce serait garder et sauvegarder, si ce que l'on donne a pour trait que personne ne peut vous le prendre, vous le reprendre et vous le retirer, sommet de l'égoïsme, ruse de la possession. Le don n'étant pas le pouvoir d'une liberté, ni l'exercice sublime d'un sujet libre, il n'y aurait don que de ce que l'on n'a pas, sous la contrainte et par-delà la contrainte, dans la supplique d'un supplice infini, là où il n'y a rien, sauf, hors du monde, l'attrait et la pression de l'autre : don du désastre, de ce que l'on ne saurait demander ni donner. Don du don – qui ne l'annule pas, sans donateur ni donataire, qui fait que rien ne se passe, dans ce monde de la présence et sous le ciel de l'absence où arrivent les choses, même n'arrivant pas. C'est pourquoi, parler de perte, de pure perte et en pure perte semble, bien que la parole ne soit jamais sauve, encore une facilité.²²

Aquest passatge expressa de forma concisa les consideracions essencials sobre el *do* que hem vingut apuntant fins ara: *donar* no té a veure amb cedir allò que es té en possessió, ni amb acollir allò que un altre té com a seu, no té a veure amb una relació d'intercanvi, ni se sotmet a una relació (inter-)subjectiva. El *do* és *donar* allò que hom no posseeix de cap manera en aquell lloc sense lloc, més ençà del *possible*, on no hi ha *res*, on *res* no se supedita a l'ordre de l'*ésser* ni de l'*interès* (*inter-esse*). Aquesta reflexió de Blanchot presenta una connexió innegable –probablement es tracti d'una influència mútua– amb el pensament de Jacques Derrida. Com ja hem insinuat en parlar de l'experiència com a *esdeveniment*, per a Derrida les diferents variacions del *do* són una expressió de l'esdeveniment de l'impossible.²³ Blanchot, de fet, a *L'écriture du désastre*, aborda també alguns dels temes que després desenvoluparà més llargament Derrida, com el *perdó*. En aquest cas, Blanchot el pensa com a quelcom que ve sempre de l'*altre* a la passivitat absoluta d'una subjectivitat sense subjecte; és alhora allò que dissol també la

²⁰ Cf. *Ibid.*, 49.

²¹ Cf. Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives*, 156.

²² Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 83-84.

²³ Vegeu el capítol anterior i cf. Jacques Derrida, « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement », 91-96.

subjectivitat, la posició del «Jo», i és per això que el perdó és l'impossible, perquè no s'adequa a les estructures pròpies de la possibilitat, no prové del «Jo» ni hi arriba.²⁴ Això connectarà també, doncs, amb la reflexió de Derrida.

El que fa possible el do, per a Derrida com per a Blanchot, és justament la seva *impossibilitat*, la impossibilitat que es troba ja implícita en la seva pròpia enunciació. *Donar és (im-)possible* perquè ningú dona res a ningú, perquè el *do* mateix se sostreu a qualsevol mena de relació de donació tal com seria concebuda dins l'estructura de l'intercanvi pròpia de l'ordre del *possible*. El do es realitza només com a do d'allò que no em pertany com a propi, que de cap manera no es pot posseir, que no té res a veure amb l'intercanvi interessat o el comerç. Derrida, de fet, -com ja insinua Blanchot d'una forma més concisa i, evidentment, menys desenvolupada assagísticament, i com ja hem apuntat fa un moment- repensarà també el *do* en la seva radicalitat com a *do del temps* i com a *do de la mort*.²⁵

Vet aquí un altre fragment en què Blanchot torna a remarcar aquests trets del *do* i el qualifica de *passió passiva*. La passió, certament, relliga el do al seu aspecte *sacrificial*, a la seva condició d'*abandó* i de lliurament extrem. Però es tracta d'una passió *passiva* on aquell que s'abandona en el do no aconsegueix en ell cap redempció, no es tracta d'una oblació que apaivagui un disseny diví, perquè aquest *do* extrem no és mai un intercanvi ni segella una aliança, sinó que marca una diferència incommensurable i s'abandona a la inseguretat de l'abisme. No es tracta de renunciar a quelcom propi per obtenir el favor d'altri, sinó de donar allò que hom no posseeix de cap manera. En aquest fragment Blanchot evoca el *do del temps*, motiu també derrideà, com acabem de dir. El temps és quelcom que hom dona, en efecte, sense tenir com a propi, sense poder-lo retenir en un present estàtic, sense poder-lo mesurar estrictament des de l'estructura *possible* de la durada. Donar el temps és donar allò que no és propi, que ja sempre ens és pres, i que no estableix cap relació d'intercanvi, sinó una pèrdua immesurable:

Le don serait la passion passive qui ne laisse pas le pouvoir de donner, mais, me déposant de moi-même, m'oblige en me désobligeant là où je n'ai plus, ne suis plus, comme si donner marquait en sa proximité l'infinie rupture, la distance incommensurable dont l'autre est moins le terme que l'inassignable étrangeté. C'est pourquoi donner, ce n'est pas donner quelque chose, même dispendieusement, ni dispenser ni se dépenser, c'est plutôt donner ce qui est toujours pris, c'est-à-dire peut-être le temps, mon temps en tant qu'il n'est jamais mien, dont je ne dispose pas,

²⁴ Cf. Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 89.

²⁵ Cf. Jacques Derrida, *Donner le temps, 1. La fausse monnaie*, París: Galilée, 1991; i *Donner la mort*, Paris: Galilée 1999.

les temps au-delà de moi et de ma particularité de vie, le laps de temps, le vivre et le mourir non pas à mon heure, mais à l'heure d'*autrui*, figure infigurable d'un temps sans présent et toujours revenant.²⁶

A *L'écriture du désastre*, per altra banda, Blanchot se situa també en una tradició de pensament al respecte de la qüestió del *do*, rellegant especialment els posicionaments diversos que prengueren Bataille, Levinas i Heidegger respectivament. En Bataille, la seva recerca de l'*altre* és precedida per un pensament del *do* que no té a veure amb l'economia ni la gestió de les coses, sinó amb « la perte impossible, liée à l'idée de sacrifice et à l'expérience de moments souverains ».²⁷ En Levinas, des d'un horitzó filosòfic diferent, l'apropament al *do* ve de la transcendència mateixa d'*altri*: « le rapport infini de l'un à l'autre oblige au-delà de toute obligation; ce qui conduit à l'idée du don qui n'est pas l'acte gracieux d'un sujet libre, mais un désintéressement subi où, par-delà toute activité et toute passivité, la responsabilité patiente va jusqu'à la « substitution », le « l'un pour l'autre » où l'infini se donne sans pouvoir s'échanger. »²⁸ En el cas de Heidegger, Blanchot adverteix que és precis no fer-ne una interpretació simplista. El tema de la donació, en el filòsof, es troba condensat en la fórmula « *Es gibt* », que és en certa manera la versió alemanya de l'«il y a» francès que tanta importància té en Blanchot i que ja hem considerat més amunt. Hem de tenir present que aquesta donació de Heidegger, malgrat que no ho expliciti Blanchot d'aquesta mateixa manera, és una reinterpretació també de la *donació* de les coses a l'experiència que des d'un inici marcà la fenomenologia de Husserl. La gran particularitat de Heidegger és potser que la *donació* –la presència- va de la mà de la *retirada* –l'absència-, que allò que es dóna, es dóna retirant-se. Això, malgrat el lligam particular amb l'èsser i amb la presència en Heidegger, condueix també vers una fenomenologia de l'inaparent i vers el plantejament del *diferir* de l'experiència que plantejaran de modes diversos fenomenòlegs i pensadors posteriors. Blanchot escriu per tant a propòsit de Heidegger:

Le mot « donation » est *donné* par la formule allemande de l'« il y a » : *Es gibt* : cela donne, cela, le « il », étant « sujet » de l'*Ereignis*, l'avènement du plus propre. Si l'on se contente de dire : l'être se donne tandis que le temps se retire, nous ne disons rien parce que nous entendons « être » en façon de l'« étant » qui donne, se donne et favorise. Pourtant, Heidegger dit fermement : « Présence (être) appartient à la clairière – l'éclairement – du se retirer (temps). Clairière – éclairement – du se retirer (temps) apporte avec elle la présence (être). » Sans rien conclure, nous

²⁶ Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 141.

²⁷ *Ibid.*, 168-169.

²⁸ *Ibid.*, 169.

recevons de là la donation toujours en rapport avec la *présence* (l'être). « L'avènement advient » (présence de toutes présences, parousie), ainsi que « la parole parle », est don de parole en prononçant la richesse multiple du *Même* qui n'est jamais l'identique.²⁹

Després d'haver rellegit amb molta concisió però en profunditat els plantejaments dels tres pensadors, Blanchot aproxima Levinas a Bataille, i distancia aquests dos d'algunes de les proposicions de Heidegger. L'escriptor francès insisteix molt en què no hi pot haver un subjecte que doni; la donació ressona sobretot en el do del llenguatge, però un llenguatge que no pot ser sacralitzat, com pretengué Heidegger. El llenguatge és en ell mateix escepticisme. L'escriptura ens mostra un moviment de *donar-se – retirar-se*, proper en un cert sentit a Heidegger, però que, a diferència de la seva proposta, no estableix cap relació amb l'ésser, ni molt menys pot ser sacralitzat, ni cerca fora d'ell cap fonament, ni garanteix cap mena de presència. Mentre que Bataille i Levinas pensen el *do* des del reconeixement d'una *alteritat* radical, Heidegger pensa el do remarcant com aquest es dona en el mateix llenguatge, sense una referència suficient a l'origen *altre* i desconegut del *do*, de tal manera que, d'una banda, corre el perill de sacralitzar el llenguatge, com si fos una mena de subjectivitat transcendental absoluta que possibilita el do, com si tingués un fonament arcà de caràcter marcadament religiós, i, de l'altra, incorre també en el perill de recaure en el domini del *Mateix*, d'una totalitat clausurada sobre si per aquest mateix llenguatge, que esdevé *casa de l'ésser*:

Ce qu'il y a de commun ou de proche entre Bataille et Levinas, c'est le don comme exigence inépuisable (infinie) de l'autre et d'autrui allant jusqu'à la perte impossible : don de l'intériorité. De quoi s'écartent, chez Heidegger, la retenue du Même et l'expérience de la présence, sans que toutefois le « se donne » ou le « il donne » puisse, malgré les précisions qui font intervenir « l'avènement », accepter aucun sujet explicite. Qui donne ? Qu'est-ce qui se donne ? Questions sans convenance qui résonnent dans le langage sans recueillir d'autre réponse que le langage même, le don du langage.

D'où le dangereux penchant à sacraliser celui-ci. Le mouvement spontané du romantisme est de rapporter aux temps anciens, originaires, la reconnaissance du caractère religieux de toute parole ; A. W. von Schlegel : « La parole fut d'abord un culte, elle devint un métier. » « Le langage, maison de l'être. » Mais répétons avec Levinas, bien qu'il privilégie le Dire comme don de signifiante : « Le langage est déjà scepticisme. » Écrire, c'est se méfier absolument, en s'y confiant absolument à l'écriture. Quelque fondement qu'on donne à ce double mouvement qui n'est pas aussi contradictoire que sa formulation trop resserrée le donne à lire, il reste la règle de toute pratique écrivante : le « se donner se retirer » a là, je ne dirai pas son application ni son illustration, termes peu adéquats, mais ce qui, de par la dialectique

²⁹ Ibid., 169-170.

et hors de la dialectique, se justifie en se laissant dire, dès qu'il y a dire et par quoi il y a dire.³⁰

Lluny del tombant ontologitzant i sacralitzant de Heidegger, Blanchot no cerca un fonament en el llenguatge ni el llenguatge com a fonament de la realitat ni de la comprensió del nostre ordre del món, sinó que pensa el llenguatge des de l'experiència de l'escriptura, que el porta a un espai més enllà de tot lloc, més enllà de tot sentit. La paraula mateixa s'obre així a un *defora* que és també el defora de la paraula, una realitat *altra* que la paraula indica quan assumeix la seva radical *impossibilitat*. En el llenguatge, doncs, no hi trobem un fonament d'allò *dit* i una condició de possibilitat de la nostra comprensió del món i del coneixement dels mecanismes de construcció de móns, sinó que, més enllà de la possible constitució lingüística de la *possibilitat*, el llenguatge ens indica la *resposta a l'impossible* d'un *dir* primigeni que neix de la desapropiació de si i del desinterès (*des-inter-esse*) que la relació amb l'altre implica. Aquest *dir* és anterior i possibilita tot *dit*, sense que aquesta anterioritat connoti necessàriament el seu origen diví o la seva condició sagrada.

Blanchot, una vegada més, parteix de l'experiència de l'escriptura, i de l'accés als diferents usos del llenguatge que s'entreveuen en l'espai literari; a partir d'ells posa de manifest una paraula que és *do* en tant que és un *dir* que no diu res, que no aprehèn ni posseeix res en el llenguatge. Una paraula, en definitiva, *desinteressada*, que no s'identifica amb cap *dit* i, en aquest desinteressament, s'allibera de les relacions d'intercanvi, expia la seva autoritat i es preserva de tota apropiació, possessió o domini indegut, evitant la deriva *totalitària* –i les seves conseqüències èticopolítiques- implícita en la fàcil connivència entre la paraula i el poder.

Aquí, encara a *L'écriture du désastre*, Blanchot formula la qüestió de l'escriptura de diverses maneres en relació amb el *do*. Escriure, dirà, és la *pèrdua*, però una pèrdua que s'entén com a *do*, perquè la pèrdua sense *do* « risquerait toujours d'être une perte apaisante qui apporte la sécurité. »³¹ Escriure, doncs, no realitza una pèrdua qualsevol, sinó una pèrdua absoluta, sense retorn, que no és sinó una *mort*.³² La paraula escrita és per a Blanchot, finalment, « le don du mot précaire ».³³ Escriure és, en efecte, *donar* una

³⁰ *Ibid.*, 170-171.

³¹ *Ibid.*, 186.

³² Cf. *Ibid.*

³³ *Ibid.*, 220.

paraula sense autoritat, que no aprehèn, que no exerceix poder, que es lliura sense esperar retorn.

Aquestes consideracions Blanchot les torna a recuperar a *La communauté inavouable*, i en especial quan repensa a Bataille abordant no només la paraula que es dóna en la comunitat –una *comunitat*, no obstant, pensada més enllà de la comunió i de les relacions d’unitat-, sinó també la qüestió de l’abandó i el sacrifici. Blanchot torna a posar l’accent en el do de la paraula com a pura pèrdua, sense retorn, que assumeix el risc de no ser acceptada o de ser refusada i que s’abandona, per tant, de forma totalment desinteressada. La comunitat

[...] donne lieu à une parole sans partage et pourtant nécessairement multiple, de telle sorte qu’elle ne puisse se développer en paroles : toujours déjà perdue, sans usage et sans œuvre et ne se magnifiant pas dans cette perte même. Ainsi don de parole, fiant en « pure » perte qui ne saurait assurer la certitude d’être jamais accueilli par l’autre, bien qu’autrui rende seul possible, sinon la parole, du moins la supplication à parler qui porte avec elle le risque d’être rejetée ou égarée ou non reçue.³⁴

La pèrdua de la paraula, alhora, relliga el do amb la seva particular condició sacrificial. El sacrifici mateix no s’entén des de l’execució de la mort, com un *morir*, sinó des del pensament del do. Una mica més endavant, doncs, Blanchot repensarà a partir de Bataille el sacrifici com un *abandonar* i *donar*.³⁵

Per altra banda, Blanchot, en una nota d’aquesta mateixa obra distingirà de forma precisa entre aquella forma de *do* que caracteritza l’intercanvi interessat, i el do autèntic desinteressat, distinció que anticipa o participa de la reflexió derrideana que hem esmentat sobre aquesta qüestió i que es desenvolupa en les obres citades més amunt. Vet aquí la distinció tal com la formula concisament Blanchot:

Il y a le don par lequel on oblige celui qui le reçoit à rendre un surplus de pouvoir ou de prestige à celui qui donne – ainsi, on ne donne jamais. Le don qui est abandon voue l’être abandonné à perdre sans esprit de retour, sans calcul et sans sauvegarde jusqu’à son être qui donne : d’où l’exigence d’infini qui est dans le silence de l’abandon.³⁶

I, en tractar-se d’un do que no pertany a qui dóna i que és abandonat sense esperar retorn ni recompensa, Blanchot insinua que una de les modalitats de l’autèntic oferiment del do

³⁴ Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, 25-26.

³⁵ Cf. *Ibid.*, 30.

³⁶ *Ibid.*, 30.

apareix en el *temps* mateix, que no ens pertany i que es dóna perdent-lo, tal com hem anat dient i com desenvoluparia Derrida a *Donner le temps*. Vet aquí l'expressió de Blanchot: « Le don ou l'abandon est tel qu'à la limite il n'y a rien à donner ni rien à abandonner et que le temps lui-même est seulement une des manières dont ce rien à donner s'offre et se retire comme le caprice de l'absolu qui sort de soi en donnant lieu à autre que soi, sous l'espèce d'une absence. »³⁷

Més tard, a la mateixa obra, ara a propòsit de l'obra *La maladie de la mort* de Marguerite Duras, Blanchot tornarà a evocar en aquest un *do* que en aquest relat no pot ser rebut sinó pel lector i parcialment.³⁸ L'ofertament del personatge femení que, en el relat, lliura el seu cos i acaba desapareixen és comparat finalment al *do* ofert en el cos eucarístic, en relació amb el relat neotestamentari dels deixebles d'Emmaús.³⁹ El *do* tal com el proposa Blanchot, malgrat la distància que evidentment el separa d'aquesta experiència cabdal de la tradició cristiana, guarda amb l'ofertament eucarístic un cert paral·lelisme. El *do* eucarístic és abandó, lliurament absolut de quelcom que no pot ser copsat intel·lectualment ni a través de l'experiència dels sentits: malgrat la fe catòlica i ortodoxa en la presència real de Crist en el pa, l'eucaristia segueix sent *do* d'allò que misteriosament es retira, dels sentits i de l'enteniment com a mínim. I malgrat per als cristians segelli l'aliança definitiva que fa efectiva la Redempció, en la imatge eucarística –condensada en el relat d'Emmaús– la instauració del Regne definitiu també se sostreu de l'ordre del món. El *do* eucarístic és també, en aquest sentit, *do* impossible que no es deixa aprehendre i que se sostreu al nostre control i a la nostra experiència del possible. Inclou també explícitament la dimensió sacrificial, que malgrat per als cristians segelli una aliança duu a terme una obra de redempció que és dóna, si més no, de forma paradoxal, perquè ha passat per la situació de l'abandó extrem, de la pura pèrdua. Això no vol dir de cap manera que Blanchot assumeixi els postulats teològics del cristianisme, sinó que, com hem dit, salvant les distàncies, aquesta imatge –a la qual el propi escriptor fa una referència explícita– permet posar en relleu unes certes afinitats –en tant que lectura d'una imatge i d'un relat literari, l'evangèlic– amb la seva recerca filosòfico-literària sobre el *do*.

Allò que es dóna és també, doncs, allò que arriba a l'experiència de forma paradoxal, com el *do* eucarístic, com l'Eurídice esvaïda. La donació, pel seu caràcter in-

³⁷ *Ibid.*, 30-31.

³⁸ *Cf. Ibid.*, 86.

³⁹ *Cf. Ibid.*, 91-92.

apropiable, per la seva exterioritat radical a les condicions de possibilitat del coneixement possible, guarda una estreta relació amb l'accés fenomenològic a l'inaparent. El *do*, de fet, serà un tema clau en alguns desenvolupaments de la fenomenologia, com el de Marion, que prendrem en consideració una mica més endavant. No obstant això, per introduir ara aquest possible punt de contacte, potser valdria la pena repensar els dos pols del llenguatge segons Blanchot –anomenar el possible, respondre a l'impossible- a partir de dos pols que donen lloc a l'experiència en la fenomenologia husserliana –intuïció, donació. Podríem posar-los en paral·lel, en certa manera, perquè la intuïció fa referència a l'activitat subjectiva, al treball de *constitució* dels objectes, i, en certa manera, al poder d'anomenar les coses, a una aprehensió que coincideix amb el dir com a «dit». En canvi, el pol de la donació és aquell que manifesta la necessitat d'una certa recepció passiva de l'experiència. L'experiència impossible a la qual respon l'escriptura de Blanchot coincideix plenament, en aquest sentit, amb una *donació* sense intuïció ni cap mena de constitució subjectiva, perquè és passivitat absoluta davant l'impossible, lliurament radical que deposa el «Jo», i pura pèrdua. L'experiència impossible, doncs, podríem entendre-la com una radicalització del pol de la *donació*, que desenvolupa conseqüentment en les seves diverses variacions i en les seves implicacions últimes. Allò que es *dóna* radicalment arriba a l'experiència, doncs, sense poder ser apropiat per ninguna subjectivitat, sense poder ser aprehès. Es *dóna* a l'experiència –apareix-, paradoxalment, sense *donar-se* a l'experiència (sense deixar-se aprehendre). Això és justament l'*impossible*, el *defora*: allò que es *dóna* sense *donar-se* és l'experiència d'allò que no es deixa rebre essent apropiat. Com dirà Blanchot mateix, el *defora* és « jamais déjà donné ».⁴⁰

b) El *do* en l'obra de ficció de Blanchot

Alguns passatges de la seva obra de ficció, als quals ara pararem atenció per acabar d'arrodonir la nostra aproximació a la qüestió del *do*, semblen posar també un cert èmfasis en allò que, venint de fora, es *dóna* a l'experiència de forma paradoxal i no es deixa apropiat. Així sembla aparèixer, coincidint amb alguns trets del *do* que ja hem anat indicant, a *Thomas l'Obscur*, en la relació del protagonista amb el personatge d'Anne, que roman a distància, inassolible: « Entre Anne et lui semblait s'être placé un simple

⁴⁰ Maurice Blanchot, *Une voix venue d'ailleurs*, 83.

miroir. La seule forme qui fût neutre, qui eût signé avec lui un pacte d'indifférence, c'est aussi ce qu'il échangeait dans un commerce qui lui demeurait étranger. Don de ce qui n'était pas à lui, présent où il n'était pas : il faisait embrasser Anne par Anne même. »⁴¹ Si el *do* ho és autènticament, no es deixa apropiari, és absolutament desinteressat i, per tant, es mostra com un *do* neutre, impersonal, més a prop en tot cas de l'altre que de mi, però sense poder garantir que l'altre l'aculli. Quan hom realitza la vocació de l'escriptura que és la vocació de donar, de donar paraula, en la seva realització hi va implícita també la donació de si, la deposició de la seva autoritat egòtica, si es vol, per tal d'abocar-la a l'exterioritat radical del defora. De tal manera que el *do* exigeix una exterioritat en relació amb el «Jo», i aquesta exterioritat comporta també un depassament de la temporalitat pròpia del subjecte, un « présent où il n'était pas », com diu el text que hem citat. En aquest sentit, donar, torna a anar de la mà amb *donar el temps*, un abandó de la pròpia posició subjectiva i un lliurament a la dinàmica pròpia d'un *do* –un *present*, si ens valem, més enllà de la presència metafísica, de la interpretació del *present* com a *do* que farà Jean-Luc Marion, per exemple- extratemporal o d'un present sense presència, fora de la comprensió metafísica de la temporalitat.

Més endavant, encara en aquesta primera gran novel·la, Blanchot farà referència també a la donació i al *donar-se* radical en relació amb la mort, molt abans que Derrida seguís també el fil d'aquesta qüestió a *Donner la mort* (1999). Donar la mort és també precisament la imatge radical de la donació d'allò que no es té en propietat, que és absolutament incert, que no assegura aquell retorn possible que és propi de l'intercanvi: « Pour la première fois elle attribuait une signification véritable aux mots se donner: elle donnait Anne, elle donnait beaucoup plus que la vie d'Anne, elle donnait, don ultime, absurde, la mort d'Anne [...] »⁴²

Un passatge de *Celui qui ne m'accompagnait pas*, per la seva banda, trasllueix el mode propi de l'escriptura de fer *do*. L'escriptura atansa l'escriptor vers l'instant impossible de l'experiència límit, vers aquell moment propi de l'esdeveniment, fora de l'horitzó temporal de la subjectivitat. En fer *do* d'aquest moment, l'escriptura, de fet, està *donant el temps*, alhora que expia tota autoritat en el subjecte, no donant-li cap mena de poder: «[...] écrire devait consister à me rapprocher de ce moment, ne me donnerait pas pouvoir sur lui, mais, par un acte que j'ignorais, me ferait don de ce moment auprès

⁴¹ Maurice Blanchot, *Thomas l'Obscur. Première version, 1941*, 150.

⁴² *Ibid.*, 283.

duquel, depuis un temps infini, je séjournais sans l'atteindre – loin d'ici et cependant ici.»⁴³

A *Le dernier homme* Blanchot sembla tornar a establir la relació entre el *do* i la mort. El moment de morir és descrit com un *do* pur, i la imatge del judici culmina la recepció d'aquest *do* despullant-se d'ell, abandonant-lo sense intentar apropiar-se'l:

Étrange image : il dit que cette intimité de calme où chacun entre au moment de mourir, quand la paix et le silence ont trouvé leur lieu, chacun, loin d'en jouir pour soi seul, la remet par un don mystérieux à l'esprit commun, ne la livre pas, la remet librement – et cela ne saurait être conquis, ni pris, ni surpris. Et le jugement dernier serait ce don pur par lequel chacun finalement toujours se dépouille de son instant de repos.⁴⁴

Cal que ens referim encara a una altra obra on Blanchot recorre sovint al *do* de formes diverses: *L'attente l'oubli*. Ho fa en relació amb el mateix oblit, amb el temps, amb la presència. En una de les formulacions a què ens referim, en el relat fragmentari, hom se sent impel·lit a donar alguna cosa. Aquesta crida no és ni com una pregària ni com una ordre, sinó una paraula neutra a la qual hom no hi podrà resistir, segons el text. De tal forma que en aquesta expressió podríem llegir la donació separada de qualsevol petició, demanda o súplica, separada també de qualsevol forma de poder, i depassant tota posició egòtica o subjectiva: a la crida del *do* no hi resistirà potser per dos motius, perquè acabarà sucumbint a la aquesta vocació del *do*, i perquè el «Jo» -«*il*» en aquest cas- serà depositat en tant que tal perquè el *do* es pugui efectuar: « « Donne-moi cela.» Il écoute cette injonction comme si elle venait de lui, s'adressant à lui. « Donne-moi cela. » Parole qui ne ressemble pas à une prière, ni vraiment à un ordre, parole neutre et blanche à laquelle il sent, non sans espoir, qu'il ne résistera pas toujours. « Donne-moi cela. » »⁴⁵ En altres dues ocasions apareixerà aquesta crida en el relat, en boca d'un personatge femení. Aquí es posarà de manifest que allò que hom és cridat a donar és allò que hom no pot donar, no perquè hom no ho vulgui, sinó precisament perquè allò que cal donar és allò que hom no té de cap manera en propietat: « « Donne-moi cela. » Comme si en le lui demandant elle avait attendu la plénitude du seul don qu'il ne pût lui faire. »⁴⁶ En el

⁴³ Maurice Blanchot, *Celui qui ne m'accompagnait pas*, 134.

⁴⁴ Maurice Blanchot, *Le dernier homme*, 121. Cf. també *Ibid.*, 130, on es fa una altra menció al *do* en tant que *do* del sofriment i *do* que no es pot acollir.

⁴⁵ Maurice Blanchot, *L'attente l'oubli*, 21.

⁴⁶ *Ibid.*, 61.

fragment següent això pren una radicalitat encara més gran: només hi ha do d'allò que pròpiament hom no pot donar.

« Donne-moi cela. » - « Je ne puis vous donner ce que je n'ai pas. » - « Donne-moi cela. » - « Je ne puis vous donner ce qui n'est pas en mon pouvoir. À la rigueur, ma vie, mais cette chose... » - « Donne-moi cela. »

« Il n'est pas autre don. » - « Comment y parviendrais-je ? » - « Je ne le sais pas. Je sais seulement que je vous le demande, que je vous le demanderai jusqu'à la fin. »⁴⁷

Més endavant, en el relat, s'establiran relacions entre el do i l'oblit, el do i el temps, el do i la presència. L'oblit, en efecte, és allò que no es posseeix, que no ens podem apropiari. Acollir l'oblit és acollir el do latent, i no és potser altra cosa que una manera d'acollir el desconegut en tant que desconegut, que expressa el terme de tot el pensament i de tota la recerca literària de Blanchot: « L'oubli, le don latent. / Accueillir l'oubli comme l'accord avec ce qui se cache, le don latent. »⁴⁸ Conèixer allò desconegut en tant que desconegut és l'accés impossible a allò que roman amagat i exterior a la nostra aprehensió, és potser acollir un *do d'ignorància*.⁴⁹

L'espera (*attente* –espera-, i no pas *espoir* –esperança-) d'aquest do exterior –i potser el pensament no consisteix en res més que en una espera o una vetlla, com veurem més endavant- *dóna* el temps. Dóna una sobreabundància de temps que ens manca, un temps exterior, sense temps. Aquest temps que se'ns dóna i que hom dóna és altra vegada un temps que no és propi, perquè el do és do d'allò que de cap manera no posseïm. *Donar el temps* és, doncs, acollir el do d'allò que no és propi i que no es deixa apropiari, alhora que ens desposseeix d'allò que constituent-nos com a subjectivitat ens apropia a nosaltres mateixos. El temps és *perdut* per endavant, abandonat:

Dans l'attente, le temps perdu.

Attendre donne le temps, prend le temps, mais ce n'est pas le même qui est donné et qui est pris. Comme si, attendant, il ne lui manquait que le temps d'attendre.

Cette surabondance du temps qui manque, ce manque surabondant du temps.

« Est-ce que cela va durer encore longtemps ? » - « Toujours, si vous le ressentez comme durée. »

Attendre ne lui laisse pas le temps d'attendre.⁵⁰

⁴⁷ Ibid., 85.

⁴⁸ Ibid., 67.

⁴⁹ Cf. Ibid., 106.

⁵⁰ Ibid., 72-73.

L'espera, que condueix el pensament vers l'experiència de l'impossible, d'allò desconegut en tant que desconegut, del do amagat, ho dona tot excepte la simplicitat de la presència, diu Blanchot. El present escapa a l'experiència, és present perquè és do, però no esdevé mai presència estàtica, aprehensible. El present és allò que no es dona a l'experiència, o que només es dona paradoxalment com un diferir incessant, com una diferència: « À l'attente, si ce qui lui échappe est toujours déjà présent dans l'attente, tout est donné, sauf la simplicité de la présence. »⁵¹ Això vincula aquesta reflexió del do amb algunes propostes de la fenomenologia amb les que també establirem relació no només ara sinó més endavant, quan abordem explícitament la qüestió de la *diferència*, com ja havíem anunciat en el plantejament del nostre treball. De fet, el relat insinuarà que la presència és (im-)possible només per un *surcroît* que és precisament el *do*. Recordem que ja havíem fet referència al *surplus* o *surcroît* de l'experiència quan hem abordat la qüestió de la relació de la fenomenologia amb l'experiència impossible. Aquest fragment insisteix també en una *présencia sense present*, i en un *aparèixer* particular i paradoxal, situat en un defora que excedeix tota aparició o desaparició:

«Partout présente. » - « Présente sans présence. » - « Présente par ce surcroît de lourd et de léger qui est le don qu'elle fait à l'espace et qui la rend égale à toute l'étendue où elle se renverse. » - « Renversée contre lui. » - « Glissant en elle. » - « Donné au dehors. » - « Se renversant et se montrant par une passion d'apparaître qui la détourne de tout visible et de tout invisible. »⁵²

Finalment, encara a *L'attente l'oubli*, el do és també *do de la mort*, perquè la mort és allò que no es posseeix en absolut, allò que no es deixa apropiat, que marca una distància insalvable, com el barquer d'Orc, que no permetrà a Orfeu travessar el maresme que el separa d'Eurídice després que aquesta s'esvaeixi davant la seva mirada. El do és do d'allò que de cap manera no es té, do de la paraula, del cant que *dóna* l'impossible:

« Nous nous sommes bien éloignés. » - « Ensemble. » - « Mais aussi l'un de l'autre. » - « Et aussi de nous-mêmes. » - « L'éloignement ne fait pas de part. » - « L'éloignement éloigne en éloignant. » - « Et ainsi nous rapproche. » - « Mais loin de nous. »

Même si elle attend mystérieusement que la fin lui vienne comme le don de sa mort à lui, elle l'attend de l'histoire dont elle ne peut lui faire part et, dans l'histoire, elle ne peut plus évoquer ce don qu'elle attend, attendant toujours de l'obtenir à la faveur de cette histoire qu'il devrait accepter de reprendre au niveau de mots venus de lui et trouvant alors leur sens dans l'usage de sa mort à venir.

⁵¹ *Ibid.*, 92.

⁵² *Ibid.*, 97.

« Ce qui les tient séparés, les écartant tous deux de la présence... » - « C'est l'histoire où elle l'attire et où il ne peut y avoir de présence qu'exprimée. » [...] ⁵³

I una mica més endavant: « Qu'elle attendît l'événement de l'histoire même où elle aurait voulu, par la vérité des mots choisis par lui, accéder à une fin dont il fût si responsable qu'elle eût représenté le don de sa mort à lui, c'est ce qu'il apprenait par l'attente, essayant de l'en détourner par l'oubli, par l'attente. »⁵⁴

Concloent aquest apartat, caldria dir que l'accés que hem fet a l'obra crítica i literària de Blanchot dibuixa una comprensió del *do*, considerat en les seves diverses expressions en la seva manifestació radical o essencial, que podem sintetitzar en quatre punts. En primer lloc, el *do* no obeeix a la relació d'intercanvi sinó a una relació desinteressada. El *do* no és mai propietat de qui suposadament el té o vol disposar d'ell, ni es pot rebre com a propi, sinó que més aviat hom només pot *donar* allò que hom no té. El *do* es manifesta, doncs, sostret a les relacions de l'intercanvi possible, com a *impossible*. En segon lloc, el *do* es realitza en tant que es lliura o s'abandona. El *do* és, en aquest sentit, *pura pèrdua*. Hom dóna allò que no pot donar i allò que segueix perdent en tant que ho dóna. És per això que el *do* del temps i el *do* de la mort esdevenen models privilegiats del *do*. En tant que pèrdua, el *do* està estretament lligat a la noció de *sacrifici*, però un sacrifici que tampoc participa de cap mena d'intercanvi sagrat redemptor. Donar implica un sacrifici sense retorn d'aquell qui dóna, d'aquell qui rep i del *do* mateix en tant que obra; i així s'expressa en la dinàmica mateixa de l'espai literari en la relació autor-obra-lector. En tercer lloc, el *do* apareix com a tal també abandonat en un espai neutre, perquè en el *do*, perquè es realitzi radicalment com a tal, no s'hi reconeixen ni un donant, ni l'obra mateixa del *do*, ni un receptor del *do*. El *do* apareix al marge de tot poder del donant o del receptor potencial. Prové i es dirigeix, doncs, a un espai neutre, una exterioritat absoluta, un *defora*, i en aquest espai el *do* hi apareix de forma *impersonal*. En quart lloc, finalment, el *do* guarda una relació estreta també amb tot allò que és *donat* a l'experiència. Per això podem establir una relació estreta amb la fenomenologia en tant que el *do*, la *donació*, pot ser considerat un dels dos pols que possibiliten tota experiència. En certa manera, tot allò que advé a l'experiència hi advé com a *donat* a l'experiència – sense que per això necessitem pressuposar que el *do* sigui donar per *algú*, fent-hi ressonar un rerefons teològic, perquè el *do*, tal com acabem de proposar, es dóna impersonalment.

⁵³ *Ibid.*, 103.

⁵⁴ *Ibid.*, 119.

Allò que és donat de forma radical, allò que és plenament donat a l'experiència, no accepta ésser rebut per l'estructura subjectiva que coneix, sinó que és acceptat sense ser apropiat per una extrema passivitat d'aquell qui s'hi exposa. El do és radicalment donat, doncs, en tant que experiència impossible. En aquest sentit, el do radical tal com l'expressa Blanchot, pot ser un correlatiu de la concepció de l'experiència pròpia de la fenomenologia de l'inaparent o, com a mínim, del pensament de l'experiència límit o experiència impossible.

c) Fenomenologia del *do* i dinàmica de l'espai literari

Si partim d'aquí, per una banda –de que tot allò que advé a l'experiència s'hi *dóna*, es *dóna* a l'experiència, apareix en tant que *donat*- podrem entrecreuar el *do* i l'accés fenomenològic a l'experiència, posant un èmfasi en la radicalitat del *do* que es postula en l'experiència impossible, i que, com hem suggerit i pel que ja hem dit amb anterioritat, guarda una certa relació amb l'anomenada fenomenologia de l'inaparent. Per altra banda, cal ser conscients que el *do* i la *donació* entesos simplement com un dels pols en què rau l'experiència no són nocions ni molt menys unívokes, sinó que presenten una ambigüitat intrínseca. Si bé l'expressió alemanya «*es gibt*» conté implícitament aquesta connotació perquè es construeix amb el verb «*geben*» (donar), la seva significació apunta més aviat a la impersonalitat de l'«*il y a*» francès, que simplement pretén indicar allò que *hi ha*, allò que *apareix* a l'experiència. I malgrat això, hem vist que el *do* considerat en la seva radicalitat tal com l'esbossa Blanchot, requereix alhora aquesta impersonalitat. Així, d'una banda allò que apareix a l'experiència hi apareix impersonalment, com a «*il y a*», com a «*es gibt*», i alhora l'experiència del *do* està impregnada d'aquesta impersonalitat. Però res no ens pot garantir que tot allò que advé a l'experiència com a «*es gibt*» sigui necessàriament *donat* -«*geben*»-, i molt menys que sigui donat *per algú*, i molt menys encara que el puguem considerar metafísicament com un *ens* donat, com un do que exigeixi una causa metafísica o, fins i tot, que tot allò que es manifesta a l'experiència implicar un donador eminent com el Déu de la teologia cristiana. Més aviat tendirem ara a separar-nos d'aquest sentit teològic-metafísic del do. Però tampoc pretenem resoldre el problema de les seves implicacions, que desborda en molt l'àmbit del nostre objecte d'estudi. El nostre accés particular al *do* ha pretès, d'una banda, aprofundir en la lectura que en fa Blanchot –plantejant fins i tot aquestes qüestions que no podem resoldre aquí, però que situen mínimament el problema i algunes de les seves possibles direccions

filosòfiques- i, de l'altra, plantejar un paral·lelisme entre aquesta interpretació blanchotiana en relació amb l'espai literari i alguns trets de la fenomenologia del *do* i de la *donació*, paral·lelisme suscitat, en aquest cas, per la lectura d'algunes de les reflexions de Jean-Luc Marion sobre aquesta qüestió.

Jean-Luc Marion, en certa manera, converteix la *donació* en el centre de la fenomenologia. Ja ho havia intuït a *L'Idole et la distance* repensant la diferència ontològica heideggeriana:

Par le donner, l'être advient à l'étant comme le (dé-)laissement qui l(e) (aban-)donne à lui-même. Dans ce retrait même, il manifeste sa donation. Concevoir le présent non comme une présence, mais comme un don où ne cesse de transiter la donation qui, en le laissant-être, départit l'Être comme un déla(i)ssement. Il reste donc à penser le don.⁵⁵

Més tard, sostindrà fermament, en primer lloc, la hipòtesi que hem plantejat de la donació com a condició de possibilitat de l'experiència, pensant l'equivalència entre *mostrar-se* i *donar-se*, entre fenomen i donació. Si bé analitzar amb rigor aquesta proposició i les seves possibles objeccions excediria el marc del nostre treball, constatem com a mínim que Marion la proposa i la pensa enraonadament: « Il appartient au phénomène pris dans sa phénoménalité essentielle de ne se manifester que comme donné, à savoir comme gardant la trace, plus ou moins accentuée selon les occurrences, de son procès de surgissement au paraître, bref de sa donation. Nous pouvons donc légitimement poser que *le phénomène se donne*. »⁵⁶ O encara, en una formulació sintètica: « Se montrer revient donc bien à se donner : le pli de la donation, en se dépliant, montre le donné que dispense la donation. Se montrer, pour le phénomène, équivaut à déplier le pli de la donation où il surgit comme un don. Se montrer et se donner jouent dans le même champ – le pli de la donation, qui se déplie en donné. »⁵⁷ A *Certitudes négatives* Marion insistiria en el *do* –el *do reduït a donació*, com veurem tot seguit- com a paradigma de la fenomenalitat: « [...] si le phénomène en son acception stricte se montre en soi et à partir de soi, surgissant d'une possibilité absolument sienne, le don ne s'offrirait-il pas alors comme le phénomène privilégié, plus exactement comme le paradigme de toute phénoménalité ? »⁵⁸ En efecte, tal com ja havia desenvolupat a *Étant donné*, « la manière dont le don se donne coïncide

⁵⁵ Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance*, Paris: Grasset 1977, 296.

⁵⁶ Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 115.

⁵⁷ *Ibid.*, 118.

⁵⁸ Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives*, 181.

exactement avec la manière dont le phénomène se montre ; ce qui s’accomplit comme don réduit se décrit aussi comme phénomène constitué. »⁵⁹ Sembla expressar així, abans i després del punt i coma, el paral·lelisme de fenomen i do tant des del pol ‘objectiu’ (el do que es dona, el fenomen que es mostra) com des del pol ‘subjectiu’ (el do reduït, el fenomen constituït).⁶⁰ Marion explicitarà posteriorment aquesta relació entre la fenomenalitat i la donació amb un llenguatge i un pensament propis: « Cette identification entre le phénomène qui *se* donne et le don qui *se* montre, nous la nommerons désormais l’*anamorphose* (§ 13). »⁶¹ Per altra banda, l’aprofundiment de la donació li permetrà explicar en quina mesura alguns fenòmens –els fenòmens saturats o paradoxals- com a *més donats*, donats en major mesura, amb un excés de donació o *surcroît*, qüestió que també ens ha ocupat mínimament a propòsit de l’experiència impossible.⁶²

En segon lloc, Marion posa radicalment en qüestió les proposicions fonamentals de l’*Essai sur le don* de Marcel Mauss, que considera un sistema completament metafísic i que representa, en un cert sentit, l’*actitud natural* –acrítica, no fenomenològica- davant el *do*. Per a la crítica de Mauss, Marion segueix també en gran mesura els plantejaments de la reflexió de Derrida. En aquest sentit, caracteritza sintèticament el *do*, amb uns trets que s’acosten molt als que hem esbossat a partir de Blanchot. Resulta molt interessant, per aquesta raó, remetre als quatre arguments que Marion recull de Derrida, per copsar com el pensament crític i literari conflueix en algunes qüestions essencials amb una anàlisi fenomenològica, i com potser fins i tot el mateix pensament de Blanchot ha arribat indirectament a aquesta fenomenologia de la donació a través de la influència que ha exercit sobre Derrida. Aquests quatre arguments que Marion recull a *Étant donné* els podríem resumir així: perquè hi hagi do no hi pot haver reciprocitat ni intercanvi, perquè hi hagi do cal que el donatari –aquell qui rep el do- no contragui cap deute amb el donador

⁵⁹ Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, 191.

⁶⁰ Formula que podria evocar el punt i coma crucial que en el *principi dels principis* husserlià fa confluïr el pol ‘objectiu’ i el ‘subjectiu’, allò que es dona i aquell qui rep, la donació i la intuïció: « [...] toute intuition donatrice originare est une source de droit pour la connaissance; tout ce qui s’offre à nous dans « l’intuition » de façon originare (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu’il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors. » (Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie* (trad. Paul Ricœur), § 24, p. 78).

⁶¹ Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, 194.

⁶² « Mon véritable travail, à ce stade, a pour but d’expliquer ce qu’implique que les phénomènes ne puissent apparaître sans apparaître comme m’étant donnés. En d’autres termes, est-ce que tout ce qui est donné apparaît comme un phénomène ? Ce point ne doit pas être confondu avec cet autre : tout ce qui apparaît doit apparaître comme donné. Je veux donc avant tout et en général concentrer mon intérêt sur la phénoménologie de la donation. Dans ce cas, comme nous le verrons peut-être plus tard, nous pourrions demander pourquoi et dans quelle mesure certains phénomènes, que nous pouvons appeler paradoxes ou phénomènes saturés, apparaissent comme plus donnés ou, encore, donnés à un degré plus important et plus élevé que d’autres. » (Jean-Luc Marion, *Figures de phénoménologie*, 192-193).

o no entri en un contracte, perquè hi hagi do cal que hi hagi un oblit radical del do tant per part del donador com del donatari –la qual cosa implica la desaparició del donatari i del donador en tant que tals-, i, finalment, perquè hi hagi do, cal, paradoxalment, i en conseqüència amb els arguments anteriors, que el do no aparegui com a do ni al donatari ni al donador, de tal forma que la presència del do anul·laria tota donació.⁶³

Però seguint estrictament aquests arguments derrideans el do, segons Marion, sembla trobar-se en una aporia, per la impossibilitat del *do*, que per mostrar-se com a tal cal precisament que no aparegui com a *do*. D'aquesta manera, el do només seria possible pel reconeixement metafísic de la seva causa eficient, cosa que ens retorna a l'*actitud natural*, o bé per la seva desaparició o impossibilitat radical. Marion opta per repensar el *do* més enllà de la presència, entenent el *present*, en tot cas, en tant que *do* (una accepció de 'present' com a 'do' o 'regal' que contempla la llengua catalana, castellana o francesa, o també l'anglès 'present') però desvinculat de qualsevol implicació metafísica: « [...] le don se donne dans la mesure stricte où il renonce à l'être, où il s'excepte de la présence, où il se défait de soi en défaisant en lui la subsistance. Le paradoxe initial – le présent (le don) ne peut être présent dans la présence – se retourne dès lors en un autre – le présent (le don) se donne sans la présence. »⁶⁴

Aquest distanciament de l'horitzó metafísic de la subsistència i de la presència ja l'havia efectuat Derrida, és clar, i també Blanchot. Marion, no obstant es distancia d'aquests quan proposa, altra vegada, com ja havíem comentat en relació amb la qüestió de l'experiència impossible, cercar una possibilitat radical en el si de la impossibilitat. Mentre que Blanchot i Derrida aprofundeixen la impossibilitat sense necessitat de distanciar-se'n, Marion cedeix sempre a l'esforç clarificador de la seva fenomenologia. De la impossibilitat patent en els arguments de Derrida –ben propers als que entreveiem en Blanchot- n'extraurà la conclusió que el terme d'aquesta recerca no és el *do* sinó la *donació*, que cal dur a terme una reducció fenomenològica del do a la donació, i pensar el mode d'aparèixer propi de la *donació* en tant que tal: « Nous répondrons donc que les conditions d'impossibilité (ou de possibilité) prouvent seulement que ce qui fut étudié ne méritait *pas* le titre de don et que, si don il doit jamais y avoir, il aura nécessairement d'autres conditions de possibilité que celles de son impossibilité. »⁶⁵ Així doncs, « Que manque-t-il ? De renoncer à l'horizon économique de l'échange, pour interpréter le don

⁶³ Cf. Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 127-133.

⁶⁴ *Ibid.*, 134.

⁶⁵ *Ibid.*, 137.

à partir de l'horizon de la donation elle-même. Reste à décrire la donation non plus d'après ce qu'elle récuse, mais en tant que telle – si un tel *en tant que tel* lui convient encore. »⁶⁶ Reduir el *do* a la *donació* ens permetria escapar de l'actitud natural. Però això implica també per a Marion que la descoberta –derrideana, tal volta blanchotiana- de la impossibilitat del do remetia a la impossibilitat del paradigma del do com a intercanvi, i que la seva posada entre parèntesis ha de donar lloc a un pensament de la *possibilitat* pròpia del do –*possibilitat* que malgrat els punts de contacte distancia, doncs, la seva proposta de la de Derrida, de la qual també s'acaba desmarcant: « La différence entre les deux acceptions du don (selon l'économie ou selon la donation) dépend, en fin de compte, de la différence entre l'attitude naturelle et l'acte phénoménologique »⁶⁷, però la fenomenologia derrideana –i blanchotiana- que roman en la impossibilitat, Marion la reconduïx altra vegada, com ja succeïa amb l'*experiència impossible*, vers la *possibilitat*: « [...] on n'y avait pas démontré l'impossibilité du don, mais seulement une impossibilité, qui convenait à l'échange, laissant encore à penser la possibilité propre du don. »⁶⁸

No entrarem ara al detall de la interessant discussió entorn d'aquesta qüestió entre Marion i Derrida, que ha quedat reflectida en algunes obres d'aquests dos autors.⁶⁹ Malgrat les diferències, la *impossibilitat* del do, sigui una impossibilitat absoluta com pretén Derrida o una impossibilitat en l'horitzó de l'intercanvi que es pot transformar en una *possibilitat* pròpia del do com proposa Marion, dibuixa en aquests autors una suspensió o posada entre parèntesis de l'actitud natural respecte als tres termes de la donació –donador, do i donatari- que proposarem llegir en paral·lel amb la suspensió dels tres pols propis de la dinàmica de l'obra artística o literària –autor, obra, lector- tal com se li han mostrat a Blanchot en el seu accés particular a l'espai literari.

Apuntem abans, però, com, curiosament, el mateix Marion entreveu en *L'écriture du désastre* aquesta reducció del do a la donació que la seva fenomenologia proposa. El

⁶⁶ *Ibid.*, 138.

⁶⁷ *Ibid.*, 189.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Jean-Luc Marion, a *Certitudes négatives* dibuixa en una nota el fil d'aquesta discussió (Cf. Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives*, 143, n. 1): una de les primeres grans aportacions d'aquest autor al respecte seria *Réduction et donation* (1989), al qual cal contraposar l'obra de Derrida que ja hem citat, *Donner le temps* (1991). Marion repensaria alguns termes de la discussió a partir de les aportacions de Derrida, com ja hem vist, a *Étant donné* (1997), i el debat explícit entre ambdós quedà recollit també en «On the Gift : a discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, moderated by Richard Kearney», en John D. Caputo, Michael J. Scanlon (eds.), *God, the Gift and Postmodernism*, Indiana University Press 1999. Aquest darrer debat es troba recollit també a Jean-Luc Marion, *Figures de phénoménologie* (2012), volum que inclou també altres treballs sobre la qüestió, en relació amb Husserl, Heidegger, Levinas o el mateix Derrida. El tema de la donació és repensat, per últim, a *Certitudes négatives*, obra a la qual també ens remetrem tot seguit.

filòsof apunta: « La donation ne s'ouvre comme un horizon que dans la mesure où nous y réduisons le don, au double sens de l'y reconduire et de le soumettre à une réduction phénoménologique. »⁷⁰ I en una nota al peu precisa la possible intuïció de Blanchot en la mateixa direcció -« Blanchot l'esquisse peut-être parfois »⁷¹-, fent referència a un text que ja hem esmentat abans, en accedir al do a partir de la seva obra crítica. L'escriptor francès, intueixi o no aquesta reducció tal com la planteja Marion, realitza indubtablement una *reducció* del donador, del do i del donatari. Aquesta reducció l'expressa també Marion referint-se a una *triple ἐποχή*, que ara intentarem llegir en paral·lel amb la *triple ἐποχή* que realitza Blanchot en el seu accés a l'espai literari desvinculat de pressuposicions metafísiques. La reflexió de Marion ens suscita, doncs, un cert paral·lelisme entre els elements propis de la donació tal com ell els tracta i la dinàmica pròpia de l'obra literària tal i com la concep Blanchot i que, com ja hem vist, pot ser pensada també com a *do*. Aquesta confluència potencial de la reflexió de Marion amb el pensament de Blanchot sobre l'escriptura i l'espai literari reforçarà potser el caràcter de fenomenologia –*sui generis*- que hem intentat copsar, fins i tot *malgré lui*, en l'obra de l'escriptor francès.

En síntesi, el que defensa Jean-Luc Marion és que per comprendre el do com a do –reduint-lo, segons ell a la *donació*- cal posar entre parèntesis l'estatut preconcebut del *donador*, del *donatari* i d'allò *donat*, alliberant-los de les relacions d'intercanvi, és a dir, d'una concepció *econòmica*, i alliberant també la donació de les relacions de causalitat que habitualment li són pressuposades. En definitiva, cal atendre a la donació tal com apareix, fent abstracció de tota mena de transcendència d'aquests pols de la donació, alliberant-los dels pressupòsits que ens allunyen del que d'ells se'ns mostra en l'experiència. D'aquesta manera, per a Marion:

Réduire le don à la donation et la donation à elle-même signifie alors : penser le don comme don, abstraction faite de toute transcendance, quelle qu'elle soit. Réduire le don à la donation et la donation à elle-même signifie donc : penser le don abstraction faite de la triple transcendance qui l'affectait jusqu'ici – par les mises entre parenthèses successives de la transcendance du donataire, de la transcendance du donateur et enfin de la transcendance de l'objet échangé. Si l'ἐποχή parvient à traiter le don, elle s'exercera en le libérant des termes de l'échange et du statut d'objet, tous transcendants. Ainsi le reconduira-t-elle à la pure et simple donation, si du moins une telle donation peut se produire.⁷²

⁷⁰ Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives*, 155-156.

⁷¹ *Ibid.*, 156, n. 1.

⁷² Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 141.

Si tot allò que apareix, apareix com a *donat*, en accedir a l'experiència caldrà, evidentment, com ja plantejava la fenomenologia, fer abstracció de les relacions causals i de les pressuposicions metafísiques, i atènyer-nos a *les coses mateixes* tal i com es mostren segons el seu propi mode d'aparèixer. ¿No serà potser també aquesta absència de judici, aquesta desvinculació del pensament metafísic, el punt de partida de l'accés de Blanchot a la *cosa literària*? En tot cas, el seu accés a la literatura es dibuixa precisament com un deslliurament de l'espai literari de les posicions substantives d'*autor*, *obra* i *lector*, que constituïen els tres pols –les tres substàncies metafísiques- pressuposats a la creació artística, i que en el cas de la *donació* pròpia de la literatura corresponen al *donador*, el *do* i el *donatari*, respectivament. En efecte, en la literatura podem concebre l'escriptor com aquell que ostenta l'autoria d'una obra, que té autoritat sobre ella i que la lliura a un lector que pot reconèixer-lo en l'obra. Però aquesta pressuposició ens amaga la manera autèntica com la literatura es dona. L'escriptor no és pròpiament qui dona l'obra, sinó qui abandona un do que ell no aconsegueix apropiat-se. No té autoritat sobre l'obra ni n'és la causa, sinó una mena d'intermediari passiu que se sotmet a la crida de l'obra i s'hi lliura expiant tota posició de poder. Aquesta és l'experiència de Kafka, de Mallarmé, dels grans escriptors que Blanchot considera en la seva obra crítica, així com la seva experiència pròpia. L'obra tampoc no constitueix una entitat unívoca, ni subsistent, ni present, sinó un do que se sacrifica per indicar aquell punt extrem que està en el seu origen i que és el seu límit intencional. En ella no hi parla l'autor, sinó la veu narrativa; el do de l'obra només apareix com a tal perquè permet l'oblit de qui n'és l'autor material. I l'obra està abocada, finalment, a un lector. En l'espai neutre de la publicitat l'obra s'obre a una acollida potencial, però també potencialment impossible, perquè cap de les actualitzacions de la lectura esdevé mai definitiva ni completa, sinó que roman oberta. El defora de la lectura diu *sí* a una obra que mai advé, que mai no pot ser tampoc rebuda ni acceptada com a do. El, lector, de fet, no se'ns ha mostrat pas com un pol actiu, sinó sotmès a la passivitat que l'obra exigeix, que el condueix a la profunditat impersonal de la literatura i desposseeix d'autoritat la seva lectura. Això, amb alguns trets diferencials pel que fa a l'enfocament que n'hem fet, és el que ja havíem observat quan abordàvem la destitució que Blanchot realitzava d'aquests tres pols. Ara podem rellegir aquesta destitució en termes d'accés *pur* –d'intent de reducció fenomenològica- a la *donació literària*.

En síntesi, doncs, la perspectiva de Marion sobre els tres pols de la donació és la següent, que podem rellegir també en clau poètico-literària:

[...] au lieu de se définir par relation à son donataire, le donateur donnerait d'autant mieux qu'il disparaîtrait (inconnu, décédé) aux yeux de ce dernier; le donataire, loin de se manifester en gérant sa dette, apparaîtrait d'autant mieux qu'il la dénierait (anonyme, ennemi); et le donné, loin de se concrétiser dans un objet patent, apparaîtrait d'autant mieux qu'il s'évanouirait dans l'irréel ou le symbolique (indice).⁷³

D'aquesta manera, el donador s'esborra perquè el do aparegui com a tal, així com l'escriptor s'esborra en donar l'obra. Marion, en un lloc determinat, ho formula de la següent manera:

Et donc l'acte de donner et d'abandonner le don donné s'efface derrière ce don même. Il ne s'agit pas là d'une disposition subjective du donateur (sa discrétion, sa modestie, etc.), mais d'une règle strictement phénoménologique: le donateur disparaît *d'autant plus* dans l'arrière-fond de la scène qu'il a *mieux* donné, c'est-à-dire définitivement abandonné le don donné; s'il apparaissait encore par transparence dans son don, si ce don restait encore visiblement le sien, s'il l'occupait encore comme sa possession, alors il n'aurait pas vraiment accompli ce don.⁷⁴

En la donació, doncs, com en l'escriptura, s'esdevé un esborrament del «jo» que dona, un esborrament que és essencial a la donació, i que apareix essencialment també en la donació particular de l'espai literari, tal com hi remet Blanchot.

El do, per la seva banda, es mostra com una presència neutra, anònima, sense origen; desapareix com a donat. Malgrat que els sentits de «neutre», que prendrem en consideració més endavant de forma específica per a Blanchot, no siguin potser plenament coincidents en els dos pensadors, en l'expressió del fenomenòleg no ens hi pot deixar de ressonar ara la mateixa terminologia que l'escriptor i crític ha emprat per referir-se a la donació literària i a la condició pròpia de l'obra: « Le propre du don, une fois admis qu'il implique l'abandon pour apparaître, consiste donc à disparaître comme donné. Et à ne plus laisser paraître que la présence neutre, anonyme et sans origine d'une chose, d'un étant ou d'un objet, ne venant que de lui-même, jamais d'ailleurs – ni d'un donateur, ni d'un processus de don donnant. »⁷⁵ La presència anònima, neutra i sense origen es tradueix en l'obra literària en la impersonalitat de la veu narrativa, en el *neutre* de l'escriptura.⁷⁶

⁷³ Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives*, 161.

⁷⁴ *Ibid.*, 227.

⁷⁵ *Ibid.*, 198.

⁷⁶ Jérôme de Gramont ha abordat també la qüestió de l'experiència artística i literària com a experiència d'un «il y a», d'allò que es dona com «una ofrena sense nom» a: «Par quelle offrande sans nom? Derrida, Kant et la phénoménologie du tableau» en Jérôme de Gramont, *Au commencement. Parole, Regard, Affect*, 135-152.

Una presència neutra, que no és sinó presència de la desaparició d'allò que ara està absent, tal com també l'obra poètica –el particular *do* poètic o literari- porta l'empremta d'aquell punt extrem que és l'Eurídice que no cessa d'absentar-se i d'esvaïr-se a l'aprehensió. Aquesta absència que la impersonalitat encarna ja la intuïa Marion rellegant a Heidegger a *L'Idole et la distance*:

Par ce désengagement grammatical, il redevient possible de penser l'anonymat définitif du *donner*, anonymat qui le précède, l'annonce et le gouverne. Que signifierait une identité du *Il*, puisque le *Il* annonce que la donation habite encore de sa présence un donner qui, par définition (nous voulons dire que c'est en cela qu'il définit la présence de la donation), s'en absente : « Le *Il* nomme ... une avancée d'absence, *ein Anwesen von Abwesen*. » L'anonymat du *Il* concentre en une fonction grammaticale cela même qui se donne à penser dans le *Il y a* (un donné) – le retrait obsédant du donner dans la donation.⁷⁷

La impersonalitat de l'escriptura, com l'anonimat sota el qual apareix el *do*, posa de manifest, en primer lloc, l'absència del donador, de l'escriptor, però també, en segon lloc, l'absència del *do* mateix, de l'obra mateixa com a posició substantiva, perquè la impersonalitat de l'«*Il*» marca l'absència mateixa de l'obra, allò que es presenta paradoxalment, com una empremta que dibuixa el buit d'una absència.⁷⁸

Finalment, el *do* s'obre a una acceptació externa, per part d'un donatari, tal i com l'obra s'obre al defora de la lectura. Marion, en una determinada ocasió, torna a fer servir un llenguatge on hi ressonarà de nou l'escriptura blanchotiana. Fem referència, en aquest cas, a una reflexió del fenomenològ francès sobre el sacrifici, que considerat atentament mostra com la seva efectivitat no depèn de qui el realitza sinó, en gran mesura, de qui l'accepta. Si repensem també l'obra literària com a *do* abandonat, com a sacrifici de l'escriptor, podem copsar aquesta obertura a l'acceptació exterior que en la literatura s'encarna en el defora públic de la lectura. Marion s'hi refereix, pel que fa l'acceptació del sacrifici, com una « *décision* autre, *venue d'ailleurs* »:

⁷⁷ Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance*, 299-300.

⁷⁸ Aquesta impersonalitat, però, advé per la retirada del *do* que és preservat en la seva realitat més pròpia i paradoxal. De tal forma que la impersonalitat preserva inaprehensible allò que no deixa ser objectivat. Podem reprendre aquí, doncs, anàlogament, la qüestió de l'absència del pronom «tu» en Blanchot, com a sostracció que impedeix l'objectivació de l'altre i que el preserva en la seva diferència. De tal manera que la impersonalitat, lluny de caure en la *indiferència*, esdevindria justament una marca de la *diferència*. Haviem avançat anteriorment aquesta possibilitat interpretativa en algunes notes (vid. supra), en referència a la qüestió semiòtica dels pronoms (Benveniste) i a alguna proposta del pensament jueu contemporani (Buber). Reprendrem en el cos del treball aquesta qüestió central en la part final del nostre estudi.

Par ma seule décision, le sacrifice ne peut donc s'accomplir qu'à demi ; son effectivité n'appartient pas à ma simple dépossession, mais attend une acceptation par autrui, donc dépend d'une autre décision, d'une décision *autre*, venue d'ailleurs. Je peux, au mieux, faire *comme si* ma dépossession équivalait à elle seule à une prise de possession par autrui, mais je ne peux ni l'assurer, ni l'assumer. La dépossession ne peut anticiper sur la réception, parce que l'acceptation par autrui ne peut venir que d'autrui lui-même et que, par définition, elle m'échappe.⁷⁹

En aquesta remissió a l'alteritat incommensurable de l'acceptació del do hi ressona també el pensament de Blanchot, malgrat que Marion ben segurament no ho hagi previst, i especialment en aquesta fórmula que ja hem ressaltat, en la « *décision autre, venue d'ailleurs* ».

Sense sostenir cap mena d'influència blanchotiana en aquest passatge, que podria resultar inversemblant, això posa de manifest, malgrat la distància intel·lectual dels dos pensadors, una certa confluència, no intencionada, entre una recerca fenomenològica i un pensament sobre la literatura que s'han proposat atènyer-se a les coses tal i com apareixen, desvinculant l'accés al fenomen de prejudicis metafísics. És per això que podem posar en paral·lel, segons el nostre criteri, l'accés fenomenològic a la *donació* i l'accés blanchotià a l'espai literari, que potser no és sinó un mode particular de *donació* d'allò que advé – fins i tot si advé paradoxalment- a l'experiència: la *donació literària*. L'espai literari apareix, doncs, desvinculat de l'estatut de transcendència pressuposat als seus pols d'ascendència metafísica, a les seves posicions pretesament subsistents. La recerca de Blanchot, com ja hem vist amb anterioritat, ha posat de manifest també, doncs, una triple ἐποχή de l'estatut de l'autor, de l'obra i del lector, i, malgrat no haver abordat la qüestió d'una forma fenomenològica ortodoxa ni sistemàtica, la seva proposta no deixa de guardar una certa relació atípica amb aquest corrent de pensament.

L'experiència de la *donació* –que s'esdevé potser en tota experiència, com suggereix Marion, perquè l'experiència no és ja aprehensió d'una presència, sinó relació amb allò que es *dóna* a l'experiència, amb allò que s'esdevé, accés a les *dades* («*données*»), fins i tot, si se'ns permet en un sentit molt ampli- és experiència *impossible*, perquè la *donació* mateixa, i la *fenomenalitat* mateixa en tant que donació, contenen essencialment un vessant paradoxal, que és la paradoxa de tota experiència, la retirada del *present*, l'esvaïment d'allò que es pretén aprehendre i que constata la *diferència* irremeiable entre la possibilitat de l'aprehensió i les condicions pròpies de la donació. El

⁷⁹ Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives*, 191-192.

do, considerat atentament, contradiu les condicions de possibilitat de l'experiència, i el mateix principi lògic de no-contradicció:

Dès lors, si le don réduit ne s'atteste qu'en subvertissant la réciprocité et donc l'égalité des choses à elles-mêmes, non seulement il contredit l'économie et les conditions de possibilité de l'expérience, mais aussi et surtout il contredit le principe de non-contradiction lui-même. [...] Le don ne se produit en général qu'en provoquant cette non-identité avec soi-même, puis en déclenchant une inégalité sans fin : celle du donateur avec le don, du donataire avec le donateur, du donataire avec le don et du don avec lui-même. Ces inégalités, d'ailleurs non identiques entre elles, peuvent se décrire successivement et même alternativement comme une perte, comme un surcroît ou comme une équivoque ; mais elles ne peuvent jamais se comprendre sur le modèle de l'identité à soi.⁸⁰

El do és la paradoxa de la *pèrdua*, la pèrdua de si com insinua Marion, la *pura pèrdua* a la que s'ha referit també Blanchot. Això, malgrat els matisos i les diferències d'enfocament que porten sovint a Marion a reconvertir la impossibilitat en una possibilitat radical, però que fan mantenir a Blanchot o a Derrida en un horitzó insuperable de la impossibilitat. Una certa paradoxa, però, és compartida. Si Marion orienta el seu pensament cap a una radicalitat de la possibilitat serà rellegint l'horitzó comú del do com a *pèrdua*: « À ce qui ne se gagne qu'en se perdant, à savoir le don qui se donne en s'abandonnant, rien devient plus impossible. Non seulement ce qui ne se donne pas se perd, mais rien ne peut perdre le don, puisqu'il consiste dans la contradiction même de sa possibilité. »⁸¹

No volem cloure aquest apartat entorn de la donació sense esmentar la influència que Blanchot també ha pogut rebre respecte a aquesta qüestió del seu amic Bataille. Així com la formulació de l'experiència impossible trobava un precedent immediat i una reflexió compartida en *L'expérience intérieure*, quelcom semblant podria haver succeït també amb el pensament de la donació com a *pura pèrdua*, com a pèrdua sense profit, sense interès, com ha subratllat també Joseph Libertson:

The sense of *dépense* as loss in Bataille always tends to assume the predication of donation, correlative to animation. Bataillan "loss without profit" is an articulation of the *pour l'autre* as stable as any Levinasian description of this concept. Experience in the general economy is not a philosophical situation of subjectivity within a dialectical totality. It is rather a surplus or excess which fills the silence of manifestation with the sound of the *parole* – a sound which is correlative in Blanchot and Levinas to the *Il y a*'s "incessant drone", and in Bataille to the violence of *dépense*. Proximity in Bataille is the modality of the "too much" – "All

⁸⁰ *Ibid.*, 171-172.

⁸¹ *Ibid.*, 173.

that is, is too much” – which defines every interiority in the general economy as an excess in which the Other’s approach is implicit.⁸²

Libertson posa de manifest, així, el fil que uneix el *do* com a *pèrdua* amb l’experiència i amb la paraula, perquè l’experiència acaba resultant excessiva, se’ns escapa, es resisteix a la interioritat pròpia de l’aprehensió subjectiva. I si l’experiència i la paraula que en neix són excessives, és en definitiva perquè deposen el tancament del coneixement possible i suspenen el solipsisme de la subjectivitat per obrir-nos a una realitat *altra*, i a l’alteritat irreductible de l’*altre*; més enllà del possible, responen a l’impossible, acollint la donació paradoxal d’allò que només es pot conèixer en tant que resta desconegut.

5.1.2. *Escriptura i sacrifici*

Hem pogut caracteritzar l’experiència de l’escriptura com a experiència de *donació* i, en tant que tal, com a experiència que es dóna depassant i depasant el control que exercim sobre ella. Així, aquelles estructures que semblaven donar raó de l’escriptura –l’autor, l’obra, el lector- han estat posades entre parèntesis, i les podrem comprendre, en tot cas, subordinades al mode propi de donar-se de l’espai literari, i desvinculades de les seves posicions metafísiques.

La reflexió de Blanchot, com sempre, recull l’experiència fonamental d’aquells que han tingut un contacte profund amb la literatura, com ho han estat alguns dels més grans escriptors moderns. Ells han experimentat en pròpia carn, abans d’elaborar cap mena de reflexió crítica, el que això significava. Donar resposta a l’impossible d’aquest espai d’experiència que excedeix el marc de la nostra *possibilitat* es viu com un inevitable fracàs, com una renúncia al poder sobre l’obra, com una expiació de la pròpia autoritat, com un sacrifici de l’autoria i de la pròpia creació. De tal forma que l’experiència de l’escriptura s’ha mostrat molt sovint com una paradoxa, perquè la vocació de l’escriptor només s’acompleix veritablement en el seu fracàs. L’escriptura rellegeix així, al nostre entendre, un mode particular del *do*, la paradoxa d’allò que no es dóna sinó com a *pèrdua*, que assoleix la seva realització acomplint la seva impossibilitat essencial.

Així ho ha posat de manifest Blanchot en nombroses ocasions. A propòsit de Goethe escrivia: « [...] c’est cette vérité paradoxale que même le dernier Goethe, lorsqu’il

⁸² Joseph Libertson, *Proximity. Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*, 260.

a accompli l'œuvre la plus grande qui se puisse rêver, au sommet de sa gloire, de la richesse et de la perfection, ne représente qu'un héros mutilé, une réussite couronnée par l'échec. »⁸³ Un fracàs que també experimentaren, per exemple, Baudelaire⁸⁴ o Rimbaud⁸⁵. Com intuïa també a partir d'André Gide, la literatura pot ser considerada una experiència que « est prête à se ruiner pour atteindre l'inaccessible. »⁸⁶ La literatura sembla portar inscrit en ella aquest fracàs, que és fracàs de l'obra i també dels èxits professionals als quals podia haver aspirat l'escriptor, el qual és abocat a l'experiència d'aquest fracàs: « [...] si elle semble ouvrir à l'homme une issue et lui faciliter la réussite de la maîtrise, la littérature, quand tout a bien réussi, découvre brusquement l'absence d'issue qui lui est propre ou encore découvre l'échec absolu de cette réussite [...]. »⁸⁷ Aquest fracàs és, en definitiva, el fracàs del mateix Orfeu.⁸⁸

En l'espai literari hi ha inscrita, doncs, una paradoxa que exigeix una certa follia, un depassament de la raó o, com a mínim, una raó excessiva. En alguns passatges de la seva crítica, aquesta paradoxa és presentada per Blanchot sota una forma on ressona –no sabem si volgudament o no– aquella expressió paulina que reconeixia la fortalesa més autèntica en la feblesa: « [...] ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι. » (2Co 12, 10). Així, Blanchot ha sostingut que els creadors, artistes o escriptors « ils sont forts en ce qu'ils ont de faible ».⁸⁹ O ha subratllat la força paradoxal inherent al fracàs i la impotència dels escriptors: « C'est là que se laisse pressentir l'indomptable force propre à la faiblesse, comme si, lorsque nous ne pouvons plus rien, se dégageait parfois la ressource d'un tout autre pouvoir. »⁹⁰ O remarcava, a propòsit dels poemes en prosa de Rimbaud: « ils appartiennent à une région autre d'où vient à nous une puissance nouvelle, une affirmation souveraine, même et peut-être surtout quand elle exprime la nécessité de l'échec. »⁹¹ I també repensava Blanchot la passió literària de Kafka, unida a la seva passió amorosa, com una força que neix de la feblesa, com un assoliment impossible que, no obstant, mou la seva obra:

⁸³ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 315.

⁸⁴ Cf. Maurice Blanchot, *La part du feu*, 133-134, 151.

⁸⁵ Cf. *Ibid.*, 155.

⁸⁶ *Ibid.*, 220.

⁸⁷ Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 292.

⁸⁸ Cf. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 229.

⁸⁹ *Ibid.*, 61.

⁹⁰ Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 140.

⁹¹ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 424.

Grande passion, passion qui échoue, mais parce qu'elle ne peut atteindre le but qu'en le dépassant. Kafka, qui parle sans cesse de sa faiblesse, a été aussi conscient de cette force terrible, capable de tout, qui pouvait s'emparer de lui. [...] Telle est donc la passion de Kafka, cette force prodigieuse qui l'anime, lorsqu'il tend vers Milena (mais trop forte pour ne pas tendre infiniment au-delà), et telle est bien également la froide passion de K., lui aussi le pion du pion, une figure qui n'existe pas, qui déränge toutes les règles, qui est hors du jeu et pourtant veut jouer et, s'il le voulait réellement, pourrait d'une manière tout autre qu'humaine dépasser tous les buts, mais, à cause de cette même volonté qui est démesure, impatience, ignorance infinies, il ne peut rien atteindre, il ne peut rien.⁹²

La feblesa esdevé força, la impotència, un poder desmesurat, que no assoleix res, però que indica a través d'aquest no-res aquell objectiu que depassa tots els altres objectius possibles, aquella Eurídice que, esvaïda en la nit de l'Hades, fa néixer el cant d'Orfeu.

La feblesa és expressió d'una fortalesa autèntica perquè renuncia al poder efectiu que s'exerceix en l'horitzó del possible, i s'obre vers allò que està més enllà dels seus límits, vers aquella realitat altra que posa entre parèntesis tot poder i tota autoritat possibles. Aquesta paradoxa és recollida encara a *Le pas au-delà*: « Pensées faibles, désirs faibles : il ressentait leur force. »⁹³ La fragilitat és un tret propi de l'ésser pacient i passiu que, renunciant al seu «jo», deixa un buit –*dóna lloc*, literalment- a l'*altre* en el seu adveniment impossible: « Fragilité qui n'est pas celle de la vie, fragilité non de ce qui se brise, mais de la brisure et à laquelle *je* ne puis atteindre, même dans l'affaissement du moi qui cède et cède la place à l'autre. »⁹⁴ En algunes obres de ficció també es fa sentir aquesta paradoxa. Així, en aquesta expressió de *Le dernier homme*, Blanchot desvincula la fortalesa de la invulnerabilitat, i la lliga, per contra, a una ferida profunda, a una feblesa desmesurada: « S'il était si fort, ce n'est pas qu'il fût invulnérable. Il était au contraire d'une faiblesse qui échappait à notre mesure. »⁹⁵

Si l'escriptor encarna a la seva manera aquesta paradoxa de ressonàncies paulines, si, en definitiva, la força de l'escriptor és la seva feblesa, és perquè el fracàs, el sacrifici i l'abandó han esdevingut la resposta autèntica a l'impossible. El fracàs mateix del seu projecte, la incompletesa o la desfeta de l'obra assenyalen aquell buit que obre l'impossible que l'espai literari vol indicar. Els escriptors i les seves obres donen testimoni de l'impossible: el testimoni autèntic va de la mà del sacrifici, perquè hom només pot donar fe radicalment de la seva experiència assumint les conseqüències en la

⁹² Maurice Blanchot, *De Kafka à Kafka*, 170.

⁹³ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 10.

⁹⁴ *Ibid.*, 163.

⁹⁵ Maurice Blanchot, *Le dernier homme*, 14.

seva pròpia carn. Aquell que testimonia, com ens indica l'arrel etimològica d'aquest terme, és màrtir (μάρτυρος). És per això que l'empresa de l'escriptor desemboca en un fracàs sense mesura, l'obra, en una desfeta irreversible. Ambdós s'exposen a un morir que aconsegueix paradoxalment la resposta a l'impossible i que segella la condició testimonial –*martirial*– de la seva vocació. El fracàs més gran, que és l'autèntica força de l'escriptor, s'encarna en la mort; però no en una mort com a terme, que establiria uns límits a aquesta resposta impossible, sinó en un *morir* que tampoc no acaba d'advenir de forma definitiva, sinó que lliga l'escriptor a un desastre i a un error que retornen indefinidament: « Oui, nous sommes liés au désastre, mais quand l'échec revient, il faut entendre que l'échec est justement ce retour. Le recommencement, comme puissance antérieure au commencement, c'est cela, l'erreur de notre mort. »⁹⁶

Parem atenció ara, doncs, a aquesta relació entre escriptura i mort tal i com es dona en Blanchot, cenyint-nos als vincles entre mort i paraula, mort i sacrifici, i mort i testimoniatge, sense endinsar-nos completament, però, en la qüestió de la mort en termes generals tal i com apareix en l'obra de l'escriptor francès, que excediria el marc del present apartat, i que ja hem abordat parcialment en seccions anteriors –a propòsit de la relació entre la mort i l'experiència, a partir de la influència sobre Blanchot de Hegel, Kojève i Bataille. En un text important que ja havíem portat a col·lació en relació amb aquest altre tema, «La littérature et le droit à la mort», Blanchot ja havia subratllat, amb un accent molt kojevià, com la vida es manté en la mort, i com obté d'ella la possibilitat i la veritat de la paraula.⁹⁷ La paraula, de fet, és per a Blanchot una efectuació de la mort, perquè ella, la seva afirmació com a paraula, no és possible sense una posada entre parèntesis del referent, sense un assassinat, o un *assassinat diferit*, fent servir una expressió del propi escriptor. És per això que pot dir: « Il est donc précisément exact de dire, quand je parle : la mort parle en moi. »⁹⁸ O més endavant: « [...] le langage est la vie qui porte la mort et se maintient en elle. »⁹⁹ El *morir* –un morir incessant, que sempre retorna, i que posposa indefinidament la fi, un morir que és indica una *mort diferida*– és condició de possibilitat del mateix llenguatge. I el llenguatge, que encarna en ell mateix la mort és també la condició de possibilitat de tot ordre o de tota construcció del món, que reposa així sobre una diferència i un buit essencials:

⁹⁶ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 327.

⁹⁷ Cf. Maurice Blanchot, *La part du feu*, 311.

⁹⁸ *Ibid.*, 313.

⁹⁹ *Ibid.*, 324.

Pour parler, nous devons voir la mort, la voir derrière nous. Quand nous parlons, nous nous appuyons à un tombeau, et ce vide du tombeau est ce qui fait la vérité du langage mais, en même temps, le vide est réalité et la mort se fait être. Il y a de l'être, il y a une vérité logique et inexprimable, et il y a un monde, parce que nous pouvons détruire les choses et suspendre l'existence.¹⁰⁰

Aquest morir constata si més no la *diferència* sobre la qual reposa el llenguatge, una diferència que bé podria ser llegida des de la tradició judeo-cristiana com una marca del 'peccat original', com una ferida inherent a la realitat del món i del llenguatge que fa impossible la seva identitat, l'equació paradisiàca entre pensament, llenguatge i realitat que un pensament lògic hagués somniat acomplir. La ferida oberta en el llenguatge, aquesta diferència, que és en part un diferir de la referencialitat, implica si més no una posposició indefinida de qualsevol mena d'identitat absoluta, que cal refusar com a figura idolàtrica. Vivint en la ferida d'aquest *diferir* la paraula, si vol assenyalar un referent, si vol adreçar-se a l'altre, no pot sinó sumir-se en aquest *morir* que preserva el seu límit intencional de la temptació idolàtrica que suposa l'intent d'aprehensió en els límits del possible d'allò que excedeix l'horitzó de la possibilitat. Tota creació artística i literària viurà, per tant, en aquest espai intermedi, aprofundint la ferida de la *diferència*, posposant indefinidament una fi que, en el món, seria només consumació de la temptació idolàtrica. Rellegim un altra vegada ara aquest passatge al qual ja havíem fet referència anteriorment, i situem la resposta impossible de la paraula literària en aquest *entremig* que no és sinó un aprofundiment del *morir*: « Dans ce double sens initial, qui est au fond de toute parole comme une condamnation encore ignorée et un bonheur encore invisible, la littérature trouve son origine, car elle est la forme qu'il a choisie pour se manifester derrière le sens et la valeur des mots, et la question qu'il pose est la question que pose la littérature. »¹⁰¹

Han estat els mateixos artistes i literats, en bona mesura, els que han posat de manifest que l'art és una relació amb la mort. Vet aquí el cas de Kafka, com proposa Blanchot: « Kafka sent ici profondément que l'art est relation avec la mort. Pourquoi la mort ? C'est qu'elle est l'extrême. Qui dispose d'elle, dispose extrêmement de soi, est lié à tout ce qu'il peut, est intégralement pouvoir. L'art est maîtrise du moment suprême, suprême maîtrise. »¹⁰² Amb tot, ben aviat l'escriptor i l'artista s'adonen que aquesta relació amb la mort esdevé impossible, fracassa, que lluny de deixar-se subjugar al poder del «jo», el sotmet a una passivitat extrema. La mort deixa de ser percebuda com a

¹⁰⁰ Maurice Blanchot, *La condition critique*, 483-484.

¹⁰¹ Maurice Blanchot, *La part du feu*, 331.

¹⁰² Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 110.

possibilitat, com a tasca, projecte o treball i passa a ser considerada l'extrem impossible d'un morir de l'artista i de l'obra que mai no culmina. Si filòsofs com Hegel, Nietzsche o Heidegger han tendit a pensar la mort com a possibilitat¹⁰³, són escriptors com Mallarmé i Rilke els que ens han allunyat d'aquesta mort possible i ens apropen a l'*altra mort*, i ens ensenyen que la mort no es pot domesticar ni subjugar sinó que, com a extrem impossible, cal respectar-ne la transcendència. Potser una de les maneres privilegiades de sumir-se en aquest morir sigui escriure. L'escriptura sotmet aquell qui s'hi atansa a una passivitat sense límits, mantenint-lo a distància de l'extrem impossible de l'escriptura.¹⁰⁴ Vegem el que diu Blanchot a propòsit de Rilke:

Dire que Rilke affirme l'immanence de la mort dans la vie, c'est parler sans doute exactement, mais prendre aussi sa pensée par un seul côté : cette immanence n'est pas donnée, elle est à accomplir, elle est notre tâche, et une telle tâche ne consiste pas seulement à humaniser où à maîtriser par un acte patient l'étrangeté de notre mort, mais à respecter sa « transcendance » ; il faut entendre en elle l'absolument étrange, obéir à ce qui nous dépasse et être fidèle à ce qui nous exclut. Comment faire pour mourir sans trahir cette haute puissance qu'est la mort ? Double tâche donc : mourir d'une mort qui ne me trahisse pas moi-même – mourir moi-même sans trahir la vérité et l'essence de la mort.¹⁰⁵

La mort esdevé llavors un límit *altre* que es manté en la seva diferència insalvable; l'escriptura hi tendeix com aquell punt extrem que és l'Eurídice nocturna. Com afirmava també Blanchot a partir de Rilke, la mort és l'equivalent de la *intencionalitat*, ens mena a un èxtasi que ens permet besllumar la *cosa mateixa*:

L'autre côté, que Rilke appelle aussi « le pur rapport », est alors la pureté du rapport, le fait d'être, dans ce rapport, hors de soi, dans la chose même et non dans une représentation de la chose. La mort serait, en ce sens, l'équivalent de ce qui a été appelé l'intentionnalité. Par la mort, « nous regardons au-dehors avec un grand regard d'animal ». Par la mort, les yeux se retournent, et ce retournement, c'est l'autre côté, et l'autre côté, c'est le fait de vivre non plus détourné, mais retourné, introduit dans l'intimité de la conversion, non pas privé de conscience, mais, par la conscience, établi hors d'elle, jeté dans l'extase de ce mouvement.¹⁰⁶

Més enllà de *si*, l'escriptor s'immergeix en un morir que apunta intencionalment a l'extrem de l'experiència, a la mirada impossible a la mort. És el moviment de sortida i de pèrdua de *si* d'aquest morir el que dona testimoni d'aquest accés paradoxal a unes

¹⁰³ Cf. *Ibid.*, 119.

¹⁰⁴ Cf. Per exemple el vincle entre escriptura i mort a partir de Lautréamont a Maurice Blanchot, *Lautréamont et Sade*, 178-181.

¹⁰⁵ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 162.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 172-173.

coses mateixes que no deixen ser apreheses. Aquest és potser el sacrifici extrem al qual estan cridats l'escriptor i l'artista: abandonar-se a un morir que no traeix la mort, sinó que la manté diferida, respectant la seva alteritat inaprehensible, mantenint a distància –i per la distància- l'extrem al qual l'art tendeix.

A propòsit de Jean Paulhan Blanchot repensava l'assoliment paradoxal, impossible, d'aquest extrem que és la mort, i al qual s'acosta l'escriptura. La facilitat de la mort esdevé reconeixement de la seva impossibilitat, i l'atenció a l'espai literari i al moviment escriptura-lectura, com és aquí el cas, il·lustra aquesta paradoxa:

◆ La mort facile. Retenons une dernière fois l'astreinte de ce mot double, la simplicité même. 1) La mort : l'interdit qu'efface ou que suspend la facilité de mourir. 2) Mais la facilité, loin de l'effacer, rehausse ce qu'il y a de plus scandaleux dans le scandale par excellence qu'est la violence mortelle : mourir – l'impossibilité-, c'est facile. 3) La mort interdite et indiscreète, celle que porte et qui porte l'écriture, est restitué au secret de la discrétion par la lecture innocente, heureuse, *facile*. 4) « La facilité que l'on *prend* à mourir » : facilité, pouvoir de faire, pur pouvoir de produire qui nous vient, toutefois par une *prise* violente, de la disposition donnée dans ce qu'il faut absolument subir, la passivité du plus passif ; mais aussi singularité de l'écriture qui est un « faire » unique dont seule la lecture, en sa répétition, peut faire que cela se fasse et se défasse ; et puisque la répétition est le mode de l'absence mortelle, la lecture, par sa facilité, détient à son tour, renversée, la puissance de mort que l'écriture, comme violence unique, a dérobée au détour de cette mort.

Ainsi s'accomplit, par la duplicité de la mort facile, le renversement dont Jean Paulhan a un instant maintenu et maîtrisé, au prix de la patience de sa vie, la possibilité telle qu'une fois, et toujours nouveau, la lui avait révélée, comme un secret inépuisable, la *lecture-écriture*, jeu de la nécessité d'une différence indifférente.¹⁰⁷

L'aparent facilitat de la mort ens sumeix només, per l'escriptura, en un morir que no cessa de fer diferir l'extrem de la mort com a límit *impossible*. És per això que el *morir* no és un 'nom' que designa, i s'usa en un infinitiu, sense *present*, perquè en el morir la mort està diferida, i és per això també que hom no pot exercir autoritat sobre la mort.¹⁰⁸ El morir mateix és un fracàs, el fracàs que condensa tot el poder de l'escriptor i de l'artista.

A l'escriptor li cal escriure per a morir, i escriure fins al final, incessantment, abandonant-se al descens d'aquest fracàs extrem:

Dieu merci, j'étais à la mort, cette parole n'était pas une découverte, mais, en traversant ma chute, elle se révéla sous un jour perçant, comme une sorte d'oracle qui étranglait mes forces et les provoquait à cette vibration d'une ampleur

¹⁰⁷ Maurice Blanchot, *L'amitié*, 191.

¹⁰⁸ Cf. Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 147-152.

impitoyable : « La mort ! mais, pour mourir, il fallait écrire, - La fin ! et pour cela, écrire jusqu'à la fin. »¹⁰⁹

L'escriptura condueix, en definitiva, no només al fracàs o al fracàs que suposaria la mort, sinó a la mort com a fracàs, a un morir que no pot garantir l'acompliment de la mort: « Il y a dans cette fissure un danger que je ne comprends pas pleinement, un danger qui n'est pas seulement mortel, qui tient plutôt la mort en échec, qui est peut-être la mort mais tenue en échec. »¹¹⁰ És per això que l'abandó de l'escriptura no és un acte sacrificial en el sentit que segelli una aliança o un oferiment que provoqui garanteixi un intercanvi, sinó un sacrifici en tant que lliurament absolut sense retorn, pura pèrdua. La mort li sobrevé a l'escriptor no pas com un terme del seu ésser, sinó com un *morir* que no té terme, com un procés de despullament exigít per la literatura. Aquest morir no és tant, doncs, una mort, com un camí de sacrifici del seu «jo», una pura pèrdua de si.

La immersió en aquest morir, l'abandó propi de l'escriptura i del pensament del defora coherent amb aquesta crítica blanchotiana, doncs, és un sacrifici que no restableix l'aliança allà on hi ha diferència, ni guareix la ferida, ni es una supressió del do per part del donatari que permeti restablir el lligam amb el donador, sinó que, lliurant-se sense retorn, aprofundeix aquest entremig que interromp el *dit* per poder respondre a un *dir* que prové de l'*altre*, del *diferent*. « Et pourtant, même sur la mort sans phrases, il reste à méditer, peut-être sans fin, jusqu'à la fin. « Une voix vient de l'autre rive. Une voix interrompt le dire du déjà dit » (Emmanuel Levinas). »¹¹¹ Atansar-se a la mort en el sacrifici de l'escriptura i del pensament és esdevenir testimoni (màrtir, μάρτυρος) de l'*altre*, testimoni de l'impossible.

En aquest sentit, Blanchot mateix havia repensat el sacrifici com a do sense retorn, com a abandó; com a correlatiu, per tant, de l'autèntic sentit del *do* considerat al marge de les seves posicions metafísiques i reduït a la dinàmica pròpia de la donació. Ja hem fet referència anteriorment, abordant la qüestió del *do* a alguns passatges de *La communauté inavouable* que estableixen aquesta relació del do i l'abandó amb el sacrifici. En tot cas, reafirmem encara la influència que Bataille ha pogut tenir sobre Blanchot en aquest sentit. A la mateixa obra hi feia referència també de la següent manera: « Dans la *Théorie de la religion*, il est affirmé: « sacrifier n'est pas tuer, mais abandonner et donner ». Se lier à

¹⁰⁹ Maurice Blanchot, *Au moment voulu*, 87.

¹¹⁰ Maurice Blanchot, *Celui qui ne m'accompagnait pas*, 129.

¹¹¹ Maurice Blanchot, *Après coup*, 100.

Acéphale, c'est s'abandonner et se donner : *se donner sans retour à l'abandon sans limite.* »¹¹²

En aquesta línia, Kevin Hart considerava que el *sagrat* en Blanchot, i en Bataille, no es funda en una relació sacrificial convencional amb un Déu o amb una realitat sagrada anàloga, sinó en un sacrifici essencial sense retorn ni aliança que es la condició de possibilitat del llenguatge, de la parla, de l'escriptura, aquesta mort, ferida, o diferència essencial, tal com ens hi hem referit fa un moment, que permet fundar la significació i la construcció del món. La mateixa estructura de la parla i de l'escriptura, doncs és sacrificial, perquè és donació sense intercanvi, pura pèrdua, abandó:

For Blanchot and Bonnefoy, though, there is no resurrected Jesus to be worshiped, no sacred site to be regained by force, even the gentle force of prayer: the sacred is to be found, if at all, Blanchot thinks, in the invisible tomb that is erected by speech. The very movement of speech, from the material word to its spiritual meaning, is sacrificial. This is not the sacrifice of the imagination that Kant evokes. Not at all. I turn to Bataille who speaks best on the theme: "on the level of Hegel's philosophy, Man has, in a sense, revealed and founded human truth by sacrificing; in sacrificing he destroyed the animal in himself, allowing himself and the animal to survive only as that non corporeal truth which Hegel describes".¹¹³

Aquest sacrifici, segons Hart, és una *κένωσις* encara més profunda que aquella a la qual seguiria una vida immortal, es tracta aquí d'un *morir* indefinit, que *difereix* la fi i la presència de la mort, com ja hem proposat abans:

It is this demand that gives rise to the sacrifice to which Blanchot testifies; it is a kenosis more personal, more intimate, than the movement of Spirit that Hegel explored, and more wrenching than the sacrifice of the imagination that Kant conceived. For the poet is exposed to the endlessness of dying rather than transported to an immortal home.¹¹⁴

La parla i l'escriptura impliquen aquest sacrifici sense retorn, aquesta *κένωσις* radical que es mostra en grau eminent en l'espai literari, i que exigeix de l'autor i de l'obra un morir sens fi. La resposta a l'impossible que és la vocació de l'escriptor no pot sinó fracassar en aquesta desfeta radical, que acaba suposant, fins i tot, un abandonament de la pròpia activitat, per deixar pas a una passivitat que és *passió* i sacrifici. Però és en aquest lliurament radical l'escriptor aconsegueix paradoxalment la seva missió: comunicar

¹¹² Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, 30.

¹¹³ Kevin Hart, *The Dark Gaze. Maurice Blanchot and the sacred*, 91.

¹¹⁴ *Ibid.*, 95.

l'impossible. Perquè allò que no pot ser *dit*, pot ser *testimoniat*, i el testimoniatge –com ja hem insinuat a propòsit del sentit de la paraula *μάτυρος*- es dóna com un corol·lari del sacrifici.¹¹⁵

Finalment, les tres nocions de sacrifici, mort i testimoniatge, que hem intentat relacionar entre si, no s'entenen potser sense una referència a la comunitat, *comunitat* sense unió ni lligam possible, però que expressa la sortida del solipsisme del «jo» i l'obertura a l'*altre*. Perquè si el morir incessant es viu en pròpia carn, la pèrdua de la mort només apareix en la mort de l'altre –Blanchot es manté a distància així de la projecció de la pròpia mort en què rauria l'ésser-per-a-la-mort heideggerià-, i hom dóna testimoni de quelcom, testimoniant per a un altre, fent *do* també de la seva paraula testimonial.

Cal fer el do de la paraula, *abandonar* la paraula, per interrompre el joc incessant del discurs autoritari del Mateix i obrir una camí vers el testimoniatge de l'experiència impossible.¹¹⁶ Aquesta és la paradoxa que ens ha descobert la literatura: per callar cal seguir parlant, cal seguir escrivint. Cal que l'escriptor, en definitiva, segueixi sens fi aquest descens del *morir*, que segueixi escrivint la seva pròpia desfeta i la de l'obra, perquè: « Le Livre est impossible, mais la page blanche ne l'est pas moins, car tout se passe comme si entre écrire et le silence il y avait un chemin interminable, comme si l'absence de livre exigeait l'infinité du mouvement d'écrire [...]. »¹¹⁷ La famosa exhortació final del *Tractatus* de Wittgenstein, l'imperatiu del silenci, sembla invertir-se a si mateixa en la seva formulació, i així ho considera el propi Blanchot: « Le trop célèbre et trop ressassé précepte de Wittgenstein, « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire », indique bien que, puisqu'il n'a pu en l'énonçant s'imposer silence à lui-même, c'est qu'en définitive, pour se taire, il faut parler. »¹¹⁸

És d'allò que no es pot parlar del que cal donar testimoni constantment per mitjà d'aquesta paraula abandonada que no coneix, ni anomena, ni s'estableix, ni construeix un món, sinó que, perden-se en la distància, adreçant-se a altri, responen-li –essent responsable, en la seva plena dimensió ètica-, obre una exterioritat que transcendeix tot

¹¹⁵ Tot i que la seva consideració rigorosa excedeix ara el marc del nostre treball, volem assenyalar que un possible desenvolupament interessant de les relacions entre sacrifici i testimoniatge en l'horitzó de la fenomenologia podria partir de les reflexions de Jan Patočka, especialment a una obra de la qual tenim traducció castellana: Jan Patočka, *Libertad y sacrificio* (trad. Iván Ortega Rodríguez), Salamanca: Sígueme 2007.

¹¹⁶ Alguns fragments d'aquest text i de la secció següent són o contenen parcialment reelaboracions i aprofundiments nostres d'un treball breu sobre Blanchot ja publicat: Joan Cabó Rodríguez, *Maurice Blanchot, testimoni de l'impossible. Una introducció*, Barcelona: Fundació Joan Maragall - Claret 2017 (Quaderns, 116).

¹¹⁷ Roger Laporte, *A l'extrême pointe*, 67.

¹¹⁸ Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, 92.

ordre metafísic. Testimoniatge impossible de quelcom que és *altre*, i de l'altre, que es dona en la paraula en el si d'una comunitat sense lligam, en una amistat que manté sempre viva la diferència i respecta la separació insalvable de l'altre; testimoniatge impossible dels amics que guarden junts un secret irrevelable, com proposava Jacques Derrida a *Politiques de l'amitié*, perquè testimonien, l'un de l'altre, la distància que els preserva de l'aprehensió, però no poden deixar de testimoniar per mitjà d'un llenguatge que es dona essencialment en aquesta particular relació comunitària sense lligam, com a paraula que s'adreça sempre a un altre:

Comment peut-on être ensemble pour témoigner du secret, de la séparation, de la singularité ? Il faudrait témoigner là où témoigner reste impossible. Témoigner de l'absence d'attestation, pour elle, comme dit Blanchot (« Parole encore à dire au-delà des vivants et des morts, *témoignant pour l'absence d'attestation*. »). Comment se taire, l'un et l'autre, l'un l'autre même ?¹¹⁹

Abordarem, doncs, tot seguit, com la qüestió del testimoniatge, partint de Blanchot, podria recollir un tret essencial de l'escriptura, i en especial de l'escriptura literària, que vol assumir la vocació de respondre a l'impossible. Intentarem també exposar el paper que preveiem per al testimoniatge, tant en l'espai literari com en el cor del pensament filosòfic contemporani, en tant que encarna un *dir* d'aquella experiència impossible que ha depassat els límits de la fenomenalitat convencional i que depassa també els límits tant del llenguatge designador –del *dit*– com de la tendència descriptiva pròpia de la fenomenologia.

5.1.3. *Testimoniatge de l'impossible*

La paraula abandonada, la pròpia de l'espai literari, és la paraula que dona testimoni, perquè se sacrifica, assumeix la direcció del *morir* sense retorn. Per mitjà d'aquesta desfeta, la paraula literària esdevé testimoni (*μάρτυρος*) d'aquella experiència indicible. La paraula de l'escriptura, com el cant d'Orfeu, dona testimoni perquè s'esborra a si mateixa: el seu fi és mostrar, desapareixent, aquell secret que resta irrevelable, l'Eurídice esvaïda. La paraula literària fracassa, com ho fa el seu autor en l'obra, però és per mitjà de l'esquerda d'aquesta desfeta que es poden entreveure les ombres d'aquella

¹¹⁹ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*, París: Galilée 1994, 73. Derrida pren la citació de Blanchot de *Le pas au-delà*, 107.

experiència límit que davant la mirada aprehensiva es dissiparien com el fum. Així es realitza en la mateixa escriptura l'expressió lingüística correlativa a l'experiència de l'inaparent. I així es realitza també en l'escriptura aquest lligam íntim entre testimoniatge i mort: només pel seu *morir* l'escriptura pot donar testimoni d'aquella experiència *impossible*, a la qual hom ha de respondre suspenent l'ordre de la designació. Testimoniatge de l'impossible, i alhora testimoniatge *impossible*, perquè no pot romandre unívoc, sinó que conté essencialment el germen de la seva desfeta, realitzant així plenament la seva vocació: mostrar allò absent en tant que és absent, el defora inessencial que només es dona d'aquesta forma paradoxal.

La (im-)possibilitat del testimoniatge i la seva particular condició lingüístico-literària ens esbossen el que podríem considerar el correlat lingüístic o poètic de l'accés paradoxal a l'experiència impossible. Si els fenòmens que s'ajusten a les nostres condicions de possibilitat d'accés a l'experiència poden ser descrits fenomenològicament i el seu coneixement pot desembocar en un llenguatge que designa, el contacte amb una fenomenalitat paradoxal que desbordi el nostre horitzó aprehensiu i lingüístic haurà de ser testimoniats per mitjà d'un llenguatge desfet, que doni testimoniatge de la seva incapacitat per a designar aquella realitat, i per mitjà d'un coneixement impotent, que cessi la seva activitat en favor d'una passivitat que el deixi ser ferit per allò que resta incognoscible. Aquesta reflexió ens torna a remetre a la consideració dels dos pols de tot llenguatge, segons Blanchot: anomenar el possible, respondre a l'impossible. Si la descripció fenomenològica es mou en el pol de l'anomenar, el testimoniatge encarna la resposta a l'impossible. Mentre que la descripció i la designació comporten de forma inherent una pretensió d'universalitat i de contrastació possible en l'experimentació, el testimoniatge dona fe dels esdeveniments absolutament particulars i inclou essencialment la possibilitat de la mentida o la falsedat, la possibilitat, en definitiva, de la *ficció*. Més encara si prenem seriosament el fet que hom no pot testimoniar naturalment en un llenguatge apofàntic, sinó en un relat particular en primera persona, necessàriament *literari*. La hipòtesi que recolzem és precisament que una fenomenologia de l'inaparent o un pensament que vulgui respondre a l'impossible han de maridar-se essencialment amb la literatura, perquè el correlat lingüístic de l'experiència en els límits de la possibilitat no pot ser la descripció i l'apòfansis, sinó la paraula testimonial, que reclama una adhesió particular i que se sostreu a les relacions habituals de veritat i falsedat.

Seria plausible doncs una lectura de l'obra de Blanchot com un pensament que testimonia l'impossible, que recull de l'espai literari aquella vocació testimonial que dona

resposta a l'experiència en els límits de l'experiència. I podem dir fins i tot que l'espai literari du inherent aquest caràcter testimonial: no només tot testimoniatge és necessàriament literari, sinó que tota literatura és essencialment testimonial. Perquè la paraula literària, per a Blanchot, és aquella que se sacrifica per a remetre a aquell punt extrem on ella troba el seu origen i el seu límit impossibles. La paraula pròpia del literat i del poeta, com hem vist, assumeixen el moviment d'un fracàs i d'un morir que responen a la seva missió impossible, dir allò que no es pot dir, però que cal seguir dient fins i tot per callar-ho. Aquell que testimonia dóna testimoni perquè constata un *morir* a l'experiència, una impossibilitat d'aprehensió, i perquè escrivint –o parlant– s'abandona a l'escriptura, expia tot poder i tota autoritat sobre el món, sobre l'experiència, sobre l'alteritat que se li escapa. Testimoniari exigeix l'auto-sacrifici o el lliurament absolut de qui testimonia, així com de la seva obra –del seu propi testimoniatge. Però qui testimonia, assumint aquest sacrifici, dóna testimoni –es fa *μάρτυρος*– de l'experiència que el duu a testimoniari. La literatura esdevé testimoniatge o, fins i tot, *testament* de l'escriptor en relació amb l'experiència impossible.

Seguint el fil d'aquesta interpretació que proposem, podem llegir la pròpia obra de Blanchot com un testimoniatge de l'impossible, com un *morir* literari que intenta mostrar allò absent en tant que és absent, un defora inessencial que només es dóna a l'experiència d'aquesta manera paradoxal. Així ho recolza tant la seva tasca crítica com la seva escriptura de ficció. Pel que fa a la crítica literària, com ja hem suggerit amb anterioritat, Blanchot concep el comentador, molt més que com algú que imposa un judici sobre l'obra, com algú que ha de deixar que ella es mostri, i en un exercici d'humilitat, « il peut souhaiter disparaître derrière ce qu'il révèle. »¹²⁰ El literat, per la seva banda, no imposa a l'obra la seva autoria, sinó que descobreix la ficció en tant que tal i narra les qüestions pròpies d'aquesta ficció « en témoin qui ne les comprend pas ».¹²¹ Tant en el cas del lector com en el de l'escriptor, Blanchot posa l'èmfasi en una mena de *passivitat* davant l'obra que d'una banda realitza la distància que respecta l'alteritat pròpia d'una escriptura no domesticable i de l'altra implica la *passió* d'aquell qui en dóna testimoni.

L'escriptura descobreix aquell interval buit i irreductible on hom s'hi *demora* sense romandre-hi, com davant l'experiència inexperimentable de la mort de l'altre. Aquesta separació és, però, l'únic lloc de relació, més enllà del món tautològic del Mateix. En l'interval hom hi *demora*, però *demorar* no és pas *habitar* sinó *errar*, no és el

¹²⁰ Maurice Blanchot, *Lautréamont et Sade*, 55.

¹²¹ Maurice Blanchot, *Henri Michaux ou le refus de l'enfermement*, 36.

desvetllament d'una veritat, sinó un do d'ignorància, un estat alhora d'oblit profund i d'espera *-(attente)* no pas d'esperança *(espoir)*- entre el veure i el dir, entre l'experiència impossible i la impossible escriptura, que dóna testimoni d'aquesta separació. D'aquesta impossibilitat radical cal parlar-ne, ja que el testimoniatge de la paraula no traeix la ignorància, sinó que en certa manera la realitza en la seva feblesa i en les seves escissions. D'allò que hom ha de callar, com hem dit abans, en cal parlar de forma incessant. Vegem com ho expressa amb subtileza i complexitat el següent text del relat fragmentari *L'attente l'oubli*:

C'est comme si tout à coup il ignorait plus de choses qu'il n'est capable d'en ignorer. Il lui faut chercher le centre de gravité de cette ignorance, non pas dans des mots mal ajustés, mort et vie, mais là où il demeure : en attente entre voir et dire.

Voir, oublier de parler ; parler, épuiser au fond de la parole l'oubli qui est l'inépuisable.

Ce vide entre voir et dire, où ils sont portés illégitimement l'uns vers l'autre.

[...] De ce vide, tous deux, selon leurs voies, sont les témoins. C'est, croit-il, le lieu de l'ignorance et de l'attention. C'est, mais elle ne le dit pas, le cœur de la présence, ce cœur auquel elle voudrait peut-être qu'il porte atteinte par un don violent.

[...]

Il pressent bien que, dans cette ignorance, l'idée de mourir a été entraînée, et lorsque, par un certain glissement de mots, elle lui suggère, aux prises douloureusement avec ce qu'elle ignore, qu'elle est comme privée de fin et que si elle devait mourir, ce ne pourrait être que de sa mort à lui, cette pensée lui semble appartenir au jeu de l'ignorance qui se joue entre la parole et la présence.

Il en parle, la parole ne trahit pas l'ignorance.¹²²

La paraula de qui testimonia, doncs, no traeix necessàriament la ignorància, sinó que indica per la seva desfeta allò que queda absent en l'aprehensió, allò que només és conegut en tant que resta desconegut, allò, en definitiva, que no es dóna, que no es presenta sinó des d'una radical diferència, en el diferir de la presència, i que ha de ser pensat des d'aquest entremig, entre la paraula i la presència, en la *demora* que aquesta separació esbossa. *Demorar (de morari)* és estar en espera i estar en retard, i guarda també un parentiu etimològic, com sosté Jacques Derrida, amb el morir («*mourir*») – especialment, en el francès arcaic del terme «*demourance*» («*demeurance*»)¹²³ *Demorar* és atendre de forma paradoxal a aquesta «experiència inexperimentada» («*expérience inéprouvée*») que és en definitiva l'experiència –impossible- de la mort. La comprensió convencional de l'experiència com a presència d'un objecte a la consciència, però, queda

¹²² Maurice Blanchot, *L'attente l'oubli*, 106-107.

¹²³ Cf. Jacques Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris: Galilée 1998, *Prière d'insérer*, 2.

finalment superada per la impossibilitat que imposa el mode paradoxal de mostrar-se (d'apresentar-se¹²⁴) de l'*objecte*. Copsar la centralitat d'aquesta *experiència inexperimentada* en Blanchot és tant important que el propi Derrida sosté:

Rien ne semble plus absurde, pour le bon sens même, en effet, qu'une expérience inéprouvée. Mais quiconque ne cherche pas à penser et à lire ce qu'un tel syntagme introduit de fiction et donc de littérature dans le témoignage le plus authentique n'aura pas commencé à lire ou à entendre Blanchot.¹²⁵

L'experiència inexperimentada per antonomàsia és la mort, una de les pedres angulars de tota l'obra de Blanchot. El text de l'escriptor francès que potser realitza millor l'expressió d'aquesta experiència impossible és *L'instant de ma mort* (1994), on la ficció i el testimoniatge, en efecte, s'entrecreuen. Aquesta és també l'obra a la qual Derrida dedica tota una llarga reflexió en el seu assaig *Demeure* (1998). Recordem que aquest breu text de Blanchot –*L'instant de ma mort*– dona testimoni dels fets esdevinguts el 1944, quan va estar a punt de morir afusellat a mans de l'armada Vlassov. En el relat, però, el testimoni autobiogràfic es confon deliberadament amb la ficció. El narrador –el propi Blanchot– parla en primera persona, però es refereix al protagonista del relat –el Blanchot jove de cinquanta anys enrere– en tercera persona, marcant la distància insalvable que el temps ha imprès al testimoni d'aquell esdeveniment.

La confluència de ficció i testimoniatge no és gens arbitrària, sinó que correspon, com subratlla Derrida, a la mateixa naturalesa d'ambdós gèneres, perquè, tot i que allò testimonial no es pugui reduir a la ficció, « [...] il n'est pas de témoignage qui n'implique structurellement en lui-même la possibilité de la fiction, du simulacre, de la dissimulation, du mensonge et du parjure – c'est-à-dire aussi de la littérature, de l'innocente ou perverse littérature qui joue innocemment à pervertir toutes ces distinctions. »¹²⁶ Perquè si el testimoniatge no inclogués en ell mateix la possibilitat de la ficció esdevindria prova o certesa i perdria la seva funció pròpia. D'allò que hom testimonia no en dona prova, perquè n'ha fet una experiència única, inexperimentable, no susceptible de verificació. I el testimoniatge mateix implica aquest retard, aquesta demora respecte a l'esdeveniment,

¹²⁴ «Apresentació», és un terme que ja hem introduït amb anterioritat, i que Husserl fa servir per referir-se a la manera tangencial, analògica de percebre aquells *objectes* que no mostren *presents* donant-se a la intuïció. Cf. per exemple §§ 50, 52 de les *Meditacions cartesianes*, sobre el problema de l'experiència de l'*altre*, punt de partida de la reflexió d'Emmanuel Levinas, que en fou el primer traductor: Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (trad. G. Peiffer et E. Levinas), París: Vrin 1947.

¹²⁵ Jacques Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot*, 57.

¹²⁶ *Ibid.*, 31.

perquè mai ningú no testimonia en *present*. Allò de què hom no pot parlar no pot ser provat, perquè no se sotmet a les lleis de l'experiència *possible*, però pot ser testimoniad, i el testimoniadge és sempre *literari*.

Per altra banda, tot i que no entrarem ara a una anàlisi de l'ús que Blanchot fa dels diferents gèneres literaris i de les relacions que es poden establir entre ells, sembla que l'èmfasi del caràcter testimonial de la literatura privilegia el *relat* per sobre de la novel·la o de la poesia. De fet, les tres novel·les que Blanchot ens ha llegat van ser publicades a la dècada dels quaranta, mentre que més tard es decantaria definitivament per uns relats on la veu narrativa recauria en una primera persona que dona testimoni d'uns esdeveniments viscuts, relats on veritat i ficció es confonen en l'adhesió del lector a la versemblança literària, on narrador i escriptor es difuminen per aquesta forma ficcional quasi-autobiogràfica. En un article recollit a *Faux pas*, a principis de la dècada dels quaranta, Blanchot, comentava una opinió de Valéry, que proposava la diferència entre novel·la i relat, considerant que el relat concerneix les coses que s'han esdevingut i la novel·la aquelles que no han tingut lloc, establint una relació de versemblança entre el possible i l'impossible que dona lloc al *real*:

Paul Valéry a écrit qu'il ne doit pas y avoir de différences essentielles entre le roman et le récit naturel des choses que nous avons vues et entendues ; il y a tout de même une différence : c'est que le récit se rapporte à des choses qui ont lieu et le roman à des choses qui ne se sont jamais passées. Le roman se joue entre le « possible » et l'« impossible » et cherche à les transformer en valeurs « nécessaires ». C'est là ce qu'on appelle le « réel ».¹²⁷

Ara bé, el mateix Blanchot, proposaria tot seguit que l'essència de la novel·la, com semblarà ser-ho també la del relat, és cercar la seva necessitat no en els lligams 'exterior', en la versemblança, sinó en les relacions de necessitat que estableix el llenguatge amb si mateix.¹²⁸ Els propis *récits* que Blanchot escriuria a partir dels anys cinquanta relatarien uns fets esdevinguts, però esdevinguts en una realitat que es mou també necessàriament entre el possible i l'impossible, en la incertesa inherent a la poètica pròpia del testimoniadge. El relat testimonial –fins i tot l'explícitament autobiogràfic– exigeix la possibilitat mateixa de la ficció. La versemblança de la ficció pròpia d'un testimoniadge fictici, exigiria també, per altra banda, la possibilitat de la veritat històrica dels esdeveniments relatats. Les fronteres entre realitat i ficció, entre la ficció de la realitat

¹²⁷ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 217.

¹²⁸ Cf. *Ibid.*

i la realitat pròpia de la ficció, es desdibuixen en el testimoniatge. El relat, en definitiva, obeeix les seves pròpies lleis, i dona un impossible testimoniatge de l'experiència impossible.

Més tard, a *Le livre à venir* Blanchot proposaria una opció més radical encara sobre la naturalesa del relat. Aquest, segons ell, no només es proposaria relatar uns esdeveniments, sinó que constituïria, en tant que relat, l'esdeveniment mateix, i, en tant que esdeveniment –com ja hem posat de manifest a propòsit de l'experiència límit– sempre és tracta d'un esdeveniment «à venir», que no es dona com a present a l'experiència. El relat és, doncs, apropament impossible vers l'esdeveniment, punt alhora impossible del qual espera rebre la realització plena del mateix relat. Però hom no pot tampoc besllumar aquest punt impossible sinó en el relat. El relat dona testimoniatge d'aquest punt impossible que és la tendència límit de la seva realització literària i testimonial. Aquest apropament a l'esdeveniment, que és en ell mateix esdeveniment, encarna el no-saber propi del pensament que s'atansa al desconegut en tant que desconegut, i que respon a l'impossible superant la forma pròpia del llenguatge *possible*, la designació, el *dit*. Vet aquí el text de Blanchot:

Le récit n'est pas la relation de l'événement, mais cet événement même, l'approche de cet événement, le lieu où celui-ci est appelé à se produire, événement encore à venir et par la puissance attirante duquel le récit peut espérer, lui aussi, se réaliser.

C'est là un rapport très délicat, sans doute une sorte d'extravagance, mais elle est la loi secrète du récit. Le récit est mouvement vers un point, non seulement inconnu, ignoré, étranger, mais tel qu'il ne semble avoir, par avance et en dehors de ce mouvement, aucune sorte de réalité, si impérieux cependant que c'est de lui seul que le récit tire son attrait, de telle manière qu'il ne peut même « commencer » avant de l'avoir atteint, mais cependant c'est seulement le récit et le mouvement imprévisible du récit qui fournissent l'espace où le point devient réel, puissant et attirant.¹²⁹

Ja havíem suggerit en l'estudi bio-bibliogràfic, per un altre costat, que Blanchot era un assidu lector de la Bíblia. Doncs bé, aquesta qüestió del testimoniatge –tot i arribar-hi des d'un pensament que assumeix radicalment la *mort de Déu* nietzschiana i desposseeix el pensament de tot valor– té molts punts de confluència amb la literatura bíblica, i específicament amb la neotestamentària, que constitueix en ella mateixa una gran expressió de la forma testimonial. No ens estranyin, doncs, les referències que hi podem trobar en aquest context de pensament, fins i tot, quan és una expressió radical

¹²⁹ Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 14.

d'ateisme –un ateisme *sui generis*, com veurem més endavant, perquè Blanchot mateix ignora si un tal *ateisme* és possible. Així, en alguns autors propers en certs aspectes a Blanchot trobem també un apropament a aquesta qüestió. Giorgio Agamben, per exemple, remarca que tot parlar («parlare») és parlar en paràboles («parabolare»), la forma en què Crist parla del Regne en els Evangelis, una paraula –essencialment literària- que remet a la proximitat d'un Regne *per venir*.¹³⁰ O John D. Caputo es refereix al Nou Testament com a una ficció literària, una «folia sagrada», que *obre esdeveniments* subvertint la construcció del món i el llenguatge de la onto-teo-logia.¹³¹

El testimoniatge de l'impossible és, de fet, la realitat literària dels Evangelis. Però aquest parentiu del testimoniatge entre la literatura neotestamentària i la naturalesa de la ficció literària tal com la descobreix l'obra de Blanchot té potser encara una arrel més profunda que es troba, més enllà de la comparació dels gèneres literaris, en la realitat darrera de la paraula *abandonada*. Aquí, l'apropament pot ser, tal volta, més radical i fructífer. En suggerim ara només alguns aspectes¹³², sense cap intenció apologètica però prenent en consideració el que Françoise Collin apuntava en el prefaci a la nova edició del seu conegut estudi sobre Blanchot: que « l'athéisme de Blanchot », en les seves darreres dècades, pel que té de *passió* –ella ho subratllava sobretot en relació amb el seu pensament polític-, « n'est pas étranger à certains accents du christianisme, et, ainsi que le soulignent divers commentateurs étrangers, à sa veine orphique. »¹³³

Si el seu pensament polític expressà una *passió*, com suggereix Collin, és, al nostre parer, perquè en l'arrel darrera de la seva reflexió –el descobriment de l'espai literari- hi ha ja una aital *passió* primordial de la paraula literària. Ho hem dit abans: més enllà del món tautològic, la paraula que obre la relació i s'adreça a l'altre només pot ser una paraula *abandonada*, perduda en la distància d'aquest interval neutre i insuperable que preserva la diferència. Aquest *abandó* mostra el caràcter testimonial –*martirial*- d'aquesta paraula que diu l'impossible, allò que en el món està sempre *per venir*. La paraula poètica se sacrifica perquè el seu fi és deixar aparèixer en tant que tal l'absència d'allò que s'*apresenta*, d'allò que només es dona de forma paradoxal. Doncs bé, en el Nou Testament, més enllà de la forma literària pròpia de la narració, hi apareix de forma

¹³⁰ Cf. Giorgio Agamben, *Il fuoco e il racconto*, Roma: Nottetempo 2014, 25, 37.

¹³¹ Cf. John D. Caputo and Gianni Vattimo, *After the Death of God*, New York: Columbia University Press 2007, 60.

¹³² Abordarem de forma més explícita algunes de les ressonàncies *teològiques* de l'obra de Blanchot i ens aproximarem al seu *ateisme* quan ens endinsem en la seva comprensió del *defora* des de la tradició jueva.

¹³³ Françoise Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, 8.

eminent la naturalesa sacrificial de la paraula en la mateixa persona de Crist, que és presentat com el *Logos* diví.¹³⁴ La *Paraula* primordial es manifesta en el *món* de forma sacrificial, abandonada del Déu Pare i donant-ne testimoni en la distància abismal de la κένωσις.¹³⁵ En el *món* la creu és *para-doxa*: manifestació obliqua –impossible– de la glòria.¹³⁶ Aquesta és l'*apresentació* pròpia del *Logos* diví en el món segons els escrits neotestamentaris. Caldria discutir teològicament sobre les seves formes de *presència*, però, no són sempre formes que transcendeixen i fragmenten, de fet, tot ordre tautològic? En tot cas, l'*abandó* propi de la paraula literària que hem esbossat a partir de Blanchot presenta algunes afinitats amb la dimensió sacrificial i testimonial de la Paraula-Crist en el cristianisme. Si Blanchot no beu directament d'aquesta interpretació teològica, potser en rep una influència cultural implícita. Ara bé, malgrat que potser no puguem sostenir rigorosament cap d'aquestes dues hipòtesis, més enllà de l'hipotètic deute intel·lectual d'una posició respecte de l'altra, una evidència sembla imposar-se: tant la reflexió cristològica com la crítica blanchotiana remetent a una expressió literària que encarna el testimoniatge d'una experiència impossible, i és en tant que és testimonial que aquesta paraula mostra la seva condició sacrificial o martirial. És a dir, és perquè la paraula –i la Paraula– respon a l'impossible, que assumeix la seva κένωσις i que pren un caràcter martirial, donant testimoni d'una experiència paradoxal que *difereix* les condicions de possibilitat del coneixement verificable i de la seva expressió lingüística lògico-formal-designadora. L'experiència que es dona en els límits de l'experiència no pot ser anomenada ni designada, sinó testimoniada, per la paraula d'un relat que reclama una adhesió anàloga a la que ens lliga a l'espai literari.

Blanchot, en diversos indrets de la seva obra crítica, reconeix el testimoniatge associat a l'expressió d'una veritat no 'verificable', que desacredita l'autoritat de qui la testimonia, i que comporta un martiri –que, per altra banda, és el mitjà de comunicació d'aquesta experiència indesignable–, a partir de pensadors i literats diversos. És el cas, per exemple de l'escriptura de Kierkegaard. Per al filòsof danès, segons Blanchot, és aquell qui persegueix el testimoni i que consuma el martiri, qui pot copsar inesperadament la veritat, endinsant-se en la seva solitud –en una ἐποχή existencial, podríem dir. Destaquem aquí com Kierkegaard, segons Blanchot, descobreix una veritat que està més enllà de l'horitzó de la possibilitat i que arruïna la seva autoritat, com n'esdevé un

¹³⁴ Cf. Jn. 1, 1-18.

¹³⁵ Cf. Fl. 2, 6-11.

¹³⁶ Cf. Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance*, 45.

testimoni desacreditat –al qual hom no *dóna crèdit* i, per tant, que no comunica quelcom evident ni verificable, sinó quelcom que inclou necessàriament la possibilitat de l'engany i la falsedat, de la ficció- i com el sacrifici del martiri, la desfeta que silencia la seva paraula testimonial i fa d'ell un autèntic testimoni (màrtir), és l'únic mitjà que li resta per a comunicar paradoxalment aquesta veritat:

« Ma destinée semble être d'exposer la vérité, à mesure que je la découvre, tout en ruinant en même temps toute mon autorité possible. » Exposer la vérité, c'est-à-dire la faire connaître jusque dans son fond, mais à condition d'écarter les moyens qui la feraient prendre immédiatement au sérieux, révéler ce qui est vrai et fonder cette révélation uniquement sur soi, dans un rapport plein de danger, où les autres, devant ce témoin discrédité, risquent de se perdre et ne peuvent se sauver que descendent également en eux-mêmes, pour s'assimiler le message, dans leur solitude la plus profonde, telle est la vocation que se reconnaît Kierkegaard, et elle exprime le tourment de l'homme qui, enfermé en lui-même, veut annoncer aux autres son secret et ne le peut qu'en l'abolissant.

[...] Le martyr lui apparaît donc comme un moyen suprême de communication. « Si la société frappe un homme à mort, écrit-il, elle devient attentive et réfléchie. » [...] En ce sens, le martyr est un mode de communication par lequel ce n'est pas le persécuté, mais le persécuteur qui veut rompre le secret, qui va chercher le témoignage, qui surprend la vérité.¹³⁷

També en *Faux pas*, però en una direcció diferent, Blanchot es refereix al testimoniatge no només en tant que el realitza l'escriptor, sinó també en tant que en participen els mateixos personatges de la ficció que esdevenen, com Orfeu, «visitants prohibits dels abismes», «testimonis d'un univers enigmàtic». En els personatges de ficció d'una novel·la, doncs: « Ce n'est pas ce que l'on sait d'eux qui importe, mais ce qui excède le savoir, ce qui, au-delà du monde visible où ils agissent parfois bizarrement, parfois simplement, fait d'eux des témoins d'un univers énigmatique, les maîtres ignorants d'un empire inconnaissable, les visiteurs interdits des gouffres. »¹³⁸ Així també, Blanchot veu en el personatge d'Achab del *Moby Dick* de Melville el testimoni d'un ordre invisible: « Achab n'est plus que le témoin d'un ordre invisible où il subit les commandements d'une chose sans nom, insondable, surnaturelle, du terrible roi sans remords dont il est le misérable et tragique serviteur dans la lutte même qu'il croit lui livrer. »¹³⁹

Si el testimoni i la seva condició pròpiament martirial es fan patents en l'escriptura del pensament i en la novel·la, també es donen essencialment en la poesia. Allò que el

¹³⁷ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 29.

¹³⁸ *Ibid.*, 266.

¹³⁹ *Ibid.*, 276.

poeta està cridat a dir –l'impossible- només es deixa dir paradoxalment en el buit que deixa el seu llenguatge expiat. El poeta es destrueix a si mateix i al llenguatge que ell habita, per donar testimoni d'allò que només es pot dir com a no-*dit*, d'allò que només es mostra com a no manifest. Així ho fa notar Blanchot a propòsit de Hölderlin, a *La part du feu*:

Le poète doit parler. [...] Mais parle-t-il, il parle mais ne parle pas, il laisse inexprimé ce qu'il a à dire, non manifesté ce qu'il montre. Et il lui arrive ceci : ayant parlé, parce que les dieux le lui demandent, maintenant :

... *Leur jugement*
Est que sa propre maison,
Il la détruit et ce qu'il a de plus cher,
Il le traite en ennemi et père et enfant,
Il les enterre sous les décombres.

On le sent bien, ce jugement n'est pas le simple châtement de la démesure du langage ; mais expiation et langage, c'est la même chose : le poète se détruit, et il détruit son langage qu'il habite, et il n'a plus ni avant ni après, suspendu dans le vide même.¹⁴⁰

Un sacrifici que es fa també patent, per exemple, en el fracàs que Baudelaire experimentà al final de la seva vida; fracàs veritable que, segons Blanchot, transformà la seva vida en poèticament veritable. El llenguatge de la poesia assumeix així la vocació de dir allò que mai habita cap *dit*, sinó que sempre està a *venir*: « [...] sacrifice final par lequel le poète qui n'en sait rien est amené à se perdre pour réaliser et rendre présente la poésie toujours à venir, toujours à faire. »¹⁴¹ Blanchot seguiria aprofundint més endavant aquest sacrifici de l'autor per l'obra, com expressaria a *Le livre à venir*, on proposa que l'escriptor està cridat a esdevenir «*personne*», un *algú* que no és *ningú*, un lloc buit: « L'œuvre demande cela, que l'homme qui l'écrit se sacrifie pour l'œuvre, devienne autre, devienne non pas un autre, non pas, du vivant qu'il était, l'écrivain avec ses devoirs, ses satisfactions et ses intérêts, mais plutôt personne, le lieu vide et animé où retentit l'appel de l'œuvre. »¹⁴²

En un article de 1944, Blanchot pensava la literatura, i en especial la poesia, com a sacrifici. No es tracta aquí tampoc d'un abandó que fixi una relació d'intercanvi, que segelli una aliança, però el llenguatge sí que experimenta, en el seu sacrifici, una mena de transformació que li confereix un caràcter «sagrat». El llenguatge no esdevé un ídol,

¹⁴⁰ Maurice Blanchot, *La part du feu*, 130.

¹⁴¹ *Ibid.*, 150.

¹⁴² Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 293.

ni és divinitzat, sinó que en el seu holocaust mostra el misteri de la seva naturalesa autèntica; més enllà del discurs i de la possibilitat de designar les coses, el llenguatge, en la literatura, assumeix la seva vocació més pròpia: respondre a l'impossible, una resposta que des de l'acceptació del sacrifici podem rellegir, com venim fent, en tant que *testimoniatge* de l'impossible. Vet aquí el text de Blanchot:

La littérature et plus précisément la poésie apparaît comme le sacrifice du langage : elle est ou se donne l'intention d'être immolation, destruction du discours ; elle veut ruiner les mots qui servent à l'usage pratique et les rendre inutilisables. Dans la littérature, c'est le langage qui est victime, et l'espoir de l'écrivain, comme la croyance du sacrificateur, est qu'au moment où elle sera détruite, la chose sacrifiée – parole ou animal – puisse devenir le sacré ; ce qui disparaît prend une valeur extrême, brise les particularités qui la définissent, figure la souveraineté absolue. De là peut-être, l'ambiguïté d'attitude dont on s'étonne chez les écrivains. Ils mènent la vie dure aux mots qu'ils vouent à la destruction, et pourtant, par cet holocauste, ils pensent restituer aux mots une valeur inestimable ; ils ne semblent avoir qu'un dessein : anéantir le langage et ils ne paraissent viser qu'un résultat : rendre au langage sa vraie nature, lui donner existence. Sur le bûcher du sacrifice, la substitution du bélier à Isaac ne signifie pas seulement le droit de vivre rendu à l'homme qui a risqué ou offert sa vie, mais aussi, préfiguration de l'agneau qui sera Dieu, elle annonce que l'acte du sacrifice a transformé la victime et, à la place de l'individu banal, a fait naître le sacré.¹⁴³

En altres llocs Blanchot seguiria el fil d'aquesta reflexió. A *Le livre à venir*, per exemple, pensa el lloc «sagrat» de la poesia en plena continuïtat amb el text al qual acabem de fer referència. Així, escrivia: « L' « *omission de soi* », la « *mort comme un tel* », qui est liée au sacre poétique, fait donc de la poésie un véritable sacrifice, mais non pas en vue de troubles exaltations magiques, - pour une raison presque technique : c'est que celui qui parle poétiquement s'expose à cette sorte de mort qui est nécessairement à l'œuvre dans la parole poétique. »¹⁴⁴ En tota obra, de fet, es dona aquesta paradoxa, que ella només és possible per la desaparició de qui l'escriu. La realització de l'obra, l'obertura del món que ella conté, només s'efectua quan l'escriptor com a tal ha estat posat entre parèntesis. L'autor pot adonar-se de la necessitat del seu sacrifici des del moment que *dóna* l'obra, des que comença a escriure. Així, Blanchot segueix: « Le livre est sans auteur, parce qu'il s'écrit à partir de la disparition parlante de l'auteur. Il a besoin de l'écrivain, en tant que celui-ci est absence et lieu d'absence. »¹⁴⁵

¹⁴³ Maurice Blanchot, *Chroniques littéraires du Journal des débats*, 535.

¹⁴⁴ Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 310.

¹⁴⁵ *Ibid.*

El testimoniatge, però, més enllà encara de la seva dimensió martirial o sacrificial, s'expressa en Blanchot de forma preeminent quan esdevé esquartera de les relacions solipsistes i tautològiques del coneixement possible per a obrir-se a un *diferir* del pensament que ens mena a l'inapropiable de l'altre. La mort de la que cal donar testimoniatge no és la pròpia, no es tracta aquí d'una projecció de la meua condició de *mi mateix* en tant que *ésser-per-a-la-mort*, com proposà Heidegger, sinó més aviat de testimoniar la mort de l'altre. L'experiència impossible que cal testimoniar té a veure amb el *diferir* d'una alteritat inapropiable, àdhuc amb el *diferir* de la nostra ipseïtat respecte de l'experiència límit. La destitució del pol del *jo* no deixa lloc a una realitat més profunda del *mi mateix*, sinó sobretot, a un espai neutre que marca la diferència insuperable entre el *jo* destituït i l'alteritat inaprehensible. L'experiència impossible de la qual cal donar testimoni esdevé així experiència del *defora* de l'experiència.

Testimoniar és assumir la paraula neutra, l'entremig de l'un i l'altre —el *neutre* (ni l'un ni l'altre, «*ne uter*»), com veurem més endavant— la paraula que guarda la diferència, que s'acosta a allò llunyà sense arrabassar-ne la distància, sense *es-guardar* el rostre prohibit de l'Eurídice nocturna, de la qual no n'hi ha prova possible, ni testimoni verificable: « Le Neutre, la douce interdiction du mourir, là où, de seuil en seuil, œil sans regard, le silence nous porte dans la proximité du lointain. Parole encore à dire au-delà des vivants et des morts, *témoignant pour l'absence d'attestation*. »¹⁴⁶ Com exposaria Blanchot una mica més endavant, hom és testimoni d'allò que escapa al testimoniatge, de l'esdeveniment, que es dona a l'experiència més enllà de tota condició de possibilitat objectiva o subjectiva, que excedeix les lleis i les relacions de la fenomenalitat *possible*. L'esdeveniment encara el podem *dir* sense haver-lo *dit*, per mitjà d'una «paraula silenciosa», un «*murmuri infinit*» que es pronuncia en nosaltres, que porta el secret, i que ens fa assumir la mort mateixa de la qual donem testimoni:

[...] quelque chose s'accomplit là, en toute absence et par défaut, qui ne s'accomplit pas, quelque chose qui serait le « pas au-delà », n'appartient pas à la durée, se répète sans fin et nous écarte nous-mêmes (témoins de ce qui échappe au témoignage) de toute convenance comme de toute relation avec un Moi, sujet d'une Loi. Et nous pouvons bien comprendre et dire que la parole silencieuse, ce murmure infini, se prononce alors aussi en nous, que nous mourons avec celui qui meurt, comme celui-ci meurt à notre place, au lieu où nous croyions séjourner — non pas mourant parce que nous perdons une part de vie commune, mais plutôt parce que c'est le « mourir », la perte intransitive, que nous partageons avec lui, dans un mouvement de pure passivité que la passion sans larmes prétend quelquefois

¹⁴⁶ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 107.

assumer. Cela, nous pouvons le dire, et sans doute justement. Cependant, rien n'est dit, si nous ne nous forçons pas à penser ce que même l'évidence d'agonie ne révèle pas, la rupture invisible d'interdit, la transgression dont nous nous sentons alors les complices, parce qu'elle est aussi bien notre propre étrangeté : quelque chose de bouleversant, mais aussi de foncièrement choquant. Dans l'étroit espace où cela s'accomplit ne s'accomplissant pas, il n'y a plus de loi, ni société, ni alliance, ni union – et cependant rien de libre, rien de sauf : seulement sous l'apparence d'une violence dévastatrice et d'une souffrance qui s'éteint, un secret qui ne se dit pas, une parole inconnue qui emporte le silence avec elle.¹⁴⁷

Testimoniari és la missió que realitza l'escriptura en la seva expressió més autèntica, en la seva *resposta a l'impossible*; és dir l'esdeveniment, indicar l'experiència impossible que se sostreu a l'experimentació. Escriure és testimoniari l'experiència impossible. Qui es consagra al testimoniatge propi de l'escriptura autèntica renuncia a l'aprehensió, a «agafar de la mà», o a «anomenar amb noms propis», i es lliura a una impotència radical, a una passió que, més enllà de l'activitat aprehensiva, fa possible la passivitat de l'acollida, de tal forma que l'escriptura no és només *renunciar*, sinó sobretot *anunciar* allò que no es dona a l'experiència sinó com a absent i que no pot ser pensat sinó com a desconegut:

◆ Écrire, certes, c'est renoncer à se tenir par la main ou à s'appeler par noms propres, et en même temps ce n'est pas renoncer, c'est annoncer, accueillant sans le reconnaître l'absent – ou, par les mots en leur absence, être en rapport avec ce dont on ne peut se souvenir, témoin du non-éprouvé, répondant non seulement au vide dans le sujet, mais au sujet comme vide, sa disparition dans l'imminence d'une mort qui a déjà eu lieu hors de tout lieu.¹⁴⁸

Testimoniari és accedir al no saber propi d'aquella regió impossible de la mort i compartir la paraula de la pèrdua, la paraula que indica el buit deixat per l'experiència *impossible* de la mort de l'altre. Testimoni sempre particular i irremplaçable, mai verificable i universal, en el qual ningú no pot ocupar el lloc d'aquell que dona la paraula. Testimoni de l'altre *abandonat* a l'altre, que espera enllà del buit que el preserva indicible:

Platon : *Car de la mort, nul n'a de savoir*, et Paul Celan : *Nul ne témoigne pour le témoin*. Et pourtant, toujours, nous nous choisissons un compagnon : non pour nous, mais pour quelque chose en nous, hors de nous, qui a besoin que nous manquions à nous-mêmes pour passer la ligne que nous n'atteindrons pas. Compagnon par avance perdu, la perte même qui est désormais à notre place. Où chercher le témoin pour lequel il n'est pas de témoin ?¹⁴⁹

¹⁴⁷ *Ibid.*, 145-146.

¹⁴⁸ Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 186.

¹⁴⁹ Maurice Blanchot, *Une voix venue d'ailleurs*, 71.

El testimoniatge, com l'escriptura –o més ben dit, l'escriptura, en tant que és testimoniatge- neix de l'experiència del morir inaprehensible i en participa. Hom dóna testimoni d'allò que no pot ser dit, d'allò que depassa les condicions de qualsevol coneixement possible, i el testimoniatge mateix, alhora, per la seva condició sacrificial, pateix aquesta mort. Qui testimonia sembla no deixar altra cosa que un testimoniatge esborrat pel morir que li és essencial –pel morir que és essencial a la paraula testimonial en tant que paraula martirial. Qui mor en el seu testimoniatge espera («attend»), «en l'esquerda del temps», la paraula que dóna testimoni d'ell brollant des d'aquest abisme. En la versió que Blanchot mateix fa de Celan:

Profondément
dans la crevasse du temps,
auprès de la glace en rayons
attend, cristal de souffle,
ton irrécusable
témoignage.¹⁵⁰

Escriu Blanchot: « [...] voilà le mourir peut-être, la dure croissance au coeur du mourir, le témoin sans témoin auquel Celan a donné une voix, l'unissant *aux voix trempées de nuit, voix lorsqu'il n'y a plus de voix, seulement un bruissement tardif, étranger aux heures, offert en présent à toute pensée.* »¹⁵¹ Testimoniatge de la mort que en Celan i en la lectura de Blanchot no és una mera conjectura, sinó que és pensat des de l'esdeveniment d'Auschwitz, són les víctimes de l'Holocaust, la *diferència* rebutjada pel sistema tautològic del totalitarisme, els testimonis autèntics, els *màrtirs*, que, des de l'esquerda del temps i la profunditat de la nit indicible, esperen la paraula que en doni testimoni, la paraula indicible, el *dir* sense *dit*, que respongui a l'impossible.

Tot i que un estudi prou aprofundit de la qüestió demanaria una secció pròpia o un treball que excediria segurament el marc del nostre enfocament específic, podem apuntar aquí a tall complementari que també en les obres de ficció de Blanchot el testimoniatge podria ser tractat d'una forma particular. En el personatge de Thomas es dóna també aquest lligam entre experiència de la mort i testimoniatge i ell mateix és vist explícitament en tant que testimoni en determinades ocasions, tant en *Thomas l'Obscur*

¹⁵⁰ Es tracta aquí del poema «Weggebeizt vom». Vet aquí el fragment en la versió alemanya original, al qual Blanchot també fa referència: «Tief / in der Zeiteinschränkung, / beim Wabeneis / wartet, ein Atemkristall, / dein unumstößliches / Zeugnis.» (Ibíd., 98.)

¹⁵¹ Ibíd., 99.

com en *Aminadab*.¹⁵² Alhora, en *Le Très-Haut* podria insinuar-se també un cert lligam entre testimoniatge i escriptura (« Vous seriez prêt à en témoigner, à... l'écrire ? »¹⁵³) i entre escriptura i sacrifici, en tant que la veu narrativa expia l'autoritat de l'escriptor.¹⁵⁴ És en els relats, però, per la condició formal pròpia d'aquest gènere, com ja hem apuntat en alguna ocasió, on és pot aprofundir potser de manera més immediata la condició testimonial de l'escriptura. En ells, el narrador fictici en primera persona es confon amb l'escriptor real i posa en qüestió la distinció entre veritat i versemblança, entre relat de ficció i testimoniatge de l'esdeveniment real. És el cas de *L'arrêt de mort*. Esmentem-ne només com a exemple alguns fragments inicials, just a l'inici de l'obra:

Ces événements me sont arrivés en 1938. J'éprouve à en parler la plus grande gêne. Plusieurs fois déjà, j'ai tenté de leur donner une forme écrite. Si j'ai écrit des livres, c'est que j'ai espéré par des livres mettre fin à tout cela. Si j'ai écrit des romans, les romans sont nés au moment où les mots ont commencé de reculer devant la vérité. Je n'ai pas peur de la vérité. Je ne crains pas de livrer un secret. Mais les mots, jusqu'à maintenant, ont été plus faibles et plus rusés que je n'aurais voulu. Cette ruse, je le sais, est un avertissement. Il serait plus noble de laisser la vérité en paix. Il serait extrêmement utile à la vérité de ne pas se découvrir. Mais, à présent, j'espère en finir bientôt. En finir, cela aussi est noble et important.

Cependant je dois le rappeler, une fois je réussis à donner une forme à ces événements. [...] Aussitôt je détruisis le manuscrit. [...]

J'écrirai librement, sûr que ce récit ne concerne que moi. [...]

De ces événements il y a plusieurs témoins, bien qu'un seul, mais le plus autorisé, ait entrevu la vérité. [...]

[...]

De ces événements, je garde une preuve « vivante ». Mais cette preuve, sans moi, ne peut rien prouver, et j'espère que de ma vie personne ne s'en approchera. Moi mort, elle ne représente que l'écorce d'une énigme. J'espère que ceux qui m'aiment, à ma mort auront le courage de la détruire sans la reconnaître.¹⁵⁵

En tot cas els esdeveniments dels quals el relat dóna testimoni responen a una experiència impossible, més enllà de la veritat *possible*, més enllà del temps del món i de les proves certes. L'esdeveniment només pot ser testimoniat i el relat testimonial, com hem dit, guarda un estret parentiu amb l'escriptura de ficció, fins al punt que les diferències entre ambdós gèneres poden desdibuixar-se completament. Literatura i testimoniatge de l'experiència impossible, ambdós, se situen més enllà dels dominis de la veritat:

¹⁵² Cf. Maurice Blanchot, *Thomas l'Obscur, première version*, 218, 255, 300; *Thomas l'Obscur, nouvelle version*, 110; *Aminadab*, 163, 173-178, 247.

¹⁵³ Maurice Blanchot, *Le Très-Haut*, 119.

¹⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 183-187.

¹⁵⁵ Maurice Blanchot, *L'arrêt de mort*, 7-9.

[...] il était insignifiant de savoir si les choses s'étaient réellement passées ainsi. Je dois seulement affirmer que cela est pour moi vraisemblable, les questions de dates mises à part, car tout a pu remonter à un moment bien plus ancien. Mais la vérité n'est pas dans ces faits. Les faits eux-mêmes, je puis rêver de les supprimer. Mais, s'ils n'ont pas eu lieu, d'autres, à leur place, arrivent et, à l'appel de l'affirmation toute-puissante qui est unie à moi, ils prennent le même sens et l'histoire est la même.¹⁵⁶

El testimoniatge d'esdeveniments reals i la ficció literària encara s'entrecreuaran més intensament en el cas de *La folie du jour*, que, com *L'instant de ma mort*, adopta una forma encara més marcadament testimonial i testamental en prendre un caràcter més explícitament autobiogràfic, en esdevenir encara més indistingibles l'escriptor real i el narrador literari. En el cas específic de Blanchot, com hem insinuat en l'apartat biobibliogràfic, en la mesura en què la seva vida és consagrada completament a l'escriptura, la seva vida és la seva escriptura i en la seva escriptura tot esdevé testimonial i autobiogràfic en un cert sentit. En tot cas, les fronteres entre la versemblança de la ficció i la veritat de la història es desdibuixen, i més encara quan es dona compte dels *esdeveniments*, que transcendeixen essencialment el curs de la història i els dominis de la veritat possible. « Tout cela était réel, notez-le », remarca el narrador.¹⁵⁷ Mentre que el text es clou posant de manifest la impossibilitat mateixa de relatar l'esdeveniment: « Je dus reconnaître que je n'étais pas capable de former un récit avec ces événements. »¹⁵⁸ Però no és potser sinó aquesta impossibilitat la que ha de testimoniar el relat. Ell mateix, per la seva condició testimonial –martirial– es realitza paradoxalment en la seva desfeta. El relat es dona per a testimoniar la seva pròpia impossibilitat: « Un récit? Non, pas de récit, plus jamais. »¹⁵⁹

Per la pròpia condició paradoxal del relat testimonial i per la del testimoni, que accepta la seva desfeta, que assumeix radicalment la seva vocació en un morir, en una renúncia a l'autoritat¹⁶⁰ i al seu propi «jo», el testimoniatge de l'impossible es realitza com un testimoniatge per al qual no hi ha testimoni, com evocava la reflexió entorn de Paul Celan a la qual hem al·ludit fa un moment. Aquesta realització impossible del testimoniatge és suggerida també a *Le dernier homme*:

¹⁵⁶ *Ibid.*, 126.

¹⁵⁷ Maurice Blanchot, *La folie du jour*, 17.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 29.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 30.

¹⁶⁰ Com diu Jérôme de Gramont: « Celui qui témoigne se sera effacé, pour que sa parole ne dise rien de lui –parole sans autorité, et ainsi d'autant plus laissée à elle-même. » (Jérôme de Gramont, « La pensée sans autorité », *Réflexions chrétiennes*, n° 4 (2004): 23-40, 40).

Un Dieu lui-même a besoin d'un témoin. L'incognito divin, il faut qu'il soit percé ici-bas. J'avais longuement évoqué ce que serait son témoin. Je devenais comme malade à la pensée qu'il me faudrait être ce témoin, cet être qui devait non seulement s'exclure de soi-même en faveur du but, mais s'exclure du but sans faveur et demeurer aussi fermé, aussi immobile que la borne sur le chemin. Je passai beaucoup de temps, un temps dur et souffrant, à devenir moi-même presque une borne. Mais lentement – brusquement – se fit jour la pensée que cette histoire était sans témoin : j'étais là – le « je » n'était déjà plus qu'un Qui ? une infinité de Qui ? – pour qu'il n'y eût personne entre lui et son destin, pour que son visage restât nu et son regard indivisé. J'étais là, non pour le voir, mais pour qu'il ne se vît pas lui-même, pour que, dans le miroir, ce fût moi qu'il vît, un autre que lui – un autre, étranger, proche, disparu, l'ombre de l'autre rive, personne – et qu'ainsi il demeurât homme jusqu'à la fin.¹⁶¹

Per altra banda, com també ja hem insinuat, el testimoniatge guarda una relació estreta amb el testament. Testament és aquell testimoniatge que es dona amb un caràcter d'ultimitat, i que estableix una aliança per mitjà de la paraula que es fa efectiva després de la mort d'aquell qui l'ha escrita. El testament marca així l'esquerda de l'experiència impossible, el *morir* o la retirada que estableix la diferència. El llibre testamentari per excel·lència és la Bíblia.¹⁶² Deixem de banda, però, de moment, les ressonàncies teològiques en l'obra de Blanchot, perquè les abordarem més endavant en el lloc oportú. Blanchot reconeix la paraula testamentària en altres llocs, com en la ficció de *La maladie de la mort*, de Marguerite Duras: la paraula testamentària va aquí lligada amb la donació com a pura pèrdua, com a do absolut, i amb la separació irremeiable de la mort. Hom dona testimoniatge de la paraula testamental que ressona en el buit de la desaparició definitiva d'aquell qui l'ha donada.¹⁶³ Per altra banda, hom podria considerar *L'instant de ma mort* el testament de Blanchot, pel seu caràcter testimonial, per la seva aproximació a l'esdeveniment indicible de la mort, pel seu caràcter de retorn 'autobiogràfic' i per la seva condició d'ultimitat, en tant que, pràcticament, el seu darrer text. En aquest testimoniatge literari, l'escriptor hi relata la seva proximitat crucial a l'esdeveniment impossible de la mort, sempre en la seva imminència, sempre en la seva presència diferida sens mesura, sempre «à venir». Aquest text mostra radicalment la relació íntima que hem anat mostrant entre la possibilitat del testimoniatge i la ficció literària, entre testimoniatge i mort, i entre testimoniatge i donació. El diferir del qual Blanchot dona testimoniatge es fa més patent encara per la llunyania d'un *si mateix* que, en la distància de l'experiència, s'ha transmutat en una tercera persona de *si*, una primera persona que parla de *si* en

¹⁶¹ Maurice Blanchot, *Le dernier homme*, 22-23.

¹⁶² Cf. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 627.

¹⁶³ Cf. Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, 71.

tercera: « Je me souviens d'un jeune homme – un homme encore jeune – empêché de mourir par la mort même – et peut-être l'erreur de l'injustice. »¹⁶⁴ Aquest petit relat condensa, doncs, d'una forma privilegiada, allò que significa en Blanchot la forma del relat –i tota escriptura literària, en definitiva- en relació amb el testimoniatge: l'acostament a allò no objectivable de l'experiència, allò que no es pot *dir* com un *dit*, l'acostament a la imminència diferida de la mort.

Si l'obra de Blanchot pot ser llegida, com proposem, en tant que *testimoniatge de l'impossible*, la qüestió del testimoniatge no és estranya a la filosofia contemporània, sinó que ha ocupat també un lloc decisiu en altres pensadors coetanis i afins de maneres diverses al mètode fenomenològic. Podríem resseguir així alguns camins que porten, en l'horitzó de la fenomenologia coetània, de la descoberta de l'inaparent o d'una fenomenalitat paradoxal, vers el reconeixement d'un cert estatut epistemològic o d'un cert relleu filosòfic de la noció de testimoniatge. Vegem-ne només alguns exemples i posem-los en relació amb Blanchot.

Per a Levinas, allò propi de l'expressió, del llenguatge, és donar testimoni –donar testimoni de *si*, en aquest cas- perquè l'expressió no és una manifestació d'una forma intel·ligible, sinó que neix de la manifestació del rostre.¹⁶⁵ Només aquest, per a Levinas, produeix el començament de la intel·ligibilitat.¹⁶⁶ Hom recull el testimoni de l'altre des de la distància, des de la sobirania del rostre de l'altre, que deixa al «jo» destituït de la seva autoritat i absolutament *subjecte* a l'altre. Levinas reconeix la originalitat del rostre que funda tota intel·ligibilitat. En aquest sentit, també, el testimoniatge constituirà per a ell el fonament del coneixement, de tal manera que desenvoluparà una epistemologia i una teoria de la veritat com a testimoniatge, oposant a la veritat com a tematització la veritat com a testimoniatge.¹⁶⁷ Aquesta tesi levinasiana de *Totalité et infini*, seria

¹⁶⁴ Maurice Blanchot, *L'instant de ma mort*, 9.

¹⁶⁵ Tal com ja hem aclarit anteriorment en una altra nota, cal entendre justament el *rostre* levinasià com a «visage» en tant que inversió de la «visée intentionnelle» fenomenològica. Cf. Miguel-García Baró, *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*, 348.

¹⁶⁶ Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, 220.

¹⁶⁷ « Si le terme de témoignage est quasi absent dans *Totalité et Infini*, il y intervient pourtant à un moment décisif, puisque c'est par la notion de témoignage que Levinas décrit l'expression, c'est-à-dire l'auto-signifiante du visage. Or, dans la mesure où cette auto-signifiante constitue le fondement même de la vérité, on peut dire que c'est l'ensemble de la théorie de la connaissance, c'est-à-dire la théorie de la vérité développée par *Totalité et Infini*, qui prend sens à partir du témoignage et apparaît ainsi comme une théorie du témoignage. À ce titre, il s'agit bien déjà, comme le fera *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, d'opposer la vérité comme thématization et la vérité comme témoignage. » (Rodolphe Calin, « Levinas et le témoignage pur », *Philosophie* 88 (hiver 2005) : « Le témoignage. Perspectives analytiques, bibliques et ontologiques » : 124-144 ; 126). I més endavant: « La vérité comme thématization ramène à la relation avec autrui, ce qui veut dire que la vérité comme thématization renvoie à la vérité comme témoignage, plus

desenvolupada a *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* des de la distinció fonamental –a la qual hem al·ludit en diverses ocasions- entre el *dir* i el *dit*.¹⁶⁸ El pas del *dit* al *dir* és un pas del llenguatge com a enunciació al llenguatge com a testimoniatge. Testimoniari és doncs dir allò que no es pot dir en tant que dit, indicar allò que no es pot tematitzar, dir l'indicible. Levinas actualitza, llavors la dimensió del llenguatge que Blanchot pensava com un '*respondre a l'impossible*', i més encara en tant que aquest *dir*, que és testimonial, és la paraula pròpia de l'ètica i, per tant, de la *resposta* a l'altre, de la *responsabilitat*. Segons Sandra Pinardi:

Podemos decir que la palabra propia del sujeto pasivo, la palabra que puede ser el *Decir* lo in-apropiable, la palabra de la ética es el testimonio, y en esa misma medida, el *Decir ético* es un testimoniar (el sujeto ético, entonces, un testigo). Levinas lo afirma tajantemente cuando propone que la sinceridad en el *Decir*, a saber, el hecho de que en el *Decir* no sólo se exponga lo *Dicho* sino, igualmente, el uno-para-el-otro del sujeto pasivo, es un hablar testimonial: un hablar que no tematiza (idealiza) aquello que testimonia sino que permite (hace posible, da-lugar) a que lo que excede las reglas, lo que es irreductible a la representación, lo que no es in-formable en alguna estructura, se exponga como proximidad y deuda.

El testimonio es el habla en la que nada se propone, sino en la que el decir es únicamente un señalar, un indicar, lo indecible, lo elusivo, *eso* que necesariamente *trasciende*.¹⁶⁹

En darrer terme, per a Levinas, només hi ha testimoni de l'*infinit*, essent l'infinit en el seu pensament la proximitat de l'altre en el rostre.¹⁷⁰ És més, donar testimoni de l'infinit del rostre de l'altre és donar testimoni de la *glòria de Déu*, perquè per al jueu Levinas, la resposta ètica és també exigència de *santedat*.¹⁷¹

Blanchot, per la seva banda, sembla remetre a un testimoniatge que manté una prevenció més gran respecte a qualsevol concreció de l'alteritat –si ens podem referir d'aquesta manera a la proposta de Levinas. Blanchot accentua la dimensió impossible del testimoniatge mateix i experimenta més intensament la seva dimensió martirial, la seva impotència davant l'experiència de l'impossible. Segons Marlène Zarader, per a Blanchot la tasca del pensament consisteix a ser testimoni tenaç de la revelació del *neutre*, a vetllar aquest espai intermedi entre l'un i l'altre, sense ni consolidar-lo ni evadir-se'n;

précisément ici au témoignage qu'autrui rend du monde. Seul ce témoignage procure une origine à la connaissance objective. » (Ibíd., 128).

¹⁶⁸ Cf. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 220-238.

¹⁶⁹ Sandra Pinardi, «Notas acerca del decir y lo dicho en el pensamiento de Levinas», 44.

¹⁷⁰ Cf. Ibíd., 46.

¹⁷¹ Cf. Emmanuel Levinas, «La gloria del testimonio», en *Ética e infinito*, 97-104 i també «Gloire de l'infinit et témoignage » en *Dieu, la mort et le temps*, 227-230.

posicionament que marcaria una distància important respecte del pensament de Levinas.¹⁷² En el cas de Blanchot, el testimoniatge respon a l'impossible assumint d'una forma més radical la distància respecte del testimoni respecte de l'experiència *altra*, essent capaç de *dir*-la encara més indirectament: donant testimoni només de la distància infinita que el separa d'aquesta alteritat que s'esvaeix sense que mai no arribi –sempre encara «à venir»- testimoniant l'espai *neutre* que separa l'*un* de l'*altre*, un buit dissimètric i incommensurable.

Malgrat això, els punts de contacte amb Levinas són grans. El testimoniatge de l'Infinit per a aquest no és sinó el testimoniatge de la seva desmesura, i el mot *glòria*, d'arrel bíblica i de fort contingut teològic, no deixa de ser un terme fenomenològic que designa el mode de manifestació paradoxal de l'inaparent; direcció extrema de la fenomenologia des de la qual, *excèntricament*, podríem rellegir l'obra Blanchot, com hem proposat. Vegem com rellegeix, en efecte, Rodolphe Calin la noció de *glòria* en Levinas:

Ce terme de gloire est propre à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Totalité et Infini* parlant plutôt de la majesté de l'Infini, qui n'est qu'un des sens de la gloire. Que signifie-t-il ? Ce terme biblique est un terme *phénoménologique*, puisqu'il désigne un mode de manifestation. Il signifie une manifestation de Dieu dans laquelle pourtant Dieu ne se montre pas lui-même à partir de lui-même, mais en autre chose que lui. La gloire est donc une monstration de l'Infini dans laquelle pourtant celui-ci conserve sa transcendance, et donc sa majesté et sa hauteur. Or Levinas pense d'une manière extrêmement tendue cette paradoxale monstration de l'invisible, puisqu'elle devient à la limite l'inévitable trahison dans l'apparaître de ce qui excède pourtant l'apparaître de manière radicale !

[...]

[...] Se montrer en se trahissant dans sa manifestation, c'est-à-dire en se faisant méconnaître en elle, recouvrir et effacer par elle, se montrer en s'effaçant, mais se montrer quand même, comme si la manifestation gardait en elle la *trace* de ce qui l'excède, comme si elle recouvrait mais aussi avouait un sens qui lui est irréductible – tel est le mode inédit, limite, de phénoménalisation de l'autre que l'être. Tel est le sens de sa gloire.¹⁷³

¹⁷² Aquest posicionament respecte del *neutre* marca, segons Zarader, una distància important respecte del pensament de Levinas, que cercaria, més aviat, una des-neutralització efectiva de l'existència. Per a Blanchot, en canvi, qualsevol superació del neutre no esdevé res més que un refugi, un pretext per esquivar el neutre. El que ens queda, doncs, és vetllar-lo, donar-ne testimoni. Així s'expressa Zarader: « Pour le second [pour Blanchot], en revanche, il n'est rien, dans la phénoménalité, qui puisse nous arracher sans retour à la nuit. Toute position de sens se déploie donc à l'écart du phénomène nocturne, ce qui fait de la déneutralisation –quelles qu'en soient la forme et les modalités –un « refuge » contre le neutre. On comprend dès lors que la tâche de la pensée puisse être définie par Blanchot tout autrement que par Lévinas : elle ne consiste ni à « consolider » le neutre ni à s'en « évader », mais à « veiller » sur lui, à rester le témoin opiniâtre de sa révélation. » (Marlène Zarader, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, 186). Aquesta referència és recollida també parcialment per Jérôme de Gramont a *Maurice Blanchot et la phénoménologie. L'effacement, L'événement*, 114.

¹⁷³ Rodolphe Calin, « Levinas et le témoignage pur », 141-142.

El testimoniatge consisteix doncs en indicar indirectament allò que no es manifesta, és, testimoniar la desmesura de l'infinit, i no està, per tant, tan lluny de la via 'indirecta' de Blanchot de donar testimoni de l'espai neutre. El *rostre* en el pensament de Levinas tampoc no pot ser objectualitzat, i tampoc no s'esgota en ell mateix, ni l'infinit en ell. L'infinit és allò que, en el rostre, es mostra com a inaparent, i és així com apareix en la seva glòria. Testimoniar és llavors indicar allò que es mostra retirant-se de tota experiència possible, dir l'esvaïment, com per a Blanchot és pronunciar aquell cant que respon al diferir sens mesura del rostre d'Eurídice endinsant-se en la nit inaprehensible.¹⁷⁴ Fins i tot si repensem la qüestió epistemològica, la proposta de Levinas de fer remuntar la veritat com a tematització a una veritat originària en tant que testimoni reconduïx altra vegada la fenomenologia vers l'inaparent, fundant d'alguna manera les condicions de tota experiència possible en l'experiència *impossible*: « La possibilité de se fier au visible et de le connaître suppose la possibilité de se fier à l'invisible. »¹⁷⁵

En tot cas, en ambdós pensadors, aquell que testimonia –qui respon a l'altre amb una paraula ètica o qui respon a l'impossible de l'experiència de l'escriptura- resta *subjecte* a l'alteritat que el fa testimoni, obert a un defora que el destitueix de la seva autoritat i que reclama la seva resposta. El centre de gravetat del testimoni es troba fora d'ell; aquesta és potser una condició essencial de tot testimoniatge, que Jean-Louis Chrétien descobreix també a partir del testimoniatge cristià però que podem reconèixer tant en el pensament de Levinas com en l'obra de Blanchot: « Le centre de gravité du témoin ne se situe pas en lui, mais en dehors de lui-même, dans l'objet de son témoignage, et c'est pourquoi il y a en lui, comme témoin, un essentiel déséquilibre et une essentielle fragilité. »¹⁷⁶ La relació entre l'un i l'altre és sempre dissimètrica, l'autoritat resideix en aquell punt extrem del qual hom dóna testimoni, mentre que en aquell que en testimonia l'autoritat és deposada; aquest darrer experimenta la fragilitat més gran, la de la relació impossible amb l'experiència que reclama la seva resposta, i la de la seva paraula fràgil

¹⁷⁴ Segueix aquí latent el tema de l'absència del pronom personal «tu», que ha donat peu a algunes anotacions al llarg del nostre treball. El *rostre* de l'altre, en no ser objectivable, no és designat; la seva designació implicaria potser la seva assumpció dins els límits del coneixement *possible*. En aquest sentit, per contrast, les formulacions pròpies del pensament personalista, tal volta comporten el risc de la recaiguda en la metafísica. Cap pensament, però, està exempt d'aquest perill: anomenar el possible i respondre a l'impossible són per a Blanchot les dues dimensions del llenguatge, amb les quals convivim. D'una manera anàloga, per a Martin Buber, el «Jo» de l'home és doble, segons visqui en la relació «Jo-Tu» o en la relació «Jo-Allò»; l'esdeveniment de l'encontre amb el «Tu» no allibera indefinidament l'ésser humà de la seva recaiguda en el món de les *coses* i dels *objectes* (Vid. Martin Buber, *Jo i Tu*).

¹⁷⁵ *Ibid.*, 132.

¹⁷⁶ Jean-Louis Chrétien, « Neuf propositions sur le concept chrétien de témoignage », *Philosophie* 88 (hiver 2005) : « Le témoignage. Perspectives analytiques, bibliques et ontologiques » : 75-94 ; 83-84.

que viu en la impotència del *dir*: el testimoni i la seva paraula assumeixen la condició martirial pròpia del testimoni autèntic. O com també proposa Emmanuel Housset: « [...] le témoignage n'est pas un rapport distancé, plus ou moins interprétatif, à ce qui arrive, mais il est la parole brûlée du martyr qui se donne tout entier à la vérité qu'il porte. »¹⁷⁷ L'autoritat de la paraula testimonial està en aquell punt extrem que reclama aquesta resposta impossible, i no pas en aquell que hi respon. Perquè, com hem proposat, és d'allò que no pot ser descrit, d'allò que excedeix les condicions de possibilitat de la nostra experiència i del nostre coneixement, d'allò que cal donar testimoni. Mentre que en el moviment d'*anomenar el possible* l'autoritat epistemològica podria recaure en les relacions que estableixen les condicions de possibilitat a priori del coneixement, en la *resposta a l'impossible* l'autoritat resideix en l'excés mateix, que es mostra més com més gran és la fragilitat del testimoni respecte d'aquella experiència a la qual roman subjecte. Depositat el rol metafísic o epistemològic del seu «jo», el testimoni indica un punt extrem que excedeix tota aprehensió possible:

Le véritable « objet » du témoignage n'est donc pas l'étant qui se laisse objectiver et qui rend possible une attitude d'observateur distancé et idéalement neutre, mais c'est au contraire l'étant qui dans son excès résiste à notre pouvoir d'identification, qui nous interdit toute position supérieure vis-à-vis de lui et qui fait de nous des messagers et non des propriétaires, des producteurs ou même des conservateurs d'une expérience. On ne témoigne au sens propre du terme que d'une expérience qui en elle-même paralyse notre activité habituelle, scientifique ou philosophique de constitution de l'objectivité et qui donc destitue le je de son antériorité à tel point que dans le témoignage le témoin parle bien à travers sa singularité et sa finitude, mais sans que ce soit véritablement le je qui parle.¹⁷⁸

És per això, per l'objecte paradoxal que indica, que el testimoni excedeix la universalitat que regna en el llenguatge tematitzador i sistemàtic, les relacions lògiques i les condicions a priori del coneixement aprehensiu: « Par son type d'objet le témoignage excède l'horizon *a priori* des possibles, et c'est pourquoi il est unique et insubstituable. »¹⁷⁹ I el treball de constitució de l'objecte per part del subjecte experimenta una inversió radical, com hem vist en la relació de l'autor amb l'obra a partir de Blanchot: « [...] ce n'est pas l'objet du témoignage qui se trouve constitué « dans » le témoin, mais c'est le témoin qui est tout entier « dans » l'événement dont il parle. »¹⁸⁰

¹⁷⁷ Emmanuel Housset, « L'objet du témoignage », Philosophie 88 (hiver 2005) : « Le témoignage. Perspectives analytiques, bibliques et ontologiques » : 145-158 ; 146.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 149.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 150.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 157.

En darrer terme, més enllà de l'horitzó del possible, com proposava Blanchot, hom no pot testimoniar sinó l'impossible, de tal manera que també el testimoniatge mateix esdevé impossible: « On retrouve ici, sous une autre forme, une des idées fortes de la philosophie contemporaine du témoignage, à savoir que le témoignage est im-possible, non au sens où il ne pourrait avoir lieu, mais au sens où on ne témoigne que de l'intémoignable, au sens où témoigner nous contraint à aller au-delà de nos possibilités. »¹⁸¹

A banda d'aquestes relacions, trobem en la reflexió fenomenològica una altra clau interessant per a rellegir el testimoniatge en Blanchot: la comprensió del testimoni com a 'tercer'. En efecte, tal i com assenyala Jean-Luc Marion, el terme *testimoni* («*testis*») troba la seva arrel etimològica en l'antiga forma llatina «*terstis*», que es refereix a aquella persona que assisteix en qualitat de 'tercer' a un afer en el qual hi ha dues persones interessades, una lectura del paper del testimoni que pren un sentit fort en l'horitzó jurídic.¹⁸² Aquest *tercer* ostentaria una autoritat paradoxal, intrínseca però sense garantia, ben diferent de la del *jutge*: « C'est pourquoi il convient de passer du tiers comme juge au tiers comme témoin. [...] le témoin s'impose malgré ou par son absence même d'autorité institutionnelle garantie. »¹⁸³ Ens trobem doncs amb un testimoni caracteritzat per una autoritat paradoxal que no prové de la seva posició de poder i que comporta, com proposa Marion més endavant, una passivitat absoluta i un retorn del testimoni a l'anonimat: « Le témoin ne veut paraître (à la barre) qu'en tant qu'il y comparaître afin de s'effacer derrière ce qui pourra alors apparaître – la vérité du cas. En bref, le témoin veut disparaître. »¹⁸⁴ En definitiva, el testimoni és qui desapareix i resta en l'anonimat per donar testimoni no de si mateix sinó d'una realitat altra, allò que fa el testimoni és « phénoménaliser un autre que soi ». ¹⁸⁵ Aquesta relectura del testimoniatge ens el proposa com un terme intermedi que resta invisible i que s'interposa a l'altre fent-lo també invisible precisament per preservar intacta la seva alteritat: « [...] par son invisibilité, le témoin charge autrui d'invisibilité pour le garantir comme autrui. Et comme cette charge d'invisibilité ne peut se voir, il faut la dire – le verdict. De même que le visage parle, la face d'autrui doit être dite. Et seul le tiers la dit. »¹⁸⁶

¹⁸¹ *Ibid.*, 156.

¹⁸² Cf. Jean-Luc Marion, « Le tiers ou la relève du duel », en *Figures de phénoménologie*, 149-177; 168. (Hi ha traducció catalana d'aquest text: Jean-Luc Marion, «El tercer o la superació del dual» (trad. Laia Colell), *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia* 12.2 (2010), 15-40).

¹⁸³ *Ibid.*, 169.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 171.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 172.

¹⁸⁶ *Ibid.*

L'interès que ens pot suscitar aquesta interpretació d'arrel jurídica del testimoniatge prové de la seva proximitat al paper del *neutre* («*ne uter*», 'ni l'un ni l'altre') i de la impersonalitat anònima tal com són caracteritzades per Blanchot a partir de l'espai literari. Si la literatura és essencialment testimonial, com proposem, també ho és perquè una impersonalitat que resideix en la veu narrativa preserva intacta la diferència de l'altre. El relat, el cant, esdevenen una veu lliurada a l'anonimat, com el *do*, per indicar l'experiència impossible en la seva diferència irreductible. Aquest sentit del testimoni en tant que '*tercer*' que s'interposa a la relació dual i en preserva les alteritats, és també actualitzat, doncs, en la crítica i en l'escriptura literària de Blanchot: l'escriptura és testimoniatge de l'impossible, assumeix la seva autoritat paradoxal per a dir l'impossible en la seva feblesa i absència de garanties, i es lliura a una passivitat radical i a l'anonimat a fi d'indicar aquella experiència invisible, inaprehensible, de l'esvaïment de l'Eurídice nocturna. L'escriptor i l'escriptura mateixa són testimonis de l'impossible perquè fan *do* de si mateixos i, apareixent en l'abandó impersonal, mostren tangencialment l'espai dissimètric que ens separa de l'alteritat de la qual es dona testimoni, tot preservant-la de la (im-)possible aprehensió.

Com a mínim un passatge de *Le livre à venir*, a propòsit de l'obra de literatura fantàstica *The Turn of the Screw* de Henry James, ens podria permetre proposar a partir del propi Blanchot aquesta lectura del testimoni com a '*tercer*'. Blanchot evoca aquí la presència fonamental d'un narrador intern a l'obra que és la intimitat mateixa del relat, i s'hi refereix amb l'expressió «*témoins exclu*», on ressona evidentment la fórmula 'terç exclòs': un 'terç exclòs' que resta en el cor del relat com a intrús, com a absència paradoxal que constitueix la clau de volta mateixa del relat, com si el moviment vers el *més-enllà* de la irrealitat del relat fos impulsat literàriament per aquest personatge que n'és el narrador intern, qui preserva l'alteritat d'aquesta fantasia, el seu testimoni:

Les lecteurs modernes, si rusés, ont tous compris que l'ambiguïté de l'histoire ne s'expliquait pas seulement par la sensibilité anormale de la gouvernante, mais parce que cette gouvernante est aussi la *narratrice*. Celle-ci ne se contente pas de voir les fantômes, dont sont peut-être hantés les enfants, elle est celle qui en parle, les attirant dans l'espace indécis de la narration, dans cet au-delà irréel où tout devient fantôme, tout se fait glissant, fugitif, présent et absent, symbole du Mal sous l'ombre duquel Graham Green voit James écrire et qui est peut-être seulement le cœur malin de tout récit.

Après avoir noté l'anecdote, James ajoutait : « L'histoire devra être racontée – avec suffisamment de crédibilité – par un spectateur, un observateur du dehors. » On peut dire qu'il lui manquait alors l'essentiel, le *sujet* : cette narratrice qui est l'intimité même du récit, son intimité il est vrai étrangère, présence qui reste

cependant une intruse, un témoin exclu, qui s'impose par la violence, qui fausse le secret, l'invente peut-être, le découvre peut-être, de toutes manières le force, le détruit, et ne nous révèle de lui que l'ambiguïté qui le dissimule.¹⁸⁷

A més d'aquesta relectura del testimoni com a 'tercer', que podria guardar una certa analogia –tal com suggerim– amb el paper literari de la veu narrativa impersonal tal com la concep Blanchot, Jean-Luc Marion fa encara una altra consideració fenomenològica que ens permet pensar el testimoni com aquella figura que, davant l'experiència paradoxal de l'impossible, ocupa el pol destituït del «jo» d'una manera totalment nova. El testimoni és aquell que, davant l'impossible, no exerceix cap mena d'autoritat sobre l'experiència ni la constitueix en objecte de la seva aprehensió, sinó que, havent invertit aquesta relació, el testimoni és constituït per l'experiència. Al subjecte constituent li succeeix, com proposa Marion, el testimoni constituït. La subjectivitat, com ja havia proposat Levinas, es transforma en subjecció al fenomen altre:

Le paradoxe ne suspend pas seulement la relation de sujétion du phénomène au *Je* – il l'inverse. Car, loin de pouvoir constituer ce phénomène, le *Je* s'éprouve comme constitué par lui. Au sujet constituant succède donc le témoin – le témoin constitué. Constitué témoin, le sujet reste l'ouvrier de la vérité, mais ne peut s'en prétendre le producteur. Sous le titre de témoin, il faut entendre une subjectivité dépouillée des caractères qui lui donnaient un rang transcendantal.¹⁸⁸

Anàloga a la subjecció del testimoni és la de l'escriptor a la crida de l'obra per a Blanchot. Com hem exposat llargament amb anterioritat, l'escriptor no pot ser considerat pròpiament l'autor de l'obra, perquè no pot exercir cap autoritat sobre ella. L'escriptor respon a una experiència que, destituint-lo de tot domini de l'obra i de tot poder de constitució, el constitueix com a testimoni. La deposició de la seva autoritat i la seva constitució com a testimoni van, de fet, de la mà, perquè assumir radicalment la condició testimonial, com hem vist, implica endinsar-se en el moviment d'un *morir*.

Marion, en tot cas, des de la seva proposta fenomenològica i en la seva expressió més sistemàtica, descriu en el testimoni uns trets essencials des dels quals podríem també considerar l'estatut de l'escriptor –en tant que testimoni– en l'espai literari blanchotià. El més significatiu és potser la transmutació de l'autoritat subjectiva en testimoniatge i la consideració d'una experiència irreductible, que torna impossible cap mena d'objectivació. En els termes de Marion:

¹⁸⁷ Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 178-179.

¹⁸⁸ Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 355-356.

Le témoin s'oppose donc au *Je* en ce qu'il n'a plus l'initiative de la manifestation (par facticité), ne voit pas en totalité le phénomène donné (par excès d'intuition), ne peut lire ni interpréter l'excès d'intuition (par pénurie de concepts) et enfin se laisse juger (dire, déterminer) par ce qu'il ne peut lui-même ni dire, ni penser adéquatement. Ainsi, le phénomène ne se réduit plus au *Je* qui le regarderait. Irregardable, il s'avère irréductible. L'événement qui advient ne se laisse plus constituer en objet ; au contraire, il ne laisse la trace durable de son éclosion que dans le *Je/moi*, témoin désormais malgré lui constitué par ce qu'il reçoit. – Bref, le témoin succède au *Je* en renonçant à sa première personne, ou plutôt au nominatif de ce premier rôle.¹⁸⁹

El testimoniatge s'atansa a una experiència irreductible al «*jo*» i que transmuta la seva autoritat subjectiva i ho fa perquè en darrer terme, en la seva expressió més pròpia, el testimoniatge és testimoniatge de l'*altre*, fenomen irreductible a la immanència de la consciència, que inverteix la relació d'aprehensió subjectiva de l'objecte en una *subjecció* completa del «*jo*» a l'*altre*. Caldrà comprendre, doncs, finalment, el testimoniatge com a testimoniatge de l'*altre*, tant en l'obra de Blanchot com en la seva mera consideració fenomenològica. Per a l'escriptor francès, l'escriptura com a testimoniatge trobarà la seva expressió més intensa en relació amb els testimoniatsges de l'Holocaust, adoptant l'escriptura una dimensió èticopolítica que és la resposta que la diferència irreductible de l'*altre* exigeix –manifestada de forma privilegiada en l'ésser *jueu*, com mostrarem més endavant. Una consideració fenomenològica del testimoniatge, per altra banda, també sembla posar de manifest, com proposa Marion, que el testimoni només troba la seva plena legitimitat fenomenològica en relació amb el fenomen saturat de l'*altre*, d'*altri*: «Et, en fait, le concept de témoin ne trouve sa pleine légitimité phénoménologique qu'une fois rapporté au phénomène saturé d'autrui, qui seul peut me constituer comme sien, parce qu'il me précède dans l'ordre de la manifestation. »¹⁹⁰

Amb aquesta referència ineluctable a l'*altre* el testimoniatge prendrà finalment en Blanchot una dimensió èticopolítica crucial, perquè allò que cal testimoniar, allò que cal *dir* sense ser *dit*, serà sobretot l'*altre* en la seva diferència irreductible al sistema. El pensament no es sosté en la paraula que funda un sistema, sinó en l'obertura al defora de l'inahrensible. Només un pensament que s'obri a allò desconegut en tant que desconegut, com es proposa Blanchot, podrà prevenir-nos de totalitarismes epistemològics i dels seus nefastos correlats polítics que han marcat profundament

¹⁸⁹ *Ibid.*, 356-357.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 382.

l'Europa de la primera meitat del segle vint. És per això que el testimoniatge serà abans que res testimoniatge de la diferència, i la paraula de la diferència la trobarà Blanchot expressada d'una forma preeminent en l'escriptura *jueva*. Caldrà donar testimoniatge d'aquell esdeveniment crucial per al nostre segle, l'esdeveniment que no resisteix a ser *dit* però que hom ha de *dir* i ha de transmetre com a testament d'una generació a l'altra: Auschwitz. « Peut-on dire : l'horreur domine à Auschwitz, le non-sens au Goulag ? L'horreur, parce que l'extermination sous toutes formes est l'horizon immédiat, morts-vivants, parias, musulmans : telle est la vérité de la vie. Cependant, un certain nombre résistent ; le mot politique garde un sens ; il faut survivre pour témoigner, peut-être pour vaincre. »¹⁹¹ Auschwitz no pot ser dit, però ha ser testimoniat. En aquest esdeveniment la *resposta a l'impossible* i l'exigència de l'escriptura prenen una gravetat potser abans insospitada. L'exigència ètica i política demana no posposar mai més el pensament de l'aprehensió impossible de la diferència, exigeix esquarterar la pretensió totalitària del pensament possible per dir també allò que no deixa ser dit com una mera apòfansi o una equació del llenguatge. El llenguatge, més enllà de les relacions lògiques, com ha mostrat l'espai literari, esquerda l'ordre totalitari de les nostres construccions del món i és capaç de respondre a la irreductibilitat de l'impossible. Aquesta *resposta a l'impossible* anunciada per l'espai literari pren ara la severitat d'una responsabilitat ètico-política indefugible.

Parlar del testimoni després de l'Holocaust és referir-se a noms propis que donaren testimoniatge de la guerra i dels camps de concentració. Podem esmentar aquí com a mínim quatre grans relats testimonials escrits durant els esdeveniments i publicats acabada la Guerra: *Se questo è un uomo* (1947) de Primo Levi, el *Diari* (1947) d'Anne Frank, publicat pòstumament, *L'espèce humaine* (1947) de Robert Antelme i *Trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager* (1946) de Viktor Frankl. Quatre testimonis de diferents regions d'Europa –Itàlia, Alemanya, França i Àustria– que ens lleguen el seu relat testimonial de la Shoah. Maurice Blanchot mantingué una llarga amistat amb un d'ells, Antelme, que havia estat alhora el primer marit de Marguerite Duras. Blanchot comentà *L'espèce humaine* a les pàgines homònimes de

¹⁹¹ Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 131.

*L'entretien infini*¹⁹², i hi retornà en un brevíssim text titulat « *Dans la nuit surveillée* », en què homenatjava al seu amic.¹⁹³

Quelcom aterrador no deixa ser dit, però cal aprendre a conviure amb ell, perquè dibuixa també els confins de la nostra condició humana; en l'acostament a la mort que es palpava als camps de concentració, s'hi dibuixà un no-res que cal testimoniar: « [...] il [Antelme] comprit que dans la vie même il y a du néant, un vide insondable dont il faut se défendre, tout en en admettant l'approche. Nous devons apprendre à vivre avec ce vide. Nous maintiendrons la plénitude jusque dans le néant. »¹⁹⁴ A la necessitat de fer perviure el testimoniatge s'hi referia també Blanchot a *Après coup*. D'Auschwitz no n'hi pot haver cap relat de ficció, afirmava rotundament l'escriptor, perquè en el relat s'hi avantposaria la glòria de la veu narrativa, del *dir*. D'Auschwitz només n'hi pot haver testimonis singulars, testimonis impossibles de l'impossible. Cal fer reviure, però, sens fi, la presència d'aquest testimoniatge per deixar venir una veu altra, que prové de l'altra riba, i que interromp el discurs d'allò ja *dit*:

C'est pourquoi, à mon sens, et d'une autre manière que l'a, du reste, avec la plus grande raison, décidé Adorno, je dirai qu'il ne peut pas y avoir de récit-fiction d'Auschwitz (je fais allusion au *Choix de Sophie*). La nécessité de témoigner est l'obligation d'un témoignage que seuls pourraient apporter, chacun dans sa singularité, les impossibles témoins – témoins de l'impossible - ; certains ont survécu, mais leur sur-vie n'est plus la vie, est la rupture avec l'affirmation vivante, l'attestation que ce bien qu'est la vie (la vie non pas narcissique, mais pour autrui) a subi l'atteinte décisive qui ne laisse plus rien intact. A partir de là, il se pourrait que toute narration, voire toute poésie, aient perdu l'assise sur laquelle s'élèverait un langage autre, par l'extinction de ce bonheur de parler qui s'attend dans le plus médiocre silence. L'oubli sans doute fait son œuvre et permet qu'il soit fait œuvre encore. Mais à cet oubli, oubli d'un événement où a sombré toute possibilité, répond une mémoire défaillante et sans souvenir que hante en vain l'immémorial. L'humanité a eu à mourir dans son ensemble par l'épreuve qu'elle a subie en quelques-uns (ceux qui incarnent la vie même, presque la totalité d'un peuple promis à une présence perpétuelle). Cette mort dure encore. D'où l'obligation de ne jamais plus mourir seulement une fois, sans que la répétition puisse nous rendre habituelle la fin toujours capitale.

[...]

Récit d'avant Auschwitz. A quelque date qu'il puisse être écrit, tout récit désormais sera d'avant Auschwitz. [...]

[...] Et pourtant, même sur la mort sans phrases, il reste à méditer, peut-être sans fin, jusqu'à la fin. « Une voix vient de l'autre rive. Une voix interrompt le dire du déjà dit » (Emmanuel Levinas).¹⁹⁵

¹⁹² Maurice Blanchot, « L'espèce humaine » en *L'entretien infini*, 191-200.

¹⁹³ Maurice Blanchot, « Dans la nuit surveillée », *Lignes* 1994/1 (n° 21), 125-131. Disponible en línia: <http://www.cairn.info/revue-lignes0-1994-1-page-125.htm> [Data de consulta: 29/12/2017].

¹⁹⁴ *Ibíd.*, 128.

¹⁹⁵ Maurice Blanchot, *Après coup*, 98-100

Respondre a l'impossible és assumir la diferència lingüística radical que s'obre en l'espai literari, més enllà de les relacions lògiques, la referencialitat o la designació, i reconèixer-la en grau summe en la impossibilitat del *dir* èticopolític després d'Auschwitz. L'esdeveniment que no deixa ser descrit, que no pot ser designat ni sistematitzat, l'horror impossible i la impossible mort de l'altre, han de ser testimoniades.

La consideració de l'escriptura com a testimoniatge enllaça així el descobriment de l'espai literari amb l'exigència ètico-política profunda que l'obra de Blanchot assumeix conscientment. El terme del testimoniatge és l'*altre*, i la relació amb l'*altre*, més enllà de la metafísica, com proposà Levinas, és de caràcter ètic. En el capítol següent ens endinsarem en l'aprofundiment blanchotià de la *diferència* que, partint de la seva dimensió lingüística i de les seves implicacions metafísiques, ens mena al terreny de l'ètica i de la política. La consideració ètica de l'*altre* ens portarà també a repensar la relectura particular que Blanchot feu de la tradició jueva i de l'escriptura bíblica, així com a considerar algunes ressonàncies teològiques latents en el seu apropament al *defora*.

5.2. ESCRITURA I DIFERÈNCIA

5.2.1. Blanchot, testimoni de la diferència

Si en la primera gran part del nostre treball, després de l'estudi preliminar, hem intentat exposar a partir de Maurice Blanchot el mode propi de donar-se de l'escriptura en l'espai literari, i en la segona gran part hem aprofundit en l'experiència més enllà dels límits de la possibilitat, ara, després d'haver pensat la dimensió testimonial de l'escriptura que s'hi atansa, ens proposem abordar allò que podríem considerar el terme de l'experiència límit: el *defora* que s'obre en la mateixa escriptura, donant testimoni d'una diferència irreductible que preserva l'alteritat de la violència dominadora a la qual podria sotmetre-la l'impuls aprehensiu del coneixement apropiador. Ens proposem, doncs, desenvolupar la tesis que sintetitzàvem en el capítol metodològic dient que Blanchot *testimonia una diferència* –que s'efectua a nivell lingüístic i literari en la diferència de tot sentit (en el significat diferit), a nivell filosòfic en la revocació de la metafísica de la presència (experiència diferida) i a nivell ètico-polític en la descoberta de la diferència radical de l'altre- *que convoca un defora ja inscrit en l'escriptura mateixa, i en particular en l'escriptura en tant que element essencial de la tradició jueva*.

Dividim el que segueix, per tant, en dues seccions. La primera (5.2.) abordarà el testimoniatge de la diferència en les tres dimensions –lingüística, metafísica, ètico-política- que hem esmentat. La segona (5.3.) abordarà la qüestió del defora partint de la consideració de la recepció i relectura particular que Blanchot feu de la qüestió jueva, i en especial, de l'Esriptura que ens ha llegat el judaisme. Ambdues seccions constitueixen el terme del nostre treball i, a parer nostre, de la mateixa obra de l'escriptor francès, perquè són la conseqüència darrera de la descoberta de l'espai literari. Si la consideració de la literatura ens ha obert a l'impossible d'una experiència-límit i al seu testimoniatge, la resposta a l'impossible esdevé màximament radical quan es torna resposta a l'altre i lliurament a una exigència política que ens ha de preservar de qualsevol mena de totalització. Aquesta resposta ètico-política, al seu torn, està profundament marcada per la lectura que Blanchot feu de la tradició jueva. A partir d'ella, caldrà pensar també en les relacions que pugui tenir amb la teologia o l'ateisme, i en el defora que es dibuixa en la seva obra a partir de l'Esriptura, considerant si es manté en els límits de la resposta ètica o implica, aprofundint-la, un depassament (a-)teològic d'aquesta resposta.

El mode de donar-se propi de l'espai literari ens ha manifestat l'escriptura com allò que excedeix les posicions d'autoritat pròpies de la metafísica, el coneixement aprehensiu, la constitució objectiva del fenomen i la pròpia constitució subjectiva del subjecte, que deposa la primera persona del «jo» per esdevenir exposició i abandó passiu a l'experiència impossible. L'horitzó en què Blanchot ens situa paradoxalment és, doncs, anterior al de la metafísica. No sabem si aquest descobriment suposa una superació de la metafísica mateixa i de l'horitzó de la onto-teo-logia, com pretengué Heidegger, potser és simplement una mirada més a fons, que ens remet més ençà d'aquesta, fins a les seves condicions impossibles de possibilitat, fins i tot si no poguéssim desempallegar-nos de l'horitzó de la metafísica, com més aviat sembla predir Derrida, en tant que aquest substrat metafísic està inscrit com a tradició d'escriptura que no pot ser superada. En qualsevol cas, l'espai literari ens fa mirar la nit de cara, com Orfeu mirà Eurídice, i aquest mirar la nit ja no es dóna segons els esquemes diürns de la mirada, sinó que, més aviat, constitueix el punt cec de l'ull, aquella impossibilitat que és també condició de possibilitat de l'experiència del dia, com el fons de l'iceberg, ocult i desconegut, sense el qual el seu cim no emergiria a la superfície. Aquesta mirada a la nit, llavors, no podrà donar-se en els límits de la metafísica del dia, ni tan sols en l'esquema de la fenomenologia de Husserl, que participa de la metafísica en tant que troba el seu punt de partida en l'afirmació d'una presència originària que possibilita l'experiència.

Si l'experiència impossible de la nit està més enllà o més ençà de les posicions pròpies de la metafísica de la presència, el mètode descriptiu de la fenomenologia queda curt, i la referència que hom hi podia fer per mitjà del *logos* es dissipa. A l'experiència impossible hi respon una paraula que depassa l'ordre lògic, apofàntic i descriptiu. A l'experiència impossible hi respon l'escriptura testimonial. Allò que no pot ser descrit serà testimoniats, com hem apuntat més enrere. L'escriptura testimonial encarna la resposta a l'impossible, com hem posat de manifest a partir de la lectura de Blanchot. Aquesta nova vocació de l'escriptura sembla estar en la línia del pensament inaugurat per aquells que precisament descobriren les limitacions de la fenomenologia en l'horitzó de la presència. La primera gran fita en el camí del depassament d'aquest paradigma husserlià la posà Heidegger, sens dubte, que obrí el pensament més enllà, vers la diferència entre el present i la presència, entre l'ens que apareix i l'ésser de l'ens que es retira, vers la diferència ontològica, un pensament que ha de superar necessàriament la mera descripció, i el llenguatge propi del *logos* apofàntic i referencial. Vet aquí unes notes seves de principis dels anys quaranta, en que ens formula aquest depassament com una mena d'imperatiu: «Impide una vez la mera descripción, que siempre sólo evade en el “ente”, interdice el mero informar, que sólo añora el pasado, desiste planear y computar, que sólo entabla el futuro próximo – e intenta luego aún pensar y decir. Entonces te será como si fuera la nada. Pero entonces sea para ti lo que es: el ser [*Seyn*].»¹⁹⁶ I el mateix Heidegger, més endavant, en algun moment, sembla insinuar un camí proper al que estem dibuixant a partir de Blanchot, evocant també un testimoni que obre el camí més enllà de la descripció: «Previamente, inatendida, impensada y por ello impreguntada e infundada se esencia la diferenciación de ente y ser en la metafísica. Y cuando ésta nada inventa sino sólo encuentra, testimonia según su modo que en la diferenciación, sin embargo, la diferencia de ser y ente está en la esencia.»¹⁹⁷ Cal un pensament *altre* que no pas el lògic-metafísic, per atendre la diferència.¹⁹⁸ El camí que emprerà Blanchot no serà pas el mateix, diferirà també de la diferència ontològica, pensarà més enllà de l'ésser heideggerià i mostrarà una passivitat essencial que Heidegger potser no conegué, perquè en el fons sembla insistir en l'exercici de l'autoritat del *Dasein*, que més que *respondre* a la crida de l'ésser, i malgrat experimentar el dolor de la seva retirada, segueix exercint

¹⁹⁶ Martin Heidegger, *El evento [Das Ereignis]* (trad. Dina V. Picotti C.), [Edición de obras completas. Sección III: Tratados no publicados. Conferencias. Pensamientos, Tomo 71], Buenos Aires: El Hilo de Ariadna 2016, 163.

¹⁹⁷ *Ibíd.*, 172.

¹⁹⁸ Cf. *Ibíd.*, 173.

violència sobre ell, *interrogant-lo*: «Pensar el ser significa: soportar la diferenciació interrogando y experimentar la diferenciació como la inicial alteridad de la despedida - el *dolor* como esencia de la diferencia.»¹⁹⁹

En tot cas, el pensament heideggerià és potser el primer gran referent filosòfic que emmarca el paisatge del pensament on es mourà també Blanchot d'una forma *sui generis*. Heidegger ens proposa caminar de la presència –l'ens- a allò que s'a-presenta fent esdevenir l'experiència de l'ens –l'ésser-, anar de l'aparent vers l'inaparent, descendir, si se'ns permet, en termes blanchotians, de l'Eurídice diürna a l'esvaïment de l'Eurídice nocturna. Cal pensar no només el terme –l'ésser- sinó sobretot, potser, el caràcter diferenciador de la diferència mateixa entre l'aparició i la desaparició inaprehensible que n'és la condició de possibilitat paradoxal, l'interstici que articula l'esdeveniment de l'experiència, aquest *entre* indicible en què rau la diferència, un entremig que tal volta preludeja el desenvolupament ulterior del *neutre* blanchotià, a què ens remetrem més endavant. Vet aquí, de moment, el pensament heideggerià de la *Inter-cisió* [*Unter.schied*]:

El ser se manifiesta como sobrevenida desencubridora. Lo ente como tal, aparece a la manera de esa llegada que se encubre dentro del desencubrimiento. El ser, en el sentido de la sobrevenida que desencubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada que se encubre, se muestran como diferentes gracias a lo mismo, gracias a la inter-cisión. La inter-cisión da lugar y mantiene separado a ese Entre dentro del cual la sobrevenida y la llegada entran en relación, se separan y se reúnen. La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución reina el claro de lo que se encierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada.²⁰⁰

Pensar l'*entre* no és ja només pensar l'*Ésser*, sinó pensar la *diferència*, que esdevé una mena de transcendentalitat paradoxal que, des de la seva *impossibilitat*, des de la seva anterioritat a l'horitzó del possible, esdevé condició de possibilitat de tota experiència. La diferència, el *diferir* o el retard de la presència arrelada en allò que s'a-presenta, no és només un tret del pensament de Heidegger que pugui més o menys preludiar el caràcter de la reflexió blanchotiana entorn de l'espai literari, sinó que la *diferència* és potser el lloc propi del pensament en la nostra condició epocal. Segons Jacques Derrida, a partir del repensament que en féu com a '*différance*', la diferència és per al pensament allò més propi i més irreductible de la nostra època: « Je dirais donc d'abord que la *différance*, qui

¹⁹⁹ *Ibíd.*, 171.

²⁰⁰ Martin Heidegger, *Identidad y diferencia* (ed. Arturo Leyte; trad. M. Cortés y A. Leyte), Barcelona: Anthropos 1990, 141.

n'est ni un mot ni un concept, m'a paru stratégiquement le plus propre à penser, [...] le plus irréductible de notre « époque ». »²⁰¹ Com remarca el propi Derrida en la mateixa conferència «La Différance»- fent al·lusió als pensadors que l'han precedit, i com bé sintetitza Ferrater Mora, la versió derrideana de la diferència recull el caràcter de tota una època, que és la nostra:

[...] en ella puede verse la juntura –no la suma- de lo que se escribe decisivamente en el pensamiento de nuestra “época”: la diferencia de fuerzas en Nietzsche, el principio de la diferencia semiológica de Saussure, la diferencia como la posibilidad de abrirse paso (*Bahnung*) y de efecto dilatorio en Freud, la diferencia como la irreducibilidad de la huella del otro en Levinas y la diferencia ontológica de Heidegger.²⁰²

Un altre dels pensadors que aprofundí la qüestió de la diferència atenent també, entre d'altres, a l'obra de Nietzsche i a la psicoanàlisi de Freud fou Gilles Deleuze, que el 1968 –el mateix any que Derrida llegí i publicà «La Différance»- publicà el seu estudi *Différence et répétition*, que dibuixa un horitzó per al pensament més enllà del paradigma de la identitat o de la oposició dialèctica, alliberant la noció de diferència del sotmetiment a aquests esquemes i dels límits de la representació, i obrint la filosofia a la fragmentarietat que esquartera els sistemes totalitzadors.²⁰³

Aquestes referències emmarquen aquesta condició epocal, que troba un dels epicentres en el pensament francès, i un apogeu en aquesta segona meitat del segle vint, marcada especialment pel maig francès d'aquell mateix any 1968 en què Derrida i Deleuze publicaren dos dels seus treballs programàtics, i que marcà també l'evolució de l'obra de Blanchot. L'any següent, una gran obra, *L'entretien infini*, recolliria textos seus escrits durant aquella dècada. Blanchot mateix, en diàleg amb Derrida i Deleuze, reivindicaria l'escriptura fragmentària i la discontinuïtat com a exigència per al pensament. La paraula diu *diferència*, s'allunya ella mateixa de la possibilitat del sistema i de la identitat: « La parole dit cela: distance et différence infinies, distance qui s'atteste en la parole même et la tient hors de toute contestation, de toute égalité et de tout commerce. »²⁰⁴ La diferència preserva també el diàleg, mantenint separades les dues paraules que l'estableixen: « [...] la *différence* même, une différence que rien ne doit simplifier, ne peut égaliser et qui seule, mystérieusement, rend parlantes les deux paroles

²⁰¹ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, París: Minuit 1972, 7.

²⁰² José Ferrater Mora, «Diferencia» en *Diccionario de Filosofía*, I, Madrid: Alianza 1982, 818.

²⁰³ Cf. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris: PUF 1968.

²⁰⁴ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 91.

en les tenant séparées, maintenues seulement ensemble par cette séparation. »²⁰⁵ La diferència diu, finalment, un defora original i originari: « La différence est la retenue du dehors; le dehors est l'exposition de la différence ; différence et dehors désignent la disjonction originelle – l'origine qui est la disjonction même et toujours disjointe d'elle-même. »²⁰⁶ Cal, doncs, estudiar aquesta disjunció original en Blanchot, mostrar el que ens semblen les múltiples facetes de la diferència que testimonia la seva escriptura i, finalment, abordar la qüestió de *defora*, en relació amb la lectura que fa de la tradició jueva. Perquè en darrer terme, assumint l'exigència ètica radical a la qual el pensament de la diferència ens convoca, és el jueu aquell qui encarna existencialment la diferència, i ho fa per no cedir al culte idolàtric, per perseguir en l'errar del desert un Déu impossible que no cessa de diferir la seva presència i que es mostra només paradoxalment com a *deus absconditus*.

Però abans d'endinsar-nos en aquest desenvolupament *sui generis* de la diferència estem intentant contextualitzar-lo mínimament en l'horitzó filosòfic de l'època. I ho fem, en bona mesura, perquè l'aprofundiment de la *diferència* ha estat també una radicalització de la perspectiva fenomenològica, una posada entre parèntesis del paradigma husserlià de la presència. És així com podem considerar també que el particular testimoniatge de la diferència i del defora en l'obra de Blanchot podria formar part d'aquest apropament excèntric que ell fa del mètode fenomenològic. Si els pensaments de Heidegger, Levinas i Derrida²⁰⁷ troben el seu punt de partida en les investigacions de Husserl, aprofundint-les des del diferir irreductible d'allò que en l'experiència no es dona com a presència – l'ésser, el rostre de l'altre, el referent del signe- Blanchot duu a terme a la seva manera, com hem volgut mostrar, un accés *a la cosa mateixa* de l'espai literari, i en la seva intimitat irreductible assisteix a l'esvaïment d'Eurídice en la nit, al seu diferir incessant, al punt profundament obscur que fa possible la literatura retirant-se i només mostrant-se paradoxalment com una absència. Formulant-ho també d'una manera més general en termes blanchotians: Blanchot descobreix la *resposta a l'impossible* com a condició de possibilitat paradoxal de la *denominació del possible*.

²⁰⁵ *Ibid.*, 114.

²⁰⁶ *Ibid.*, 241.

²⁰⁷ Si bé el pensament de Jacques Derrida és el que més s'ha allunyat del mètode pròpiament fenomenològic, cal tenir ben present el seu aprenentatge fenomenològic i el caràcter de les seves primeres obres, que marcarien els desenvolupaments ulteriors: el seu treball de 1953-43, publicat posteriorment, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1953-54), Paris: PUF 1990, la seva traducció i introducció a l'obra de Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris: PUF 1962 i *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: PUF 1967.

Aquesta reflexió entronca, des de l'àmbit de la crítica literària i del pensament entorn de l'escriptura, amb l'horitzó epocal: l'èmfasi de la *diferència* entre allò que apareix i allò que desapareix, entre la consciència i l'inconscient, entre l'apolini i el dionisiac, entre allò conegut i el desconegut que escapa a l'aprehensió perquè roman necessàriament darrere de tota constitució conscient, objectiva i racional, allò que podríem designar –fent servir encara en un sentit més ampli l'expressió de Levinas- com a *ombra del real*.

En l'àmbit fenomenològic aquest descobriment entronca directament amb la qüestió de la temporalitat. En termes generals, el procés de retenció en el flux temporal de la consciència desvetlla cada vegada més la naturalesa d'un diferir espaiador-temporalitzador que fa impossible tota presència de la donació a la intuïció. Per la limitació pròpia de la nostra intuïció i pel desbordament que experimenta quan s'exposa a l'experiència límit que la satura –l'*ésser* heideggerià, l'*altre* levinasià. En qualsevol cas, i malgrat les importants divergències entre ells, aquests pensaments arrelen en el descobriment d'una temporalitat que desborda la presència. És un rerefons compartit malgrat els accents dels diversos autors. La presència no ha estat en la història de la metafísica occidental més que un miratge, que ha permès sotmetre una realitat construïda a la mesura del domini que hom exerceix sobre ella. El miratge de la presència ha conduït a molts malsons, entre ells el del totalitarisme polític. És per això que la nova tasca del pensament és destruir la metafísica, com ja proposà Heidegger, per atènyer-nos, de fet a *les coses mateixes*, no en el miratge de la seva construcció present, sinó en l'esdeveniment inaprehensible de la seva aparició-desaparició, de la seva retirada de l'horitzó de la presència.

Vegem, per exemple, com es refereix el propi Levinas la proposta filosòfica de Derrida, a la seva desconstrucció de l'arquitectura de la presència:

Philosophie comme défaite, défection de la présence impossible. La métaphysique occidentale – et probablement toute notre histoire en Europe – auront été, à travers un appareil conceptuel que Derrida démonte ou déconstruit, l'édification et la préservation de cette présence : fondation de l'idée même du fondement, fondation de tous les rapports qui se font expérience, c'est-à-dire manifestation d'étants se rangeant architectoniquement sur une base qui les porte, manifestation d'un monde susceptible de se construire ou, comme on dit, de se constituer pour une aperception transcendante. Présence du présent, rassemblement et synchronie. Ne rien laisser traîner ! Ne rien laisser perdre ! Garder tout en propre ! La sécurité des peuples européens derrière leurs frontières et les murs de leurs maisons, assurés de leur propriété (*Eigenheit* qui se fait *Eigentum*), est non pas la condition sociologique de la pensée métaphysique, mais le projet même d'une

telle pensée. Projet à accomplissement impossible, toujours différé, *avenir messianique* comme cette présence en défaut.²⁰⁸

Desconstrucció de la metafísica de la presència que en el cas de Derrida es duu a terme partint d'un àmbit ben afí al de Blanchot, el de l'*escriptura*, l'estudi del *diferir* en el llenguatge i en el signe: « Que le langage soit greffé sur la différence la plus invisible du temps, que son dire soit déboîté de son dit, que la corrélation ne soit pas rigoureuse (rompant déjà l'unité de l'aperception et, par conséquent, déjà les possibilités de l'expérience), situe certainement le langage à part de tout l'empirique qui s'épuise en présence et en défait de présence. »²⁰⁹ Per a Derrida, la distinció entre presentació i representació resultarà impossible, allò que assegura la presència és també allò que la torna impossible, de tal forma que *les coses mateixes* sempre se sostreuen.²¹⁰

Aquesta sostracció de la cosa rere el signe no és però aliena a altres dimensions d'aquesta experiència fonamental de sostracció o esvaïment que es comú en certa manera a aquests desenvolupaments fenomenològics que posen la presència en entredit. Així, per exemple, Derrida pot relacionar també el seu projecte amb el de Levinas: «Un pasado que nunca ha sido presente, esta es la fórmula por la cual E. Levinas [...] califica la marca y el enigma de la alteridad absoluta: el prójimo. En estos límites y desde este punto de vista al menos, el pensamiento de la diferencia implica toda la crítica de la ontología clásica emprendida por Levinas.»²¹¹ De tal manera que podem afirmar, malgrat algunes diferències importants en els enfocament i en els projectes filosòfics, que en aquests desenvolupaments particulars i originals de la fenomenologia hi subjau quelcom compartit: una experiència límit del diferir de la presència. Una experiència que també es revela en l'obra de Blanchot en el seu accés excèntricament fenomenològic a la *cosa mateixa* de l'espai literari.

En Blanchot hi descobrirem un plantejament original d'aquesta qüestió epocal. En la seva obra hi ha un diàleg implícit i explícit amb Heidegger, amb Levinas i amb Derrida. I hi ha també un distanciament del punt de vista que aquests enfocaments adopten. Blanchot se situa més enllà de la diferència ontològica heideggeriana, pel pensament del *neutre*, com subratlla Jérôme De Gramont: « La différence heideggerienne de l'étant et de l'être permet d'approcher de la question du neutre – mais le neutre est ce qui diffère

²⁰⁸ Emmanuel Levinas, *Noms propres*, Montpellier: Fata Morgana 1976, 67.

²⁰⁹ *Ibid.*, 71.

²¹⁰ Cf. Maurizio Ferraris, *Introducción a Derrida*, Buenos Aires: Amorrortu 2006, 41-43.

²¹¹ Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, 56.

encore de toute différence assignable (même de la différence avec Dieu: le Tout-Autre, ou avec l'être, dans son indétermination).»²¹² Blanchot manté una certa relació de pensament amb Derrida però potser també se situa més enllà de la 'continuïtat' de la diferència derrideana, com sosté Françoise Collin, obrint l'escriptura a l'irreductible d'un esdeveniment que cal pensar com a interrupció:

La « différence » derridienne éclairait quelque chose de ce que « l'écriture » disait dans l'œuvre de Blanchot : le perpétuel report du sens que la fin du livre interrompt mais n'accomplit pas.

Mais la différence derridienne recouvre ou civilise la sauvagerie (le terme « sauvage » est prononcé à de nombreuses reprises par Blanchot), c'est-à-dire la violence de l'événement interruptif – le cri irréductible à la parole – qui résonne dans l'œuvre, déterminant la cassure de la narration et la fragmentation de la pensée. [...] La philosophie de l'écriture comme différence ou perpétuel différer dissimule ce qui, dans l'écriture au sens blanchotien du terme, est interruption, relève du tragique : l'événement de la mort irréductible à la *structure* du mourir, à « l'être pour la mort ». Derrida ne l'ignore pas mais le conjure dans la prodigalité de son discours et de ses discours, jusqu'au bord des tombes, voilant ainsi l'hiatus – le soudain silence.²¹³

En diàleg amb les més significatives formulacions de la diferència, rebent la influència d'aquests pensadors però adoptant una posició pròpia al respecte, Blanchot articula aquesta qüestió epocal d'una forma original. Els tres filòsofs amb els que Blanchot pot dialogar, implícitament o explícita, amb més intensitat entorn del tema de la diferència són sens dubte Heidegger, Levinas i Derrida. Les obres d'aquests tres pensadors desenvolupen tres dimensions de la diferència que potser no són del tot incompatibles, sinó més aviat complementàries, i que podrien guardar una certa relació amb els diversos desenvolupaments del tema presents en l'obra de Blanchot. Permeteu-nos, per a copsar el diferent caràcter i la complementarietat d'aquestes tres perspectives sobre la diferència, de remetre a una imatge de la que Jean-Luc Marion se serveix en fer-ne la seva particular lectura crítica. En efecte, en *L'Idole et la distance*, Marion remet a la carta de sant Pau als Efesis (3,18) per situar cadascuna de les dimensions de la diferència. Sant Pau ens insta a conèixer l'amor de Déu en tota la seva amplada i llargada, alçada i profunditat. Marion, fent-ne una lectura original, interpreta el passatge bíblic en clau de diferència i de distància. Concep tres dimensions de la diferència, que per a ell són en el fons tres lectures de la diferència ontològica heideggeriana: copsada en la seva

²¹² Jérôme de Gramont, *Maurice Blanchot et la phénoménologie*, 73-74.

²¹³ Françoise Collin, « La pensée de l'écriture : différence et/ou événement. Maurice Blanchot entre Derrida et Foucault », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Avril-juin 2015 – N° 2 : Blanchot : écriture et philosophie : 167-177, 173-174.

‘amplada’ (Ésser/ens, com proposa Heidegger), dépassada en la seva ‘alçada’ (Altri, com proposa Levinas) o en la seva ‘llargada’ (la «différance», com proposa Derrida); totes aquestes diferències, però, romanen interiors a una quarta dimensió, la ‘profunditat’, que cal pensar des de la caritat –a la qual l’Ésser, llegit en la seva diferència ontològica, com proposà Hans Urs von Balthasar, ens reenvia-, i que és per a ell la distància intratrinitària entre el Pare i el Fill, la retirada de Déu-pare que preserva de l’Ídol.²¹⁴

Més enllà del que aquesta lectura pot tenir aquí d’inapropiada pel seu caràcter marcadament teològic, la imatge de sant Pau llegida per Marion ens ajuda a concebre una possible complementarietat de les diverses dimensions de la diferència. Creiem que Blanchot, en certa mesura, recull en la seva obra aquesta múltiple dimensionalitat de la qüestió. Això és el que abordarem tot seguit en aquesta part del nostre treball. La diferència en la seva ‘llargada’, aprofundida per Derrida, l’entoma Blanchot des de la qüestió de la llengua i l’escriptura, el diferir del signe i l’obertura vers un dir del llenguatge que excedeix la referencialitat, més enllà del que Derrida anomenaria «logocentrisme». En segon lloc, Blanchot recull també la diferència en la seva ‘amplada’, repensant allò que en l’experiència es retira de la fenomenalitat, però dépassant aquí l’Ésser heideggerià mitjançant la noció del *neutre*. En tercer lloc, Blanchot s’endinsa sense dubte en el l’‘alçada’ de la diferència, en la relació amb altri, en un íntim diàleg amb Levinas. Ens proposarem tot seguit, doncs, presentar la qüestió de la diferència en Blanchot en relació amb els seus motius lingüístics –‘llargada’-, metafísics –‘amplada’- i ètico-polítics –‘alçada’.

Ens resta, però, saber si ens és encara possible establir una certa correlació entre la lectura blanchotiana de la diferència i aquella quarta dimensió, la profunditat, que Marion llegeix explícitament en clau teològica. En el cas de Blanchot, la diferència troba un punt culminant en la qüestió jueva, en la relectura de l’Escriptura. ¿És el judaisme simplement una imatge privilegiada de la diferència en clau ètico-política o bé obre també la diferència, explícitament o implícita, a una dimensió teològica? Després de l’estudi de la diferència blanchotiana en la seva condició tridimensional, el filo-semitisme de Blanchot ens ocuparà per intentar pensar si l’obertura al *defora* que insinua la seva lectura del judaisme representa un salt qualitatiu en el sentit d’obrir una nova dimensió teològica/(a-)teològica –la ‘profunditat’- en què radiquin les altres tres dimensions. Les ressonàncies teològiques –o a-teològiques, veurem com de fet el judaisme podria ser

²¹⁴ Jean-Luc Marion, *L’Idole et la distance*, 309-311.

considerat una mena d'ateisme religiós, tant des del punt de vista de la teologia negativa com des d'un punt de vista més estrictament ateu, en funció de la lectura que hom faci de la revelació de Déu com a *absconditus*- de la tradició jueva seran el motiu principal del segon capítol d'aquesta part del nostre treball.

Per a Blanchot l'escriptura dóna testimoni –lliurant-se ella mateixa, sacrificant-se- de la diferència: en la seva dimensió poètico-literària com a depassament del logocentrisme, en la seva deposició dels pols de l'autoritat metafísica com a depassament del paradigma de la presència, en el seu aprofundiment de la intercessió del *neutre*, i en el seu moviment vers l'alteritat inabastable, com a descobriment d'una exigència ètica i política ineludible. L'escriptura, finalment, per la seva condició testimonial, s'obre a un defora de l'escriptura mateixa, un defora que semblava estar ja inscrit en l'Esceptura que ens ha llegat la tradició judeo-cristiana, un defora inaprehensible que és el lloc sense lloc de la resposta a l'impossible, que ens preserva de la idolatria de la presència. És, finalment, el jueu mateix com a tal, en el pensament després d'Auschwitz, qui assumeix la diferència en la seva pròpia carn. Havent-la considerat en la seva multidimensionalitat, en diàleg amb alguns dels més grans pensadors del seu temps, Blanchot es mostra en la nostra condició epocal com un autèntic testimoni de la *diferència*.

5.2.2. *La diferència en el llenguatge: l'escriptura més enllà de la fotologia i del logocentrisme. Del llenguatge del logos a l'escriptura fragmentària*

Aturem-nos ara en primer lloc, doncs, en aquesta dimensió de 'llargada' de la diferència blanchotiana. Si el centre de tota l'obra de Blanchot ha estat la descoberta de l'espai literari, una qüestió limítrofa a aquesta regió central és, sens dubte, la de la naturalesa mateixa del llenguatge. Blanchot abordà aquest tema sobretot estudiant els límits de llenguatge concebut com a mer instrument, com a estructura lògica que construeix un sistema total i unitari, i com a estructura de referencialitat que pretén ser presència de la cosa representada o transparència de la idea. Més enllà d'aquestes concepcions, l'escriptura es desvetllarà com la condició de possibilitat de tot llenguatge i com a *a priori* darrer, fins i tot, de tota *episteme*. Més enllà d'aquestes estructures donades per descomptat, l'atenció al mode de donar-se propi de l'escriptura literària revela que la condició de possibilitat de la llengua és precisament un diferir radical de la presència i que el flux de l'escriptura és operatiu al marge de les relacions de referencialitat.

D'aquesta manera, l'escriptura es distancia de la centralitat que una certa comprensió del llenguatge conferia al *logos*, a l'estructura significativa i referencial, a la qual Derrida anomenà *logocentrisme*²¹⁵, i alhora de l'estret lligam que mantenia amb la *idea* –i, per conseqüent, de la seva vinculació a la vista, al *veure* ('*idein*'), a la llum del coneixement 'diürn', al qual es referí Derrida com a *fotologia*. Ho veurem tot seguit. Més enllà de la unitat del sistema lògic, finalment, l'escriptura descobrirà per a Blanchot una diferència radical, la intercessió de la seva interrupció, la seva condició fragmentària que esdevindrà també l'exigència de discontinuïtat per al pensament i que coronarà aquest plantejament en 'llargada' de la diferència.

Una carta de Blanchot a Derrida que segurament es podria datar cap a finals dels anys seixanta, ens pot introduir en aquest tema i en alguns dels punts de contacte entre les reflexions dels dos pensadors. En ella, Blanchot es reconeix en l'obra de qui esdevindrà el seu amic, remarca la seva gran amistat i afinitat intel·lectual amb Levinas –amb qui es trobarien aquell mateix any tots dos pensadors en motiu de la preparació d'un volum d'homenatge a Jean Beaufret²¹⁶-, i, sobretot, es refereix concretament a la seva lectura del text de «Force et signification» de Derrida²¹⁷. Els comentaris de Blanchot al filòsof d'origen algerià dibuixen algunes de les línies mestres de la seva reflexió entorn de l'escriptura, desvinculada de la *fotologia* i del sistema logocèntric, i oberta a l'exigència de discontinuïtat que permet emprendre la tasca de pensar l'*altre*. El comentari de Blanchot insinua fins i tot una possible lectura en paral·lel de la noció derrideana de «força» i la noció blanchotiana de «neutre», a la qual ens referirem també ben aviat. Vet aquí el text en qüestió:

Je voudrais ne pas tarder à vous remercier de vos textes, heureux de les avoir reçus de vous et reconnaissant à celui qui les a écrits. Lorsque Jean Wahl m'a appris un jour qu'il vous avait demandé de consacrer un essai à Emmanuel Levinas, cette initiative, permettant une telle rencontre, m'a paru le plus heureux. Je savais que quelque chose d'important serait dit sur cette pensée qui, par-delà l'amitié de toute une vie, m'est proche, de cette proximité qui est aussi le signe d'une distance.

C'est que j'avais lu alors le texte intitulé « Force et signification » et qui m'avait donné beaucoup à penser : j'y retrouvais une question qui depuis longtemps, peut-être depuis que j'ai commencé d'écrire, se pose à moi et que je traduis par cette proposition : parler, ce n'est pas voir – où il ne s'agit pas seulement d'affirmer l'originalité de la parole, mais de mettre en question la métaphore optique, cette lumière qui, en tant que métaphore, est devenue la source et le ressource de toute connaissance et ainsi a subordonné la connaissance à l'exercice d'une (première)

²¹⁵ Cf. Maurizio Ferraris, *Introducción a Derrida*, 71-74.

²¹⁶ Cf. supra. Hi hem fet referència a l'Estudi biobibliogràfic.

²¹⁷ «Force et signification» va ser publicat primer a la revista *Critique*, l'any 1963 i figuraria després com a primer capítol de *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil 1967, 9-49.

métaphore. Quand vous dénonciez dans toute l'histoire de notre philosophie une photologie, l'entendant alors comme un refus de penser la « force », comment pouvais-je ne pas être frappé, l'entendant de mon côté plutôt comme un refus de penser le neutre, s'il est vrai que la lumière n'est pas neutre et si l'exigence de lumière est l'exigence d'une pensée qui se dérobe au neutre (la lumière renvoie à l'unité, au soleil qui est son principe et le principe de sa métaphore – elle y renvoie, mais le dissimule). D'où la tâche – tâche infinie de « penser » l'Autre, non seulement sans référence à la lumière, mais sans référence à l'Un, c'est-à-dire, à côté des formes de langage (certes essentielles) où se construit et se parle le tout, parole du savoir, du travail et du salut, de pressentir une tout autre parole libérant la pensée d'être seulement pensée en vue de l'unité, autrement dit, exigeant une discontinuité radicale.

Mais pardonnez-moi. Je voulais seulement vous remercier et vous dire, par là, de quelle aide peuvent être pour moi vos recherches, vous dire donc combien je serais heureux de continuer à avoir part au mouvement de votre réflexion.²¹⁸

La primera gran proposició que Blanchot posa sobre la taula en aquesta breu però sintètica reflexió epistolar és allò que ell resumeix en la fórmula « parler, ce n'est pas voir », expressió que Blanchot formulava literalment en un text al qual ja havíem fet referència més enrere: « Parler, ce n'est pas voir. Parler libère la pensée de cette exigence optique qui, dans la tradition occidentale, soumet depuis de millénaires notre approche des choses et nous invite à penser sous la garantie de la lumière ou sous la menace de l'absence de lumière. »²¹⁹ El descobriment de les paradoxes del mateix llenguatge obre el pensament i el mateix llenguatge a alliberar-se de l'estructura referencial i òptica, lluminosa, eidètica (*idein* és justament 'veure') que es pressuposava essencial a la paraula. Es tracta, doncs, com escriu Blanchot en la carta que acabem de citar, de « mettre en question la métaphore optique ». El segon gran motiu que queda reflectit en el text és que aquesta dependència del llenguatge respecte de la *idea* ha condicionat, segons ells, tant per a Blanchot com per a Derrida, tota la història de la filosofia occidental. El primat de la *idea* no només ha marcat un rumb concret en el pensament, sinó que ha significat una repressió en el sentit psicoanalític, per a Derrida, del que aquest anomena *força* –« La force est l'autre du langage sans lequel celui-ci ne serait pas ce qu'il est. »²²⁰ (p. 45), i que Blanchot llegeix

²¹⁸ Carta de Maurice Blanchot a Jacques Derrida, IMEC (Institut Mémoires de l'édition contemporaine). Fonds Jacques Derrida. DRR 9.2. Sense data en el full. Correspon probablement al sobre datat el dia 23/3/1968.

²¹⁹ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 38.

²²⁰ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, 45. La *força*, com el *neutre* blanchotià, marca en l'escriptura la intercesió d'una *diferència*: « Le différend, la *différence* entre Dionysos et Apollon, entre l'élan et la structure, ne s'efface pas dans l'histoire car elle n'est pas *dans* l'histoire. Elle est aussi, en un sens insolite, une structure originaire : l'ouverture de l'histoire, l'historicité elle-même. La *différence* n'appartient simplement ni à l'histoire ni à la structure. S'il faut dire, avec Schelling, que « tout n'est que Dionysos », il faut savoir – et c'est écrire – que comme la force pure, Dionysos est travaillé par la différence. Il voit et se laisse voir. Et (se) crève les yeux. Depuis toujours, il a rapport à son dehors, à la forme visible, à la structure, comme à sa mort. – C'est ainsi qu'il s'apparaît. » (Ibid., 47-48).

en paral·lel amb la intercesió que dibuixa la seva noció de *neutre*. Blanchot insinuaria més endavant, en un sentit similar a aquesta repressió de la *força* que implica la metafísica occidental i tots els seus epígons, que tota la història de la filosofia potser no ha estat altra cosa que un esforç per domesticar el *neutre* o per recusar-lo.²²¹ Un tercer gran motiu del text, que marcarà el rumb del pensament de Blanchot vers l'exigència ètica és el fet de subratllar que aquesta revocació de la filosofia com a *fotologia*, aquesta desvinculació del pensament de la llum, de la *idea*, de la *teoria*, obre el camí de la tasca infinita de pensar l'*altre* sense referència a la llum ni a la unitat del sistema, és a dir, de pensar –l'altre– més enllà de l'aprehensió, més enllà de l'objectivació, més enllà del concepte, de pensar l'excés que depassa al propi pensament. La carta de Blanchot ens suggereix finalment un quart motiu, el de l'exigència de la discontinuïtat radical, que és condició de possibilitat del pensament de l'altre i, en general, del pensament de la diferència. Aquesta exigència de discontinuïtat serà ben palpable en Blanchot, fins i tot a nivell 'formal' en la interrupció, la incompleció i la manca d'unitat que implicarà la seva escriptura fragmentària.

Aquesta carta ens ha dibuixat, doncs, les línies mestres del pensament de la diferència en Blanchot tal i com es mostra en l'escriptura, el que hem anomenat abans la dimensió 'horitzontal' de la diferència. Al mateix temps, ens ha esbossat explícitament algunes afinitats amb un altre dels grans exponents de la diferència en l'*escriptura*, el seu amic Jacques Derrida. Endinsem-nos amb una mica més de profunditat, no obstant, en la qüestió que ens ocupa, a partir de l'obra de Maurice Blanchot. Ens centrarem sobretot en la seva atenció a la qüestió del llenguatge i l'escriptura i en el seu desenvolupament de l'exigència de discontinuïtat que cristal·litza en l'escriptura fragmentària i en el pensament del *desastre*.

Blanchot reconeix en el pensament occidental el domini de la idea i del logos sobre el llenguatge. No obstant això, el llenguatge, tal com es revela en l'experiència originària de l'escriptura i en el si de l'espai literari, no és portador de la idea, no és transparència de la llum, ni la seva estructura referencial es mostra com una condició de possibilitat de la seva operativitat. Blanchot mostra gairebé un sentit invers d'aquest darrer postulat proposant una condició de possibilitat impossible de tot llenguatge: precisament parlar consisteix a 'matar' el referent, parlem justament en absència d'allò que parlem. La condició de possibilitat del signe és també allò que el torna en ell mateix impossible,

²²¹ Maurice Blanchot, *L'amitié*, 249. Farem una referència més explícita d'aquesta formulació una mica més endavant, quan abordem directament la qüestió del *neutre*.

perquè ser signe consisteix en un necessari diferir la cosa, en posar-se en el lloc de la presència que es re-presenta, en cobrir l'absència d'aquella presència que es vol significar. El signe és, doncs, com remarca Derrida seguint Saussure, una «presència diferida».²²² Podríem dir que per a Blanchot parlar és 'dansar sobre tombes buides'²²³, que quan parlem ens recolzem sempre en el buit d'una tomba:

Pour parler, nous devons voir la mort, la voir derrière nous. Quand nous parlons, nous nous appuyons à un tombeau, et ce vide du tombeau est ce qui fait la vérité du langage mais, en même temps, le vide est réalité et la mort se fait être. Il y a de l'être, il y a une vérité logique et inexprimable, et il y a un monde, parce que nous pouvons détruire les choses et suspendre l'existence.²²⁴

És a dir, allò que constitueix l'ordre es recolza sobre un buit, sobre una diferència o un *diferir* que suspèn la constitució mateixa de les coses. La veritat del logos com a accés a la realitat del món es recolza en la condició de possibilitat del llenguatge, que alhora implica precisament la suspensió del món, de l'horitzó, de l'existència. La condició de possibilitat del llenguatge en tant que *logos* i estructura de referencialitat és la seva mateixa impossibilitat: rere la possibilitat, com el seu (des-)fonament paradoxal, es mostra la impossibilitat. L'engranatge del discurs possible és un hiat, una diferència.²²⁵ El llenguatge, més que fer present la cosa dita, presenta la diferència, el diferir de la presència d'allò dit. Alguns fragments de *L'attente l'oubli* remarquen aquesta diferència originària:

Parlant, différant de parler.
Pourquoi, quand elle parlait, différait-elle de parler ?
Le secret – quel mot grossier – n'était rien d'autre que le fait qu'elle parlait et différait de parler.
Si elle différait de parler, cette différence maintenait ouverte la place où venait sous l'attrait la présence indifférente qu'il lui fallait, sans se laisser voir, rendre chaque fois invisible.
Laisant venir à la présence cette différence indifférente.²²⁶

²²² Cf. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, 9.

²²³ En aquesta primera formulació concreta, Blanchot aplica la imatge pròpiament al moviment de la lectura. (cf. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 261), però ens pot resultar suggeridora, presa en un sentit més ampli, per atansar-nos a la realitat mateixa del llenguatge, en el sentit que mostra la fórmula anàloga del propi autor a la qual fem referència tot seguit.

²²⁴ Maurice Blanchot, *La condition critique. Articles 1945-1998*, 483-484.

²²⁵ En el llenguatge es dona, doncs, una confluència paradoxal de possibilitat i impossibilitat, d'unitat i de diferència que queda potser ben expressada en altres passatges de Blanchot: vid. Maurice Blanchot, *L'amitié*, 180-181.

²²⁶ Maurice Blanchot, *L'attente l'oubli*, 84.

O encara, una mica més endavant: « Le secret, cette réserve qui, si elle parlait, le faisait différer de parler, lui donnant parole en cette différence. »²²⁷ I en algunes altres ocasions en la mateixa obra, retornant sobre els mateixos motius. La ‘presència’ només arriba en el cor de la separació, en el hiat de la diferència:

Si la chose était séparée entre la chose qui se voit et la chose qui se dit, la parole travaillerait à effacer cette séparation, à la rendre plus profonde, à la laisser intacte en la faisant parler, à disparaître en elle. Mais cette séparation sur laquelle la parole travaille n’est encore qu’une séparation en parole. À moins qu’il n’y ait parole en raison de cette séparation, parlant en une parole toujours déjà séparée. En raison aussi de la simplicité de la présence, simplicité qui est en elle la simplicité de ce qui se voit et de ce qui se dit.

La présence n’est pas seulement séparée, elle est ce qui vient au cœur de la séparation.

Peu à peu la question qu’il avait toujours retenue : « Comment aurait-elle pu s’écarter de sa présence ? » se perdait dans cette réponse : « Il n’y a rien là de mystérieux ; le secret, ce serait plutôt le point où l’écart vient à cesser. Ce point – dans le vide délimité entre voir et dire – échappe à qui le voit et à qui le dit. »

Le mystère – quel mot grossier – serait le point où se rencontrent en la simplicité de la présence la chose qui se voit et la chose qui se dit. Mystère qui ne serait saisissable que s’il s’écartere, par une légère oscillation, du point mystérieux.²²⁸

Un buit, doncs, una intercesió funda els diferents usos del llenguatge, essent una condició de possibilitat impossible de la parla, o fins i tot del discurs lògic. Ha estat, però, l’espai literari el que, mostrant l’obertura del llenguatge més enllà de les relacions logocèntriques, descobreix radicalment l’abisme, el diferir ínfim però infinit, d’aquests intersticis que articulen la parla i l’escriptura. El llenguatge, com proposàvem fa un moment, es funda en la seva impossibilitat; així ho sostenia ja Blanchot de forma literal a *La part du feu*:

Si le langage et en particulier le langage littéraire ne s’élançait constamment, par avance, vers sa mort, il ne serait pas possible, car c’est ce mouvement vers son impossibilité qui est sa condition et qui le fonde ; c’est ce mouvement qui, en anticipant sur son néant, détermine sa possibilité qui est d’être ce néant sans le réaliser. En d’autres termes, le langage est réel parce qu’il peut se projeter vers un non-langage qu’il est et ne réalise pas.²²⁹

La co-presència de significant i significat o fins i tot la dependència del llenguatge d’aquesta estructura binària és posada en qüestió per l’espai literari. L’escriptura literària posa de manifest que el llenguatge no és un mer instrument o mitjà d’expressió, que no

²²⁷ *Ibíd.*, 86.

²²⁸ *Ibíd.*, 107-108.

²²⁹ Maurice Blanchot, *La part du feu*, 28.

és transparència de la presència de la cosa, sinó un alliberament de la presència que el fa ser abans i més enllà de les relacions de referencialitat. Així ho mostra amb radicalitat, per exemple, la pràctica de l'escriptura automàtica dels surrealistes:

Les surréalistes ont tiré de cette « découverte » les plus brillantes conséquences littéraires et, pour le langage, les effets les plus ambigus et les plus variés. Dans ce domaine, ils semblent encore, avant tout, des destructeurs. Ils sont déchaînés contre le discours ; ils lui retirent tout droit à signifier utilement quelque chose ; comme moyen de relations sociales, de désignation précise, ils le brisent féroce­ment. Le langage paraît non seulement sacrifié, mais humilié. Pourtant, il s'agit d'autre chose : le langage disparaît comme instrument, mais c'est qu'il est devenu sujet. [...] Que les constructions rationnelles soient rejetées, que les significations universelles s'évanouissent, cela veut dire que le langage ne doit pas être *utilisé*, qu'il ne doit pas servir à exprimer, qu'il est libre, la liberté même.²³⁰

Allà on la significació i les construccions del llenguatge són posades entre parèntesis, el llenguatge s'allibera i l'abisme que el fonamenta desfonamentant-lo. Blanchot emfatitza l'abisme del llenguatge per conèixer-lo en tota la seva riquesa, tal com es mostra en l'espai literari. Això no vol dir que la dimensió del llenguatge constructiva i constitutiva del món no sigui rellevant. Més aviat el que es posa de manifest és que aquestes relacions de *possibilitat* se sostenen en una *impossibilitat*, que la construcció no es pot donar per descomptat sense remetre al seu fons abismàtic. El que Blanchot remarca és aquesta polaritat irreductible, no dialèctica, que esbossa l'espai de la diferència i del diferir de la paraula. I en remarcar la polaritat, Blanchot subratlla que la construcció del món no és autosuficient, unitària ni total –de tal forma que ens preserva de qualsevol mena de tendència totalitària-, sinó que arrela en la seva diferència amb la seva pròpia impossibilitat. Hem de retornar, doncs, sobre aquella formulació crucial: « *Nommer le possible, répondre à l'impossible : je me souviens que nous avons ainsi désigné les deux centres de gravité de tout langage.* »²³¹

Un doble moviment es dibuixa doncs en el llenguatge: constitució-destitució, construcció-destrucció. La destrucció recorda a la construcció que no és total. La construcció reposa sobre un abisme que la posa en qüestió. Potser aquest dinamisme no està lluny tampoc, en un cert sentit, de la proposta desconstructiva derrideana, que no s'entén tampoc sense el moviment de construcció, perquè s'emmarca en una recerca de les condicions de possibilitat de l'experiència i del coneixement, i perquè el moviment de

²³⁰ *Ibid.*, 92-93.

²³¹ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 92.

desconstrucció revela les estructures i les condicions a priori del discurs.²³² La recerca de Derrida té un regust transcendental. Potser així també la de Blanchot, que en la interrupció, en el hiat, descobreix la condició impossible de tot llenguatge possible. I aquesta condició impossible de possibilitat la revela, en ambdós casos –malgrat que alguns matisos puguin ser molt significatius- l'*escriptura*. Cal cercar, doncs, més enllà dels usos comuns del llenguatge del possible, l'*escriptura* en la seva impossibilitat, que es manifesta d'una forma privilegiada en l'espai literari, tal com Blanchot ha subratllat. Cal atènyer-nos a l'excés de l'*escriptura* respecte del llenguatge *logocèntric* i *fotològic*: l'«*écriture hors langage*».²³³ Aturem-nos a considerar, doncs, a partir de la seva obra crítica, com Blanchot exposa les relacions entre llenguatge i *escriptura*, i com aquesta darrera adoptarà en ell una forma privilegiada en l'*escriptura* fragmentària, que accentua el seu caràcter diferencial, discontinu, interromput.

Des dels orígens del pensament occidental el llenguatge i el coneixement semblen anar lligats a la imatge i la visió.²³⁴ Així, per a Plató, la realitat del món es contempla en la idea –*idein*, veure. I Aristòtil –per al qual el coneixement comença en les sensacions- iniciarà la seva *Metafísica* dient que, de tots els sentits, el que els humans prefereixen és la vista.²³⁵ Conèixer és veure a la llum del dia. I la visió és ja fer experiència del continu i la Unitat, com proposa Blanchot: «[...] voir, c'est faire expérience du continu, et célébrer le soleil, c'est à dire, par-delà le soleil: l'Un.»²³⁶ També la fenomenologia de Husserl es refereix al *logos*, el coneixement i l'ésser en termes de llum i idealitat. I a aquest regne del llenguatge pertany també finalment el *logos* ontològic de Heidegger, que tracta l'aparèixer com a sentit i la llum com a presència. Així doncs, el postulat sobre el qual es fonamenta implícitament el pensament occidental, segons Blanchot, és que el coneixement d'allò visible-invisible és el coneixement mateix.

Blanchot contrasta aquest postulat filosòfic, com ja hem anunciat, amb l'experiència que li proporciona la literatura i pren com a hipòtesi que l'*escriptura* sempre ha trencat amb el llenguatge així concebut. El llenguatge literari no s'adequa pas al tot del sistema ni a la claredat del concepte. L'àmbit de la ficció i la irrealitat consagra una

²³² Cf. Maurizio Ferraris, *Introducción a Derrida*, 67-68.

²³³ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 626.

²³⁴ Una primera versió de les pàgines que segueixen fins al final d'aquesta secció va ser publicada dins: Joan Cabó Rodríguez, «L'*escriptura*, el neutre i la tasca de pensar. Una aproximació a Maurice Blanchot a partir de la seva obra crítica i filosòfica», *Ars Brevis*. Anuari de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna 2013, 19 (2014): 27-55.

²³⁵ Cf. Aristóteles, *Metafísica* (Ed. Trilingüe V. García Yebra), Vol. I. Madrid: Gredos 1970, 2-3.

²³⁶ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 39.

escriptura que tendeix a desfer-se, a fragmentar la seva unitat, i que apunta a la *nit*.²³⁷ El llenguatge, doncs, no és per a Blanchot allò que garanteix la veritat, el sentit, l'ordre i el control del temps, sinó que –com diria Foucault fent-se'n ressò- esdevé transparència recíproca de l'origen i la mort, que s'experimenta en l'escriptura.²³⁸

En el pròleg *De l'angoisse au langage*²³⁹ -afegit el 1971 a l'obra *Faux Pas* (1943)- Blanchot sosté que sovint les apories del llenguatge no són preses seriosament. Cal atendre a aquestes paradoxes, que fan descobrir sempre en la formulació de la soledat més radical la necessitat de la comunicació i la presència d'una alteritat radical i inexpressable, que es fa present com a absència i que roman exterior a tota subjectivitat. Aquesta sortida del tancament i la soledat l'expressa d'una manera privilegiada l'escriptor que, dominat per l'angoixa, no té res a dir però ha de restar fidel al discurs. El llenguatge no queda tancat en ell mateix, ni porta al solipsisme, sinó que tendeix sempre cap enfora i, en el seu sentit més primordial, no és pas el de la lògica o dels sistemes tancats, sinó el llenguatge literari, que passa per aquesta experiència d'escriptura.

Després de la revolució copernicana que suposà el gir lingüístic en la filosofia de principis del segle passat, el llenguatge no és considerat ja un instrument del pensament, sinó que el pensament ha de girar al voltant del llenguatge per retrobar la seva natura autèntica: així ho afirmava Blanchot seguint en aquest cas a Jean Paulhan.²⁴⁰ En aquesta mateixa direcció, però, cal accentuar el gir ulterior que significà, en l'aprofundiment d'aquesta recerca, la confluència de la literatura i la filosofia contemporànies, fruit de la vocació d'ambdues disciplines de mantenir una recerca en un cert sentit compartida sobre l'essència de la llengua i de la literatura mateixes. Més enllà de l'expressió conceptual del pensament, la literatura –tot suspenent les propietats lògiques del llenguatge, o bé, ajuntant-hi les seves propietats alògiques- és qui realitza la veritable vocació del llenguatge, alliberant-lo del logocentrisme.

En una concepció propera a la de Heidegger, Blanchot sosté que és en la poesia on es revela la veritable essència del llenguatge: el poder d'evocar els misteris que no es poden expressar. Tal i com afirma Levinas, comentant a Blanchot, l'escriptura i la poesia, trenquen amb la Unitat i la universalitat dels sistemes lògics: «Parler, écrire c'est tenter

²³⁷ « Car écrire est chose nocturne ; c'est s'abandonner aux puissances sombres, descendre vers les régions d'en bas, se livrer aux étreintes impures. » (Maurice Blanchot, *L'amitié*, 295).

²³⁸ Michel Foucault, *La pensée du dehors*, 61.

²³⁹ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 9-23.

²⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 101.

de rompre le définitif de l'éternité [...].»²⁴¹ «La poésie transformerait les mots, indices d'un ensemble, moments d'une totalité, en signes délivrés perçant les murs de l'immanence, dérangeant l'ordre.»²⁴² L'experiència de l'escriptura posa també de manifest que, en un cert sentit, no és pas l'home qui disposa del llenguatge com a instrument, sinó el llenguatge qui disposa de l'home i li garanteix un món:

Le langage est ce qui fonde la réalité humaine et l'univers. L'homme qui se révèle dans un dialogue où il trouve son événement fondamental, le monde qui se met en paroles par un acte qui est sa profonde origine, expriment la nature et la dignité du langage. L'erreur est de croire que le langage soit un instrument dont l'homme dispose pour agir ou pour se manifester dans le monde ; le langage, en réalité, dispose de l'homme en ce qu'il lui garantit l'existence du monde et son existence dans le monde. Nommer les dieux, faire que l'univers devienne discours, cela seul fonde le dialogue authentique qu'est la réalité humaine et cela aussi fournit la trame de ce discours, sa brillante et mystérieuse figure, sa forme et sa constellation, loin des vocables et des règles en usage dans la vie pratique.²⁴³

Allò propi del llenguatge, doncs, no és tant l'adequació a un món o la versemblança amb aquest, sinó constituir un món, que és també el que fa la literatura, mostrant-ho d'una forma preclara, per constituir móns impossibles que no poden ser donats per descomptat com una mera transparència de la realitat.

Blanchot remet no només a la poesia i a la literatura sinó també a l'experiència de l'escriptura automàtica –recurrent en la psicoanàlisi i en el surrealisme– a fi de captar la profunditat del llenguatge que s'amaga sota el seu ús comú.²⁴⁴ El fons que s'obre no té res a veure amb el llenguatge del món, del qual disposem i a través del qual disposem de les coses; l'escriptura automàtica mostra la no disponibilitat del llenguatge i la murmuració infinita que s'obre sota la paraula comú: «[...] langage sans silence, car le silence en lui se parle. L'écriture automatique est l'affirmation de ce langage sans silence, de ce murmure infini ouvert près de nous, sous notre parole commune et qui semble comme une source intarissable.»²⁴⁵ Escriure, doncs, és entrar en contacte amb un abisme irreductible, la nit primordial de l'absència, el fons a-lògic que està més ençà i més enllà de tot món, de tot sentit, de tota veritat i de tota presència.

²⁴¹ Emmanuel Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, 32.

²⁴² *Ibid.*, 39.

²⁴³ Maurice Blanchot, *Faux pas*, 191.

²⁴⁴ Cf. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 236-237. La referència a l'escriptura automàtica és recurrent en Blanchot. Vegi's també, p.ex., *La part du feu*, 93, o *L'entretien infini*, 602.

²⁴⁵ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 239.

L'escriptura expressa una raó desmesurada que excedeix tant el llenguatge quotidià com el lògic i científic i que és més fonamental que aquests. Blanchot arriba a afirmar l'escriptura com a *a priori*, transcendental o condició de possibilitat de tot llenguatge i, per tant, també de tota ciència:

De sorte qu'il n'y a, en un sens rigoureux, de science qu'à partir d'une théorie de la constitution de la science, laquelle, elle-même, ne peut s'atteindre que par l'examen de savoir si un discours scientifique est possible. Mais qu'est-ce qu'un discours scientifique, sinon un discours qui exige l'écriture et qui exige de l'écriture la forme capable de lui garantir sa spécificité? Finalement, ce qu'on appelle « transcendance » (mot certes déplacé) est donné dans et par l'écriture et par l'aptitude de celle-ci (aptitude nécessairement glissante) à sortir de l'idéologie.²⁴⁶

I, fins i tot diria més endavant: «Rien ne précède l'écriture»²⁴⁷; malgrat que aquesta proposició es trobi en un context molt diferent, en relació amb la Torà, i en un context gens epistemològic, com en el paràgraf anterior. Amb tot, Blanchot sembla considerar l'escriptura com a *a priori* de tota construcció lingüística i per tant de tot discurs i de tota ciència, com també mantenia Derrida per aquells anys en la seva obra programàtica *De la grammatologie* (1967) en diverses proposicions, entre les quals:

[...] que l'idée même de science est née à une certaine époque de l'écriture ;
[...] que l'écriture n'est pas seulement un moyen auxiliaire au service de la science – et éventuellement son objet – mais d'abord, comme l'a en particulier rappelé Husserl, dans *L'origine de la géométrie*, la condition de possibilité des objets idéaux et donc de l'objectivité scientifique. Avant d'être son objet, l'écriture est la condition de l'*epistémè*.²⁴⁸

Com sostindria Blanchot a *Le pas au-delà*, l'escriptura és el substrat fonamental, que no obstant això, no permet el lligam amb l'ésser -perquè està més ençà de l'ésser i no troba en ell sinó una altra expressió de la unitat metafísica, a diferència de Heidegger-, experiència límit que qüestiona l'ordre de l'univers constituït com a unitat, certesa o veritat, contacte amb la profunditat sobre la que aquest es configura, qüestió insuperable que fa esdevenir la pregunta per l'escriptura literària la pregunta darrera:

Écrire comme question d'écrire, question qui porte l'écriture qui porte la question, ne te permet plus ce rapport à l'être –entendu d'abord comme tradition, ordre, certitude, vérité, toute forme d'enracinement- que tu as reçu un jour du passé

²⁴⁶ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 373.

²⁴⁷ *Ibid.*, 630.

²⁴⁸ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, París: Minuit 1967, 41-42.

du monde, domaine que tu étais appelé à gérer afin d'en fortifier ton « Moi », bien que celui-ci fût comme fissuré, dès le jour où le ciel s'ouvrit sur son vide.²⁴⁹

Blanchot distingeix diverses vegades al llarg de la seva obra entre aquests dos tipus diversos de llenguatge –el llenguatge del món i el llenguatge de l'escriptura-, amb formulacions diferents però afins entre elles. Una d'aquestes distincions és la que fa en *Faux Pas* entre el llenguatge ordinari, de la vida pràctica, com a instrument i mitjà de coneixement, i el llenguatge poètic, com a llenguatge essencial que fonamenta un món.²⁵⁰ Aquesta distinció es fa també present en l'article *Poésie et langage*.²⁵¹ Blanchot, en *L'espace littéraire*, distingeix –seguint a Mallarmé- aquests dos tipus de llenguatge a partir d'un doble estat de la paraula: la paraula bruta i la paraula essencial²⁵², distinció que ja havia fet a *La part du feu*²⁵³ i que retrobarà en *L'amitié*, considerant-la el veritable 'bilingüisme'.²⁵⁴ La paraula bruta és la que ens dona les coses en la seva presència – representa-, la paraula essencial, en canvi, és la paraula que fa desaparèixer, que suggereix i evoca, és el llenguatge que *es* parla –en el sentit reflexiu-, on el món calla. També en *Le livre à venir* Blanchot diferencia el llenguatge del món, que és per excel·lència poder, de la paraula del poeta, que no entra en cap relació dialèctica de poder ni servitud, d'amo i esclau, i expressa un lligam nu i estranger al poder.²⁵⁵

L'escriptura serà doncs per a Blanchot el moviment que qüestiona radicalment la totalitat i el llenguatge en tant que comprensió i representació del món, trencament anti-metafísic introduït per l'escriptura en el si de la cultura occidental:

Écrire, l'exigence d'écrire: non plus l'écriture qui s'est toujours mise (par une nécessité nullement évitable) au service de la parole ou de la pensée dite idéaliste, c'est-à-dire moralisante, mais l'écriture qui, par sa force propre lentement libérée (force aléatoire d'absence), semble ne se consacrer qu'à elle-même qui reste sans identité et, peu à peu, dégage des possibilités tout autres, une façon anonyme, distraite, différée et dispersée d'être en rapport par laquelle tout est mis en cause, et d'abord l'idée de Dieu, du Moi, du Sujet, puis de la Vérité et de l'Un, puis de l'idée du Livre et de l'Œuvre, en sorte que cette écriture (entendue dans sa rigueur énigmatique), loin d'avoir pour but le Livre, en marquerait plutôt la fin: écriture qu'on pourrait dire hors discours, hors langage.²⁵⁶

²⁴⁹ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 9.

²⁵⁰ Cf. Maurice Blanchot, *Faux pas*, 128-129.

²⁵¹ *Ibid.*, 157-162.

²⁵² Cf. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 38-43.

²⁵³ Cf. Maurice Blanchot, *La part du feu*, 37.

²⁵⁴ Cf. Maurice Blanchot, *L'amitié*, 171.

²⁵⁵ Cf. Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 48-49.

²⁵⁶ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, VII.

I és quan el pensament es retira de pensar la unitat sense caure en el no-res quan sorgeix la paraula fragmentària, afirmació radical de la diferència, diferència que expressa la realitat del llenguatge i que suposa un buit infranquejable entre significant i significat que no pretén reduir-se a la identitat. Més enllà de reduir les paraules al sentit, i de pensar l'u indiferenciat, s'obre l'entremig del diàleg –mai ubicat en el punt mig aritmètic- de les paraules. Blanchot encarnarà plenament l'escriptura fragmentària a *Le pas au-delà* (1973) i a *L'écriture du désastre* (1980). Cal notar la diferència del fragment amb l'aforisme: tot i que García Berrio apunta a una certa continuïtat entre l'aforisme nietzscheà i l'escriptura fragmentària de Blanchot²⁵⁷ ens decantem per la interpretació de Gregorio Avilés, que remarca la distinció entre ambdós afirmant que, mentre l'aforisme deu encara molt a la forma i al sentit del seu contingut, l'escriptura fragmentària apunta més enllà, al *defora* com a lloc de la diferència.²⁵⁸ De fet, serà Blanchot mateix qui afirmarà que aforismes, citacions, màximes o pensaments potser encara s'allunyen més del fragment que el discurs continu²⁵⁹: « Il ne se délimite plus, il se fragmente. »²⁶⁰ -afirmació que fa ressonar també implícitament la poètica mallarmeana tal com s'enuncia en el pròleg a *Un coup de dés*.²⁶¹

Afirmant el *logos* com a lloc de la diferència, Blanchot s'apropa també al pensament d'Heràclit. El llenguatge, més enllà de la representació i la significativitat o el buit i el relativisme absolut, esdevé aquell que *indica*, tendint a allò que també afirmà Heràclit en el fragment 93 –esmentat per Blanchot en diverses ocasions²⁶²: «El Senyor l'oracle del qual està a Delfos ni diu, ni amaga, produeix signes.»²⁶³

La descoberta de la discontinuïtat i la fragmentarietat fonamentals de l'escriptura literària implica un pensament obert que renunciï a la unitat acomplerta i a la totalitat omnicomprendiva. De fet, la tasca poètica havia estat també en el fons una recerca de la totalitat, que assumeix finalment la seva impossibilitat:

²⁵⁷ Cf. Antonio García Berrio, *Teoría de la literatura*, 423.

²⁵⁸ Cf. Juan Gregorio Avilés, *La voz de su misterio. Sobre filosofía y literatura en Maurice Blanchot*, 137-138.

²⁵⁹ Cf. Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 62-63.

²⁶⁰ *Ibid.*, 92.

²⁶¹ Cf. Stéphane Mallarmé, *Obra poética I-II*, Madrid: Hiperión 1993, 130-133.

²⁶² Cf. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 44, 130-131, 471.

²⁶³ La traducció, propera a les versions franceses que fa servir Blanchot, és nostra. Vegi's, si es vol, el fragment grec original recollit per Plutarc i una proposta diferent de traducció al català: Joan Ferrer Gràcia (ed. i trad.), *De Tales a Demòcrit. El pensament presocràtic. Fragments i testimonis*, Girona: Edicions de la Ela Geminada 2011, 348-349.

La recherche de la totalité, sous toutes les formes, c'est la prétention poétique par excellence, une prétention dans laquelle est incluse, comme sa condition, l'impossibilité de son accomplissement, de telle sorte que s'il lui arrive jamais de s'accomplir, c'est en tant que cela ne se peut et parce que le poème prétend comprendre dans son existence son impossibilité et son irréalisation.²⁶⁴

La recerca de la totalitat sembla haver portat, en literatura, a una paradoxa: allò que pretenia convertir-se en Tot –el Llibre, equivalent del món, explicació de l'univers– porta en si mateix el germen de la seva desfeta i esdevé l'esclat mateix de la totalitat, «une vierge absence éparse»; dir-ho tot comporta al mateix temps reduir-ho tot a no-res: «Tout préférer, c'est aussi préférer le silence.»²⁶⁵

L'escriptura literària es converteix en el reialme del *desastre*, que combat tota pretensió d'unitat realitzada i sistema consumat. Aquesta fou l'experiència de Pascal que, volent construir una obra de raó i amb ordre per fer apologia de la fe –segons Blanchot–, acabà per llegar-nos una obra –els *Pensaments*– totalment fragmentada per l'angoixa i l'ambigüitat de la vida, cosa que la converteix precisament en un testimoni de l'existència real.²⁶⁶ La tasca d'un pensament autèntic, consistirà en portar al pensament el propi *desastre* i esquarterar tota pretensió d'universalitat per tal de fer esclatar el Mateix i deixar lloc a l'alteritat: «Penser, ce serait nommer (appeler) le désastre comme arrière-pensée.»²⁶⁷ El *des-astre* és la ruptura amb l'astre, amb qualsevol mena d'unitat o totalitat. El *desastre* no és portador de *sentit*, no té res a *veure*-hi, així com no pot esdevenir tampoc *desastre* absolut. Més enllà de la *unitat santa i real* de l'ontologia i de les distincions ésser/no-ésser, veritat/falsedat, vida/mort, cal reafirmar el *desastre* de la separació, la ruptura, la revolta, la repetició interminable, el retorn, que esgota l'ésser.²⁶⁸

El *desastre* no fa desaparèixer el pensament, sinó que el fa persistir en un refús continuat i indefinit de tota consumació del pensament, en la neutralització de la totalitat:

♦ De la pensée, il faut dire d'abord qu'elle est l'impossibilité de s'arrêter a rien de défini, donc de penser rien de déterminé et qu'ainsi elle est la neutralisation permanente de toute pensée présente, en même temps que la répudiation de toute absence de pensée. L'oscillation (l'égalité paradoxale) est le risque de la pensée livrée à cette double exigence et ignorant qu'il lui faut être souverainement patiente, c'est-à-dire passive hors de toute souveraineté.²⁶⁹

²⁶⁴ Maurice Blanchot, *La part du feu*, 108.

²⁶⁵ *Ibid.*, 43.

²⁶⁶ *Ibid.*, 261.

²⁶⁷ Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 12.

²⁶⁸ Cf. *Ibid.*, 121, 140, 197.

²⁶⁹ *Ibid.*, 57.

Si bé la concepció del món com a tot i l'equació de pensament i realitat han estat una temptació constant en la història de la filosofia i semblaven assolir el seu terme en l'apogeu de la modernitat, molts pensadors, no obstant això, han posat en dubte el tot sistemàtic i han reivindicat l'alteritat i la diferència irreductibles a la Unitat. Els corrents que s'han situat en aquesta línia han estat especialment nombrosos en el segle XX i, sobretot, després de la segona guerra mundial, arran de les dificultats que comportava aquesta lògica total i de com havia marcat la política i el dramàtic esdevenir de la història -així, per exemple, Rosenzweig²⁷⁰ i Levinas²⁷¹ com a dos dels més grans representants del pensament jueu contemporani.²⁷² A grans trets, Blanchot també se situa en aquesta línia de pensament, però des de l'àmbit de la literatura i de la crítica literària, en si de l'ambient cultural i el pensament francès contemporani, i amb una personalitat ben pròpia.

Apostarà, doncs, per l'esclat del tot i la remissió de les esclatxes de la unitat a un més enllà –o més ençà- totalment altre, inassolible al pensament o al llenguatge. Aquest més enllà del Mateix, de la Unitat i del Món, en Blanchot es realitza a través de l'art i, en particular, a través de la creació literària. En *L'Espace littéraire* mostra aquest posicionament pensant l'art com allò que, no sent una mera fantasia, tampoc no està al servei de la veritat ni del món: «l'art est lié [...] à ce qui est “hors” du monde [...]. Cela ne signifie pas que l'art affirme un autre monde, s'il est vrai qu'il a son origine non dans un autre monde, mais dans l'autre de tout monde [...]»²⁷³ La seva reivindicació de tot allò que escapa als valors del món, a la lògica, a l'Estat, a la ciència, a la tècnica, al sentit o a la moral tradicional, explica la seva afinitat pel moviment surrealista, pel pensament de Sade o per corrents diversos d'espiritualitat o misticisme més enllà de l'àmbit acadèmic i de les institucions:

Ici, dans le monde, règne la subordination à des fins, la mesure, le sérieux, l'ordre, -ici la science, la technique, l'État, -ici la signification, la certitude des valeurs, l'Idéal du Bien et du Vrai. L'art est “le monde renversé”: l'insubordination, la démesure, la frivolité, l'ignorance, le mal, le non-sens, tout cela lui appartient, domaine étendu.²⁷⁴

²⁷⁰ Cf. Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención* (trad. Miguel García-Baró), Salamanca: Sígueme 2006.

²⁷¹ Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*.

²⁷² Vid. també: Miguel García-Baró, *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*.

²⁷³ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 89-90.

²⁷⁴ *Ibid.*, 287.

La defensa de l'Alteritat enfront del Mateix es pot també dibuixar com l'exigència de la discontinuïtat (Heràclit) enfront de la continuïtat (Parmènides). Amb la dialèctica hegeliana, tal com remarca el propi Blanchot, la continuïtat es constituirà com una totalitat en moviment que no exclou el moment de la discontinuïtat, sinó que busca incloure'l.²⁷⁵ Ja hem remarcat en altres ocasions en quina mesura el pensament de Hegel, a través sobretot de la lectura de Kojève, ha pogut influenciar Blanchot. Hegel pensa un sistema total on allò real equival a allò pensat i es pot expressar en el llenguatge. No obstant això, tot i que la presència se sap absoluta, la síntesi no és encara acomplerta i el saber se sap relatiu, el pensament de Hegel resta sempre encara no reconciliat amb la presència com a tot: «[...] aïnsi, Hegel n'est-il encore qu'un pseudo-Hegel».²⁷⁶ A més a més, la dialèctica que possibilita una síntesi final –un retorn al si- és possible per la introducció de la negativitat en el pensament. La fidelitat a aquesta negativitat, la porta a una dinàmica *in crescendo*, que acabarà desfent el sistema i el pensament, el subjecte i la consciència. La totalitat hegeliana porta d'alguna manera en el seu si el germen de la seva desfeta.²⁷⁷ Així podem copsar també com la persecució d'un projecte total –tal i com succeïa amb la recerca de la poesia- descobreix una desfeta radical, un desastre del sistema.

La discontinuïtat pròpia de la paraula, que s'afirma paradigmàticament en Blanchot a través de l'escriptura fragmentària que desenvolupa sobretot a partir de finals dels anys seixanta, impedeix la consumació de qualsevol sistema total, prevenint-nos també així de les conseqüències ètico-polítiques que aquests amaguen. La paraula, tal com s'ha mostrat en tant que escriptura i des del lloc privilegiat de l'espai literari, dibuixa, doncs, una diferència essencial, que és condició de possibilitat impossible de la seva realització. Aquest és potser, com hem proposat, el primer estrat o la primera dimensió del pensament de la *diferència* tal com és desenvolupat en l'obra de Maurice Blanchot, una diferència que és, en primer lloc, intercessió en la qual radica l'escriptura, dimensió 'horitzontal' de la diferència que obre el camí a l'aprofundiment de les seves altres dimensions contigües.

²⁷⁵ Cf. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 6-7.

²⁷⁶ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 35.

²⁷⁷ Cf. Maurice Blanchot, *L'amitié*, 123.

5.2.3. *El neutre com a intercesió, més enllà de l'ésser*

Passem ara a considerar com s'esbossa a partir de l'obra de Blanchot la dimensió en 'amplada' de la diferència. El diàleg explícit i implícit des d'aquesta perspectiva s'ha de mantenir aquí amb Heidegger, que va aprofundir el pensament de la *diferència ontològica* entre els *ens* i l'*ésser* dels ens, entre allò que es mostra en els ens i allò que d'ells es retira essent la seva condició paradoxal de possibilitat no subjugable als esquemes propis d'allò que el filòsof alemany anomena 'ontoteologia' i que ha marcat de forma determinant la història de la filosofia occidental. En l'obra de Blanchot es dibuixa no només una certa analogia o afinitat amb el tema de l'ésser heideggerià, sinó un aprofundiment i un depassament d'aquesta reflexió, que cristal·litza en el pensament del *neutre*. Aquest serà, doncs, ara, el motiu fonamental que ens ocuparà de l'obra de l'escriptor francès.

Alguns dels estudis més notables que han abordat explícitament la relació de Blanchot amb la fenomenologia, s'han ocupat d'aquest tema i han formulat el depassament que la noció de *neutre* implica respecte a l'*ésser* heideggerià. El *neutre* difereix encara de la diferència ontològica, restant més fidel a l'experiència originària de la *diferència*. Com ja havíem dit abans, en introduir el tema de la diferència, esmentant el treball de Jérôme de Gramont: « La différence heideggérienne de l'étant et de l'être permet d'approcher de la question du neutre – mais le neutre est ce qui diffère encore de toute différence assignable (même de la différence avec Dieu: le Tout-Autre, ou avec l'être, dans son indétermination). »²⁷⁸

Marlène Zarader, per la seva banda, ha formulat de forma magistral en el seu llibre el gir radical que implica el depassament de l'*ésser* heideggerià vers el *neutre* blanchotià en tota la seva originalitat, i llegint-lo fenomenològicament com una fidelitat més gran al fenomen en el seu mode propi de donar-se. Segons l'autora, Blanchot fa en tota la seva obra una invocació del *no-res* que (des-)funda l'ésser humà, i que ha estat descobert en l'experiència de l'angoixa –i en els moviments paral·lels, podem sostenir, que nosaltres hem interpretat amb anterioritat com a relectura blanchotiana de la *reducció* fenomenològica. Un *no-res*, un *diferir abismàtic*, si se'ns permet, està en el fons i en l'origen de la realitat del món i de l'existència humana. Nosaltres podem llegir aquest buit fruit d'una reducció existencial, de l'experiència impossible, com a intercesió, com a

²⁷⁸ Jérôme de Gramont, *Maurice Blanchot et la phénoménologie*, 73-74.

diferència originària on rau tota construcció del món. Marlène Zarader jutja la neutralització blanchotiana de l'*ésser* en favor del *neutre* com una més gran fidelitat a les coses mateixes, com una fidelitat radical al fenomen particular d'aquest *no-res* que no es deixa tampoc tematitzar com a *ésser*:

Il est significatif de constater que le premier et le dernier livre de Blanchot se fassent écho dans l'invocation du rien. *Faux pas* laissait retentir cette exclamation : « Rien, rien, enfin il n'y a rien ! », tandis que *L'Écriture du désastre* affirme, comme en conclusion : « Rien est ce qu'il y a. » Entre ces deux extrêmes s'étend une œuvre dont le souci majeur semble avoir été de renvoyer l'homme au « rien qui l'investit », ou, pour user d'un autre lexique, de lui rappeler cet « espace vide » - « l'âpre échancrure du vide d'où tout surgit et où tout sombre » - qu'il ne faut ni « altérer » ni « combler », mais au contraire préserver.

Comment le préserver ? Blanchot, une fois encore, va avec assurance à l'essentiel. Le seul moyen de l'exhiber – de le laisser se manifester en sa pure nullité et vacuité – est de l'arracher, non seulement à tout ce qui n'est pas rien (c'est-à-dire l'ensemble des étants, le monde, etc.), mais encore à la thématique de l'être, telle qu'elle est déployée par Heidegger. Libérer le neutre en sa foncière neutralité n'exige rien de moins que de mesurer « l'en deçà où, de l'être, il n'est rien fait, en quoi rien ne s'accomplit, la profondeur du désœuvrement de l'être ». ²⁷⁹

Més endavant Zarader, convençuda del caràcter fenomenològic de fons de l'obra de Blanchot, veu com el *neutre*, dient la suspensió de l'*ésser*, resta més fidel al fenomen de la *nit* en la seva donació impossible depassant així les elaboracions fundacionals de la fenomenologia, de Husserl i de Heidegger. La reflexió de Zarader entronca plenament amb la proposta de lectura que hem fet sobre Blanchot, en relació al moviment fenomenològic i a l'experiència paradoxal de l'impossible. L'estudi de Zarader ha estat sens dubte, com hem confessat des del principi, un del pioners en aquesta lectura 'fenomenològica' de Blanchot, que ha suscitat i impulsat també la nostra recerca:

Au terme de cette analyse, il convient de faire le point sur le rapport exact de Blanchot au champ phénoménologique. Deux éléments doivent être soulignés. En premier lieu, si l'on définit la phénoménologie par l'absence de présuppositions et la fidélité à la donnée originaires – cette présence en personne qui est celle de la chose une fois réduite à ce qu'elle est dans l'acte où j'en fais l'épreuve -, alors il faut convenir que le geste de Blanchot, lorsqu'il explore la « nuit », est rigoureusement phénoménologique : orienté sur une donnée, il l'accueille et la décrit *comme* elle se donne, en scribe scrupuleux. Les développements des chapitres précédents n'avaient d'autre ambition que celle-ci : établir que, dans les expériences de souffrance et de subissement extrêmes que Blanchot regroupe sous le nom de « nuit », l'effondrement est *vécu*, qu'il est vécu *ainsi* et non pas autrement (hors horizon, en rupture de monde, à contre-subjectivité, etc.), et qu'il est ainsi vécu, non par toi ni par moi, mais par *quiconque* y est livré. En décrivant ces expériences, Blanchot

²⁷⁹ Marlène Zarader, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, 167-168.

propose une véritable eidétique de la nuit – entendue comme cet impossible qui appartient, comme impossible, au vécu, puisque, dans son excès même, il se donne.

En second lieu, une telle donation, pour autant qu'elle ne soit pas travestie, frappe d'interdit toutes les tentatives de pensée visant à la reconduire à l'orbite de la possibilité, au point d'ébranler jusqu'à son interprétation en termes d'être – qui n'est pas fondée à même le phénomène – et de requérir la suspension de celle-ci. Or, le mot neutre ne disant rien d'autre que cette suspension, on voit que c'est l'eidétique de la nuit qui conduit à la paradoxale « ontologie » du neutre, laquelle semble ainsi *phénoménologiquement* fondée.²⁸⁰

Zarader llegeix amb molt de rigor aquest depassament de l'ésser en favor del neutre com a fidelitat al fenomen d'aquest *no-res* originari.²⁸¹ Remetem doncs al seu estudi pel que fa al detall d'aquesta qüestió. Nosaltres proposem ara un acostament a la noció de *neutre* des dels propis textos crítics de Blanchot, per tal de copsar l'evolució de la seva formulació i el sentit que l'escriptor li confereix. Noció que com suggerim a partir dels estudis de De Gramont i de Zarader, representa un depassament de l'ésser heideggerià, que nosaltres havíem esbossat en començar aquest capítol, a partir de la proposta de Marion, com la consideració en 'amplada' del pensament de la *diferència*.

Per articular el pensament d'aquest *no-res* originari més enllà de l'ésser heideggerià, així com per desenvolupar un pensament de la relació que permetrà més endavant pensar la diferència en la seva dimensió 'vertical', és a dir, des de la perspectiva ètica de la relació amb l'*altre*, Maurice Blanchot proposa un terme, el *neutre*, que anirà desenvolupant i repensant en la seva obra de maduresa.²⁸² Aquest terme en cap cas expressa una mediació entre dues alteritats, ni un fons ontic –l'ésser heideggerià– que les embolcalli o que en sigui l'origen. El *neutre* indica més aviat un buit, un hiat, l'obertura d'un defora que preserva l'altre en la seva irreductibilitat a cap món possible. *Ne uter*, ni l'un ni l'altre, sinó més aviat un espai no mesurable que preserva la distància entre ells. Però el *neutre* serà també finalment «*un mot de trop*»²⁸³, una paraula excessiva, que no hauria de ser dita, que només és pronunciada per interrompre un altre discurs, el discurs del món que posa en perill la radical diferència de l'altre.

En les primeres obres crítiques de Blanchot es poden trobar ja algunes formulacions vagues i preliminars d'aquesta reflexió. No és fins a *L'espace littéraire* (1955) que l'escriptor francès fa servir explícitament aquesta paraula –«*neutre*»– com a

²⁸⁰ *Ibid.*, 183-184.

²⁸¹ Cf. especialment *Ibid.*, 163-184.

²⁸² Una primera versió de les pàgines que segueixen entorn de la noció de *neutre* ha estat publicada dins de: Joan Cabó Rodríguez, *Maurice Blanchot, testimoni de l'impossible. Una introducció* (Quaderns de la Fundació Joan Maragall, 116), Barcelona: Claret 2017.

²⁸³ Cf. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 458.

adjectiu, o en la forma «neutralitat».²⁸⁴ Aquí no hi trobem encara, però, la forma substantivada, «el *neutre*». Quelcom semblant succeeix en *Le livre à venir* (1959).²⁸⁵ És a *L'entretien infini* (1969) on la reflexió de Blanchot mostra una gran evolució al respecte d'aquesta noció. Aquí, el «*neutre*» apareix substantivat, personificat –en unes invocacions o precis que volen transcendir la forma apofàntica del llenguatge²⁸⁶- o representat tipogràficament -« ±± »- en l'encapçalament dels diversos paràgrafs d'alguns textos fragmentaris²⁸⁷. És en aquest llibre on Blanchot parla explícitament del *neutre* com un buit dissimètric entre dues alteritats.²⁸⁸

En *L'amitié* (1971) l'escriptor suggerirà fins i tot que la història sencera de la filosofia ha estat en certa manera un esforç per domesticar o recusar el *neutre*: « Il m'est arrivé de l'écrire, non sans un grand excès de simplification : toute l'histoire de la philosophie pourrait être considérée comme un effort pour domestiquer le neutre ou pour le récuser – ainsi est-il constamment refoulé de nos langages et de nos vérités. »²⁸⁹ Perquè la filosofia remet a un discurs lògic, totalitzant, i en aquest sentit, el que fa Blanchot no és pas filosofia, sinó una transgressió de la filosofia que permet que el *neutre* aparegui. El *neutre* no deixa de ser el rastre invisible o la distància infinita que deixa l'altre en la seva aparició paradoxal, aparició que coincideix amb la seva retirada, aparició de la seva pura absència. És per això, per aquesta voluntat d'esquerdar el discurs filosòfic, que el *neutre* es relaciona amb l'absurd²⁹⁰, amb allò que va més enllà del sentit tal com l'exposa el llenguatge apofàntic o descriptiu, amb l'impossible que s'esdevé en la mateixa experiència literària. En aquesta mateixa obra Blanchot havia explicat també el depassament de l'*ésser* heideggerià que el *neutre* implica: « L'être n'est pas un neutre, ce n'est encore qu'un écran pour le neutre. »²⁹¹

En *Le Pas au-delà* (1973) el tema del *neutre* és recurrent. La pròpia materialitat del mot expressa l'espai d'*entremig* que vol assenyalar, mostrant la seva familiaritat amb la paraula 'entre', i deixant un residu, la 'u', que, en la seva presència negativa invocaria

²⁸⁴ Cf. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 24, 30, 56, 127, 141, 323, 324, 347, 361.

²⁸⁵ Cf. Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 132, 202, 224, 282, 285, 294, 322, 335, 337.

²⁸⁶ Per exemple: «O neutre, libère-moi de ma fatigue, conduis-moi vers cela qui, quoique me préoccupant au point d'occuper toute la place, ne me concerne pas.» (Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, XXI. (La traducció és nostra)).

²⁸⁷ Cf. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, IX-XXVI, 456-458, 528-529, 596.

²⁸⁸ Cf. les pàgines « *Le rapport du troisième genre* », dins Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 94-105. Per a aquesta reflexió són també importants les pàgines dedicades a « *René Char et la pensée du neutre* » a *Ibid.*, 439-450.

²⁸⁹ Maurice Blanchot, *L'amitié*, Paris : Gallimard 1971, 249.

²⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 220.

²⁹¹ *Ibid.*, 249.

la nit (*nuit*): « entre : entre/ne(u)tre ».²⁹² El *neutre*, però, no es deixa fixar en cap mot, i pròpiament no significa res, ni es pot conèixer. Blanchot remarca que altres termes es podrien haver proposat per expressar això, i no obstant sempre resulten ser formes insatisfactòries. Entre ells, els mateixos termes que havien desenvolupat les tres dimensions de la diferència en Heidegger, Levinas i Derrida, l'*ésser*, l'*altre* i l'*escriptura*, respectivament; i fins el mateix terme '*diferència*' resulta insatisfactori per expressar l'aprofundiment d'aquesta intercisió en què rau la diferència. Res més precís que el *neutre*, '*ne uter*', '*ni l'un ni l'altre*', '*ni ni l'altre*':

Et bien d'autres formes pourraient être proposées sans jamais satisfaire : le *sacré* par rapport au *dieu*, l'*absence* par rapport à la *présence*, l'*écriture* (prise ici comme exemple non exemplaire) par rapport à la *parole*, l'*autre* par rapport à *moi* (et aussi bien à ce *Moi* qu'est autrui), l'*être* par rapport à l'*existence*, la *différence* par rapport à l'*Un*. Le neutre, sans se laisser pour autant connaître (comme au prix d'un savoir absolu), se reconnaît ou plutôt joue en chacun de ces termes qui ont pour trait de n'être pas facilement conceptualisable et, peut-être, de ne l'être pas, parce que s'introduit avec eux une possibilité négative d'un type si particulier qu'on ne saurait le marquer d'une négation ni non plus l'affirmer. Le Neutre, par une simple affinité littéraire, incline vers la Nuit, sans que rien sémantiquement les rapproche. Le Neutre n'a pas les titres mythologiques anciens que toute nuit apporte avec elle. Le neutre dérive, de la manière la plus simple d'une négation en deux termes : *neutre*, ni l'un ni l'autre. Ni ni l'autre, rien de plus précis.²⁹³

El *neutre* aconpleix en certa manera el '*pas au-delà*' que dona títol a aquest llibre fragmentari de Blanchot. D'una banda, suposa un anar més enllà, donar un pas ('*pas*') més enllà, transcendir l'ordre del *mateix*, superar la univocitat que tanca el món sobre si mateix, per anar vers l'altre. D'altra banda, però, suposa també un «no ('*pas*') més enllà», el refús de dépassar aquella distància que preserva l'altre en la seva radical diferència, i la negació d'un *més-enllà* del món establert metafísicament.

A *L'écriture du désastre* (1980), el *neutre*, tot i aparèixer en diverses ocasions, sembla perdre la centralitat que havia tingut en l'obra anterior, i deixarà pas a altres expressions, com el «desastre», la «passivitat» o el «defora».²⁹⁴ Caldrà potser que, per aconpleir-se, el neutre es *neutralitzi* ell mateix, com ha suggerit Jean-Luc Nancy fixant-se en l'aparició d'una forma adverbial que desplaça la nominació d'aquest terme («*au*

²⁹² Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, Paris : Gallimard 1973, 97.

²⁹³ *Ibid.*, 103-104.

²⁹⁴ Cf. Maurice Blanchot, *L'Écriture du désastre*, Paris : Gallimard 1980 ; pp. 49, 52, 65, 77, 93, 95, 97, 103, 123, 201. Cf. també Roger Laporte, « C'est le désastre obscur qui porte la lumière » a *À l'extrême pointe*, 85-95.

neutre»).²⁹⁵ El *neutre* no és doncs una noció que vulgui designar una realitat o un fons de la realitat, sinó una marca de la discontinuïtat, una paraula que no significa però que interromp el discurs unificador que faria de l'altre una continuació del Tot. « ± ± « *Mais le neutre n'est-il pas ce qu'il y a de plus près de l'Autre ?* » - « *Mais aussi le plus éloignée.* » - « *L'Autre est au neutre, même s'il nous parle comme Autrui, parlant alors de par l'étrangeté qui le rend insituable et toujours extérieur à ce qui l'identifierait.* » »²⁹⁶ ¿Què és, doncs, el *neutre*? El *neutre* no és un *què*, ni pròpiament *és*. Com proposa Levinas: « Ce Neutre n'est pas quelqu'un ni même un quelque chose. Ce n'est qu'un *tiers* exclu qui, à proprement parler, *n'est* même pas. Pourtant il y a en lui plus de transcendance qu'aucun arrière-monde n'a jamais entr'ouvert. »²⁹⁷

El pensament, doncs, no s'atura en el refús de la totalitat, sinó que s'obre a pensar el *defora* del tot, a pensar l'altre. Però no com un pensament que coneix i posseeix l'objecte del seu coneixement, sinó com un pensament que marca aquesta distància, que dissol el subjecte, que és sortida de si i obertura a l'impossible. Exigència que es podria formular amb el següent imperatiu: «*Pense à autrui, de telle sorte que ce ne soit plus toi qui reviennes de cette pensée et que ce ne soit pas en une pensée que tu te portes vers lui.*»²⁹⁸

D'aquesta manera, el *neutre*, expressant la intercisió d'un hiat o d'un entremig originari, neutralitza, d'una banda, la diferència ontològica i l'*ésser* heideggerià per a restar més fidel a la fenomenalitat pròpia i paradoxal de la *nit*, i, alhora, com ja han posat de manifest les formulacions blanchotianes del *neutre*, aquesta noció va íntimament lligada a un aprofundiment del pensament de l'*altre* en la seva diferència incommensurable. És així com el *neutre* aprofundeix la dimensió de la *diferència* en 'amplada', tendint al mateix temps vers la diferència en 'alçada'. El *neutre* ens mena explícitament, per tant, a la consideració de la dimensió ètico-política de la diferència, i al diàleg de Blanchot amb Levinas. És justament d'aquesta qüestió de la que ens hem d'ocupar tot seguit.

²⁹⁵ Cf. Jean-Luc Nancy, « Le neutre, la neutralisation du neutre », *Cahiers Maurice Blanchot*, 1 (2011), pp. 21-24.

²⁹⁶ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 456.

²⁹⁷ Emmanuel Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, 52.

²⁹⁸ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 176.

5.2.4. La diferència radical de l'altre: implicacions ètico-polítiques de l'escriptura

Arribem doncs a la consideració de la *diferència* en la seva 'alçada', aquella que dibuixa el hiat que preserva l'*altre* en la seva irreductibilitat a l'aprehensió, en la seva manifestació paradoxal com a impossible. Blanchot estableix aquí un diàleg implícit i explícit amb el seu gran amic Emmanuel Levinas, que vertebrà una filosofia primera concebuda com a ètica, més ençà de l'ontologia.²⁹⁹ Més originària que la diferència ontològica i desfent el primat de l'ésser heideggerià, l'exigència del pensament neix de la relació amb *altri* que s'imposa desbordant el «jo» i destituint la seva posició metafísica d'autoritat, constituint-lo com a subjecte per la seva passivitat i *subjecció* primordial a l'*altre*.

Hi ha un text central on Blanchot considera directament la filosofia levinasiana, un text escrit per a un volum d'homenatge al seu amic publicat l'any 1980. El text és «Notre compagne clandestine».³⁰⁰ La companya clandestina d'ambdós pensadors no és altra que la filosofia. En Levinas, en Blanchot, en la relació personal i intel·lectual que establiren des que es conegueren en la seva joventut a la universitat d'Estrasburg, la filosofia recorre el seu camí revelant-se en ella l'inesperat, separant-se d'ella mateixa, esdevenint a voltes literatura. Ambdós han mantingut amb ella una amistat difícil, però no ha deixat d'acompanyar-los revelant-se *diferent* o *diferida*, tal volta, obrint escletxes insospitades que dibuixen nous camins per al pensament:

La philosophie serait notre compagne à jamais, de jour, de nuit, fût-ce en perdant son nom, devenant littérature, savoir, non-savoir, ou s'absentant, notre amie clandestine dont nous respectons – aimons – ce qui ne nous permettrait pas d'être liés à elle, tout en pressentant qu'il n'y avait rien d'éveillé en nous, de vigilant jusque dans le sommeil, qui ne fût dû à son amitié difficile.³⁰¹

L'exigència del pensament a què respon l'obra de Levinas, i a la que Blanchot es troba ben proper, va més enllà de la filosofia entesa com a sistema, certament, tal i com va més enllà del «logocentrisme» i de les relacions d'aprehensió i designació, però això no significa un depassament de la racionalitat per caure en l'irracionalisme. La posada entre parèntesis de l'ontologia en Levinas així com el *desastre* blanchotià, de cap manera

²⁹⁹ Vid. Miguel García-Baró, «El desafío de Lévinas», Signa: revista de la Asociación Española de Semiótica, núm. 5 (1996), 21-40.

³⁰⁰ Maurice Blanchot, «Notre compagne clandestine», en *La condition critique. Articles 1945-1998*, 357-367.

³⁰¹ *Ibid.*, 358.

pretenen caure en el relativisme ni en el nihilisme, que suposarien un nou repòs o seguretat per al pensament. Cal obeir sempre a l'exigència de no deturar-se i seguir pensant, exercint una mena d'escepticisme actiu, excedint la raó no per mitjà de la irracionalitat sinó per mitjà d'una raó *altra*. Cal, en certa mesura, tornar a recórrer sempre el mateix camí de la filosofia, però deixant que en ella es reveli l'inesperat:

Le défaut du nihilisme – terme sans vigueur, sans rigueur – est de ne se savoir pas en défaut et de s'arrêter toujours prématurément. Le scepticisme invincible que reconnaît Levinas, montre que la philosophie en Levinas, la métaphysique par lui, ces noms si facilement décriés, n'affirme rien qui ne soit surveillé par un contradicteur infatigable auquel il ne cède pas, mais qui l'oblige à aller plus loin, non pas hors raison, dans la facilité auquel il ne cède pas, mais qui l'oblige à aller plus loin, non pas hors raison, dans la facilité de l'irrationnel ou l'effusion mystique, mais vers une raison autre, vers l'autre comme raison ou exigence : ce qui apparaît avec chacun de ses livres. Il suit sans doute le chemin si nouveau ou si ancien que, l'accompagnant, nous sommes frappés comme d'un coup au cœur – le cœur d'une raison – qui nous fait dire intérieurement : « *mais cela aussi je l'ai pensé, je dois le penser.* »³⁰²

El pensament esdevé llavors un deure, una exigència ètica. Perquè el pensament *altre* no és *altra* cosa, com ha dit Blanchot llegint a Levinas, que «*d'altre* com a raó o exigència». Així doncs, el pensament no se segueix implícitament de l'oci, ni neix com a conseqüència d'un cert estat de benestar en el filòsof, sinó més aviat d'un dolor que engendra un deure ineludible. Pensem en el drama de l'Holocaust. El pensament després d'Auschwitz demana depassar la raó metafísica justament per restar fidel a la diferència de l'altre i prevenir les conseqüències ètiques i polítiques d'un totalitarisme que radica en major o menor mesura d'un sistema total de pensament. El desastre, doncs, és desfeta de la unitat i de la totalitat, però no relativisme ni nihilisme, sinó obertura radical a la diferència incommensurable de l'altre, al qual estic subjecte.

Tal com exposa Blanchot, la recerca de Levinas no és directament lingüística, però evidentment té conseqüències sobre el discurs, que cristal·litzen en la diferència entre el *Dir* i el *dit* a la qual tantes vegades hem fet referència. L'*altre* no pot ser tematitzat, ni tinc dret a *parlar de* l'altre, sinó que més aviat, si parlo, he de *parlar a* l'altre, i, en primer lloc, per invocar-lo o per retre-li homenatge –expressió que dibuixa encara un altre sentit del testimoniatge, perquè en francès s'expressa amb la fórmula '*rendre témoignage à*'. La paraula que s'adreça a l'altre no esborra la distància que li'n separa, sinó que es funda en ella. I l'*altre*, encara, no és pas un *tu*, sinó que hom s'hi refereix per mitjà de la tercera

³⁰² *Ibid.*, 359.

persona de l'«il» que preserva la distància tot dissuadint-nos d'apropriar-nos-el des del jo.³⁰³ Diferència cabdal entre *Dir* i *dit* que, segons Blanchot, cal no cessar de meditar. Vegem com ho escriu amb les seves pròpies paraules:

Ce qui importe à Levinas est différent, ne passe – dirais-je heureusement ? – que d'une manière indirecte par les recherches linguistiques. S'il y a une extrême dissymétrie entre « moi et autrui » (ce qu'exprime cette phrase impressionnante : « Autrui est toujours plus près de Dieu que moi », qui garde son pouvoir, quoi qu'on entende par le nom innominé de Dieu), si cependant le rapport infini entre moi et Autre peut être un rapport de langage, s'il m'est permis, à moi à peine moi, d'avoir relation avec l'extrême Autre – le plus prochain et le plus lointain – par la parole, il ne saurait manquer qu'il n'en résulte pour le discours des exigences qui le renversent ou le bouleversent, ne serait-ce que celle-ci : autrui ou l'autre ne peut être thématisé, c'est-à-dire je ne parlerai pas de l'autre ou sur l'autre, mais parlerai – si je parle – à Autrui (l'étranger, le pauvre, celui qui précisément n'a pas la parole, le maître aussi sans maîtrise), non pour l'informer ou lui transmettre un savoir – tâche du langage ordinaire –, plutôt pour l'invoquer (cet autrui si autre que son mode d'être appelé n'est pas le « tu », mais le « il »), lui rendre témoignage par une manière de Dire qui n'efface pas la distance infinie, mais soit parole par cette distance, parole d'infini.

[...] Comment maintenir la dissymétrie, la courbure de l'espace qualifié (à tort) d'intersubjectif, l'infinité de la parole d'infini ?) c'est dans le texte intitulé « *Le Dire et le dit* » que Levinas ira le plus loin, texte qui nous parle, comme si l'extraordinaire nous parlait, que je n'ai nullement l'intention, la possibilité, de reprendre ou de résumer. Il faut le lire et le méditer.³⁰⁴

Blanchot remarca tot seguit que el *Dir* no té a veure amb la possessió –amb allò que anteriorment nosaltres havíem anomenat *es-guard*, si es vol- sinó amb la donació i amb la pèrdua. Dir la diferència que preserva la dissimetria irreductible respecte d'*altri* és, doncs, fer *do* impossible de la paraula: « [...] ce que nul moi ne peut prendre sur soi en le gardant, sous sa sauvegarde : seulement en le donnant ; Dire est donation, perte, oui, perte, mais, je l'ajouterai, perte dans l'impossibilité de la perte pure et simple. »³⁰⁵ El *Dir*, finalment, expressa un temps sense present. Assumeix així la revocació de la metafísica de la presència i la superació del paradigma husserlià, entroncant plenament així amb el fil conductor del pensament de la diferència, del *diferir* de la presència. Un *diferir* que, com ja hem assenyalat abans, no cau en la indiferència del nihilisme:

De par le Dire, nous sommes arrachés à l'ordre sans que l'ordre disparaisse tranquillement en désordre : la non-coïncidence avec autrui, l'impossibilité d'être ensemble dans une simultanéité simple, la nécessité (l'obligation) d'assumer un temps sans présent, ce que Levinas nommera la « *diachronie irréductible* » qui n'est pas la temporalisation que nous vivons, mais qui se marque comme laps de temps

³⁰³ Vid. el que hem dit en notes anteriors respecte a l'absència del pronom personal «tu» en Blanchot.

³⁰⁴ Maurice Blanchot, « Notre compagne clandestine », en *La condition critique. Articles 1945-1998*, 362.

³⁰⁵ *Ibid.*, 362-363.

(ou absence de temps), voilà ce à quoi le Dire nous engage dans notre responsabilité de l'Autre [...].³⁰⁶

El diferir del present, doncs, és irreductible a la metafísica de la presència, però també al magma de la indiferència on podria estar temptat de romandre el sistema desconstuït, « [...] car il mesure l'incommensurable, un rapport d'absolue inconvenance, d'étrangeté et d'interruption, pourtant *substitution* de l'un à l'autre, différence comme non-indifférence. »³⁰⁷ El depassament de la metafísica de la presència obre també l'impuls fenomenològic a una fenomenalitat *altra*, més enllà del primat husserlià de la consciència com també de l'*ésser* heideggerià. El motiu de l'*altre* i la connexió amb Levinas posen de manifest, per altra banda, que aquesta obertura fenomenològica –o aquest depassament de la mirada fenomenològica- vers l'experiència impossible, vers allò que es manifesta paradoxalment com a *no-fenomen*, no és una tendència merament especulativa, sinó que respon a una exigència ètica ineludible. L'obra de l'escriptor francès, a parer nostre, pot ser interpretada també en aquesta direcció. La *respuesta a l'impossible* de Blanchot, pot ser també llegida, per tant, pel seu lligam amb Levinas, com a *responsabilitat* envers l'impossible que és *altri*. Pensar l'experiència impossible esdevé llavors *vetllar* el sentit absent d'*altri*, preservar en la *nit* la seva diferència irreductible. Així escrivia Blanchot a propòsit d'aquest depassament particular de la fenomenologia que suposa l'obra de Levinas:

Ainsi, par une sorte de parricide respectueux, nous proposerai-t-il de ne pas nous fier à la *présence* et à l'identité de *conscience* husserlienne, mais de substituer à la raison phénoménologique (ou ontologique) une raison entendue comme *veillée*, incessant réveil, *vigilance* qui n'est pas état d'âme et, sans être l'extase d'une ivresse, ne s'en tient pas à la lucidité, faisant battre le cœur du « *Moi* » en son intérieur dénucléé, l'autre en moi hors de moi, ce qui ne peut plus se saisir en une expérience (ni événement, ni avènement), puisque toute manifestation (voire le non manifeste de l'inconscience) finit toujours par se rendre à la *présence* qui nous retient dans l'être : ainsi sommes-nous exposés, par la responsabilité, à l'énigme du non-phénomène, du non-représentable, dans l'équivoque d'une trace à déchiffrer, indéchiffrable.³⁰⁸

Aquest gir fenomenològic vers la diferència de l'*altre* efectuat per Levinas trobarà en Blanchot un correlatiu originat sempre en l'experiència primordial de l'escriptura de la que parteix, i emmarcat també habitualment en la seva pròpia obra crítica o literària.

³⁰⁶ *Ibíd.*, 363.

³⁰⁷ *Ibíd.*

³⁰⁸ *Ibíd.*, 365.

En l'experiència de l'escriptura hi ha la guspira que obre un defora a la constitució del món, i aquesta obertura ens impel·leix a considerar l'altre sense mediació, en la seva inessencialitat i no-constitució, en la seva distància irreductible. Aquesta distància oberta per la paraula literària és la que Blanchot trobarà també radicalment expressada en l'Esriptura bíblica, i és aquest segurament el lloc propi de la tradició jueva en el pensament de Maurice Blanchot com veurem ben aviat. Aquest imperatiu de preservar l'altre en la distància, que trobarà una expressió radical en els textos bíblics, l'escriptor francès l'articularà en la seva obra crítica amb un llenguatge propi. El tema de l'*altre* adquireix un gran relleu explícit en Blanchot a partir sobretot de *L'entretien infini*, tot i que estava formulat implícitament des de molt abans, com podrem copsar a partir d'alguns exemples de la seva obra de ficció que presentarem una mica més endavant.

Així, a *L'entretien infini* hi trobem algunes formulacions de ressonància levinassiana i algunes referències explícites al seu amic. Blanchot aborda la dissimetria essencial en la relació entre *jo* i *altri*, en la qual l'*altre* està sempre per sobre, com a amo i senyor. Blanchot desenvolupa aquest tema a propòsit de la qüestió de la comunicació i de la paraula i l'estructura formal mateixa del capítol està teixida com una conversa. L'origen mateix del llenguatge –com hem subratllat en parlar del nivell 'lingüístic' de la *diferència* en relació també amb Derrida- és anterior a les estructures lògiques, al sistema, a la unitat, a la identitat i, en definitiva, al regne del 'Mateix'. Essencialment, només hi ha llenguatge i comunicació de la *diferència*; la tautologia no *diu* res (de nou). Si Blanchot ja havia remarcat a partir de l'experiència de l'escriptura i de l'espai literari l'excés originari del llenguatge més enllà del discurs logocèntric, ara vol ressaltar en relació amb Levinas que l'origen de tota paraula autèntica no es funda només en la diferència que marca l'escriptura sinó en una relació dissimètrica en què l'*altre* origina la paraula, proferint-la en la distància incommensurable –i en 'alçada'- que el separa de *mi*. L'*altre* en la seva presència paradoxal, m'ensenya a pensar l'infinit:

- De sorte que les interlocuteurs ne parleraient qu'à cause de leur étrangeté préliminaire et pour donner expression à cette étrangeté ?

- Oui, fondamentalement. Il y a langage, parce qu'il n'y a rien de « commun » entre ceux qui s'expriment, séparation qui est supposée – non surmontée, mais confirmée – dans toute vraie parole. Si nous n'avions rien à nous dire de *nouveau*, si par le discours ne me venait pas quelque chose d'étranger, capable de m'instruire, il ne serait pas question de parler. C'est pourquoi, dans le monde où ne régnerait plus que la loi du Même (l'avenir de l'accomplissement dialectique), l'homme – on peut le supposer – perdrait et son visage et son langage.

- Le langage acquiert donc ici une signification exceptionnelle ?

- D'autant plus que c'est lui qui fonde et donne toute signification. Cela n'est pas pour nous choquer. Mais ce qu'il faut bien entendre, c'est qu'il ne s'agit pas de n'importe quelle langue, seulement de cette parole où j'entre en rapport avec l'Autre, dans sa dimension de hauteur, quand autrui se présente de face, soustrait à mes pouvoirs, présent à sa parole qui est sa présence et, dans cette présence, infini, par là m'enseignant, et m'enseignant ce qui me dépasse absolument : la pensée de l'infini. Toute vraie parole est magistrale, comme Autrui est le Maître. D'où il résulte que seul le discours oral serait plénitude de discours.³⁰⁹

Blanchot sembla desmarcar-se així, com a mínim en un cert sentit, de les reflexions de Derrida, privilegiant l'oralitat sobre la inscripció de l'escriptura. La paraula, doncs, així com el seu *diferir* incessant, s'origina en l'*altre*, i *difereix* perquè remet a una presència paradoxal d'infini, a una presència essencialment diferida, perquè no se'n dona mai en present ni en propietat. Aquest origen paradoxal de la paraula en l'*altre* també pot ser abordat des del pensament del *neutre*: el *neutre* (*ne uter*) és aquest diferir de l'un i de l'*altre*, l'entremig de la diferència per a la qual no hi ha mediació possible. « Entre cet « autrui » et ce « moi », la distance est infinie et cependant, en même temps, autrui est pour moi la présence même, la présence de l'infini. Présence détournée de tout présent, ce qu'il y a donc de plus démuné et de moins protégé. / - Mais présence infiniment autre. »³¹⁰ La presència de l'*altre* és entesa llavors com una presència paradoxal, o essencialment diferida, és a dir, una presència que excedeix radicalment el paradigma metafísic de la presència o, dit d'una altra manera, una presència que no es dona mai en present: « [...] la présence, réduite à la simplicité de la présence, est ce qui se présente, mais ce qu'on ne saisit pas : ce qui se dérobe à toute saisie. »³¹¹

Una mica més endavant, també en *L'entretien infini*, en el capítol «Le rapport du troisième genre. Homme sans horizon»³¹², Blanchot distingeix tres tipus de relacions de l'experiència humana. Designarà aquí el pensament de l'*altre* com a relació 'del tercer gènere', que no tendeix a la unificació i que s'adreça a l'*altre* sense cap referència tautològica o dialèctica a la Unitat pròpia del discurs filosòfic. L'*altre* és preservat per una distància infinita, més gran que tota l'amplitud o profunditat de qualsevol sistema filosòfic. L'alteritat de l'*altre* no es pot sotmetre a cap unificació totalitària o dialèctica, ni a cap mediació ontològica. El primer tipus de relació que Blanchot distingeix es caracteritza perquè hi regna la llei del 'Mateix'. Es tracta de la recerca de la Unitat, del treball per a unificar les diferències en l'idèntic, de la veritat com a adequació i com a

³⁰⁹ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 79-80.

³¹⁰ *Ibid.*, 84-85.

³¹¹ *Ibid.*, 87.

³¹² *Ibid.*, 94-105.

moviment de conjunt. La segona relació és la de la dialèctica, on l'alteritat s'afirma, però retorna al 'Mateix', ja que el Jo i l'Altre es perden l'un en l'altre i l'Altre no deixa de ser un substitut de l'U. Finalment, Blanchot formula un tercer tipus de relació, per la qual es decanta: és la relació del tercer gènere, que no tendeix a la unificació, on es pensa en l'alteritat remetent-nos directament a ella, sense referència a la unitat.

Aquest pensament de l'altre, per excedir, l'aprehensió apropiadora característica del sistema del 'Mateix' i del 'logocentrisme', cal que s'adreci a l'altre destituint la pròpia posició d'autoritat, el 'jo' metafísic, i referint-se a l'altre més enllà del *logos*, sense retenir-lo en un concepte, preservant l'alteritat de l'*altre* en la seva distància incommensurable, sense mediació possible. La radicalitat d'aquest excés del pensament la formula Blanchot a *Le pas au-delà* en una mena de reelaboració personal —a la qual ja hem fet referència fa un moment— de l'imperatiu categòric kantian: « *Pense à autrui, de telle sorte que ce ne soit plus toi qui reviennes de cette pensée et que ce ne soit pas une pensée que tu te portes vers lui.* »³¹³

En el pensament de l'*altre*, com ja havia succeït respecte a la posició de l'*autor* en la reflexió entorn de l'espai literari, la sortida de si, la deposició del si-mateix o de la subjectivitat en la seva autoritat metafísica i en la seva activitat, deixa pas a una passivitat que excedeix el 'jo', com posa de manifest l'imperatiu que Blanchot ens proposa i com desenvolupa també més endavant a *L'écriture du désastre*:

◆ Dans le rapport de moi (le même) à Autrui, Autrui est le lointain, l'étranger, mais si je renverse le rapport, Autrui se rapporte à moi comme si j'étais l'Autre et me fait alors sortir de mon identité, me pressant jusqu'à l'écrasement, me retirant, sous la pression du tout proche, du privilège d'être en première personne et, arraché à moi-même, laissant une passivité privée de soi (altérité même, l'autre sans unité), l'inassujetti, ou le patient.³¹⁴

Blanchot dedica diversos fragments a desenvolupar aquest pensament de l'altre, pensant la separació irreductible, la responsabilitat i la mort com a mort de l'*altre* —més enllà, per tant, de la relativa 'clausura' del *dasein* que implicava l'èsser-per-a-la-mort heideggerià— sense estalviar constants mencions explícites de Levinas.³¹⁵ El pensament de l'altre s'efectua, més enllà de l'aprehensió, en una espera passiva, com una resposta a l'impossible. Però la prioritat i l'autoritat no estan en cap cas en el 'jo', que és obert i

³¹³ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 176.

³¹⁴ Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 34-35.

³¹⁵ Cf. *Ibid.*, 37, 41, 43, 44, 45, 52.

dissolt, sinó en altri, que sempre està per sobre de mi: « Pensant autrement qu'il ne pense, de telle sorte que l'Autre vienne à la pensée, comme approche et réponse. »³¹⁶

El diàleg amb Levinas i la reflexió entorn de la dissimetria de la relació seguiria ben present a *La communauté inavouable*.³¹⁷ Comentant *La maladie de la mort* de Marguerite Duras, reflexiona sobre la relació entre amor, ètica i llei. Prenent també a Levinas com a punt de partida, sosté que la responsabilitat ètica no deriva de la llei –que és una expressió de l'ontologia i del sistema del 'Mateix'- sinó que l'obligació envers l'altre prové de la seva irreductibilitat a qualsevol mena de legalitat, i d'una relació anterior a l'ontologia que, més que establir un mutu reconeixement del *jo* en l'altre o de mi en l'altre, interroga el *jo* i el posa en qüestió:

C'est ce que je lis dans ce récit sans anecdote où l'impossible amour (quelle qu'en soit l'origine) peut se traduire par une analogie avec les mots premiers de l'éthique (tels que Levinas nous les a découverts) : attention infinie à Autrui, comme à celui que son dénuement met au-dessus de tout être, obligation urgente et ardente qui rend dépendant, « otage » et, Platon le disait déjà, esclave par-delà toute forme de servilité admise. Mais la morale est loi et la passion défie toute loi ? Précisément, c'est ce que ne dit pas Levinas, contrairement à certains de ses commentateurs. Il n'y a possibilité de l'éthique que si, l'ontologie – qui réduit toujours l'Autre au Même – lui cédant le pas, peut s'affirmer une relation antérieure telle que le moi ne se contente pas de reconnaître l'Autre, de s'y reconnaître, mais se sent mis en question par lui au point de ne pouvoir lui répondre que par une responsabilité qui ne saurait se limiter et qui s'excède sans s'épuiser. Responsabilité ou obligation envers Autrui qui ne vient pas de la Loi mais d'où celle-ci viendrait dans ce qui la rend irréductible à toutes les formes de légalité par lesquelles nécessairement on cherche à la régulariser tout en la prononçant comme l'exception ou l'extra-ordinaire qui ne s'énonce dans aucun langage déjà formulé.³¹⁸

No passa desapercibuda aquí tampoc, doncs, la qüestió de la llei referida a la Llei mosaica i a l'espiritualitat jueva: en efecte, Blanchot considera que la Llei també corre el perill de retre un culte idolàtric –i de ser convertida així segurament en un correlatiu de les formes d'ontologia- si és adorada només en ella mateixa, sense ser sotmesa a un estudi infinit i a l'ensenyament i l'aprenentatge que n'exigeix la pràctica.³¹⁹

La qüestió de l'*altre* en l'obra crítica de Blanchot arriba finalment fins al comentari de Paul Celan, a *Une voix venue d'ailleurs*. En la relació del *jo* amb l'*altre*, l'un i l'altre es perden en la distància de la separació, esdevenen estrangers. Però és només l'interval d'aquesta estranyesa el que permet la relació amb altri, sense mediació possible.

³¹⁶ *Ibid.*, 61.

³¹⁷ Cf. Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, 67-73.

³¹⁸ *Ibid.*, 73.

³¹⁹ Cf. *Ibid.*, 73, nota 1.

Blanchot reconeix el pensament de l'interval en els parèntesis de Celan, en uns versos dels quals ell mateix en dóna la versió francesa:

Cela entre parenthèses, comme si l'intervalle réservait une pensée qui, là où tout manque, est encore un don, un souvenir, une atteinte commune :

*(Si j'étais comme toi. Si tu étais comme moi.
Ne nous sommes-nous pas tenus debout
ensemble sous un même vent contraire ?
Nous sommes des étrangers.)*

Wir sind Fremde : des étrangers, mais tous deux étrangers, ayant à supporter encore en commun cet égarement de la distance qui nous tient absolument à l'écart. *Nous sommes des étrangers.* [...] ³²⁰

Referim-nos ara encara, però, a algunes formulacions de l'obra pròpiament literària de Blanchot que contenen o suggereixen implícitament o explícita aquest pensament de l'*altre*, de la consideració de la diferència en 'alçada' que hem resseguit en la seva obra crítica. De fet, ja la seva primeríssima novel·la, escrita durant bona part de la dècada dels anys trenta, ens deixa entreveure un incipient pensament de la diferència en la relació amb altri, que conté els trets essencials que ha anat desenvolupant després. De fet, aquest text publicat el 1941 evoca ja formulacions posteriors com aquella a la qual acabem de fer referència i sorgida dels comentaris de Celan, escrita més de quaranta anys després. Els desenvolupaments ulteriors es troben sorprenentment definits ja en aquestes línies de *Thomas l'Obscur*: « Dans la nuit nous sommes inséparables. Notre intimité est cette nuit même. Mais si toute distance est supprimée entre nous, c'est pour que nous ne puissions pas nous rapprocher. Plus je lui suis proche, plus il m'est étranger. » ³²¹ La relació en la intimitat de la *nit*, la llunyania paradoxal que esdevé proximitat o la proximitat autèntica que requereix llunyania; en la relació entre dues alteritats totes dues esdevenen estrangeres l'una respecte de l'altra per la seva mateixa intimitat. Superada la llunyania de la indiferència, s'evita també la unió per obrir-se al reconeixement de la diferència, que és la relació autèntica que preserva a altri a distància en la seva alteritat incommensurable, irreductible a cap mena d'identitat o de relació dialèctica, o a cap mena de mediació entre ambdós que establís ontològicament la seva relació, la seva equitat o simetria.

³²⁰ Maurice Blanchot, *Une voix venue d'ailleurs*, 89-91.

³²¹ Maurice Blanchot, *Thomas l'Obscur. Première version, 1941*, 312.

També les darreres línies de la novel·la *Aminadab*, tot i que d'una forma més vaga i assumint una interpretació més difícil i arriscada, pot evocar la relació amb altri i el paper que hi té una manera determinada de comprendre el llenguatge. Llegim el fragment i tot seguit en suggerirem una lectura possible en relació amb el tema que ens ocupa:

Thomas la pria d'approcher en faisant un signe imperceptible. Ils s'avancèrent tous les deux, car ils étaient toujours serrés l'un contre l'autre.

- Tu as raison, dit le jeune homme ; il est temps de partir. Cette fois, personne ne viendra plus m'expliquer pourquoi je reste seul, au milieu de ces arbres couverts de feuillage, dans cette contrée qui s'étend devant moi comme un désert. Je dois renoncer à la maison, je m'en vais.

Thomas comprit que ces paroles lui étaient destinées ; il devait s'y soumettre ; il ne pouvait pas, après avoir soutenu son rôle jusqu'au bout, se cabrer à la dernière minute. Pourtant, il leva la main afin d'obtenir un sursis de quelques instants. La jeune fille avait certainement quelque chose à lui dire, il suffisait d'appeler au secours une bonne fois. Il se jeta donc en avant, mais à ce moment le dernier reflet du jour s'évanouit. Il écarquilla les yeux et tendit les bras. Ses mains s'ouvrirent timidement et tâtonnèrent dans la nuit. Il pensa alors qu'il était temps d'obtenir une explication.

- Qui êtes-vous ? dit-il de sa voix tranquille et convaincue, et c'était comme si cette question allait lui permettre de tout tirer au clair.³²²

Ressaltem alguns punts que poden recolzar la lectura que suggerim d'aquest episodi. Els personatges que hi intervenen són el mateix Thomas, un noi i una noia. Ella, per cert, porta per nom Lucie³²³ –tal volta Blanchot podia associar aquest nom al d'aquella santa que segons el relat d'un *martyrion* grec era cega i segons una *passio* llatina perdé els ulls en el seu martiri. En tot cas la parella jove estan units o agafats l'un contra l'altre però alhora el noi mostra el seu desconeixement de les raons de la seva soledat, i de la soledat que vindrà també ara, en aquesta contrada, com diu, que s'estén davant seu com un desert. Cal remarcar, doncs, en primer lloc, un lligam paradoxal entre proximitat i llunyania i, en segon lloc, una renúncia a la casa a favor del desert, renúncia que bé pot tenir a veure en un cert sentit amb un refús de la seguretat de la construcció ontològica del món, o més concretament fins i tot, amb l'*habitar* heideggerià –ens hi referirem ben aviat en el proper capítol, presentant el *desert* en Blanchot des de la tradició jueva, més enllà de l'*habitar* heideggerià. En tercer lloc, en el relat citat s'esdevé un pas del *dia* vers la *nit*. Thomas fa aquest pas més enllà, si se'ns permet, en el mateix moment en què s'esvaeix el darrer reflex de la llum del dia. En la intimitat de la nit, en quart lloc, Blanchot

³²² Maurice Blanchot, *Aminadab*, 289-290.

³²³ Cf. per exemple, *Ibid.*, 283.

assenyala tres elements, tres òrgans o parts del cos que a parer nostre tenen una gran càrrega simbòlica en el context de l'obra de Blanchot: els ulls, les mans, la veu –que es poden llegir en paral·lel amb fragment final de la novel·la *Thomas l'Obscur*, on s'evoca l'ull, la mà i, finalment, una boca per parlar a l'inexpressable, abans que un crit sigui proferit des del fons de les tenebres.³²⁴ Proposem una lectura de l'ull en clau d'aprehensió eidètica –visual–, que es pot relacionar amb la mirada fenomenològica i amb el projecte husserlià però també amb tota la història de la metafísica en tant que subordinada a la *idea*, de la mà com a aprehensió o domini tècnic, que pot remetre a la comprensió dels ens a partir de la relació que establim amb ells tal com es mostra en el *ser amb* les coses propi del *dasein* heideggerià, mentre que la boca i la veu la relacionem amb l'espai propi de la paraula, que, més enllà del logos eidètic i del sotmetiment de la realitat al subjecte, s'obre a la diferència radical de la relació amb *altri*, que com proposàvem abans a partir de Levinas i del propi Blanchot, és sempre senyor de la paraula i funda una dimensió originària i anterior del llenguatge, en la nit del coneixement. Així, els ulls, màximament oberts, en la nit no hi veuen, ni les mans són capaces d'aprehendre res per a si a les palpentes, però la veu es pot adreçar a l'altre proferint una paraula que ni afirma ni nega, ni interroga en un sentit propi –fent prevaldre la interrogació, forçant a la realitat a respondre. I paradoxalment, en la nit, aquesta paraula de la pregunta és presentada com aquella que «allait lui permettre de tout tirer au clair». Finalment, doncs, La narració acaba oberta, sense ser closa, obrint l'espai d'una paraula no apofàntica ni designativa, que ni afirma ni nega, ni interroga tampoc per una essència o *quidditat*, sinó que s'adreça a l'*altre* en un «*Qui êtes-vous?*». La pregunta ni cosifica ni tuteja, no pregunta per un 'què' i es manté a la distància del 'vous'. Aquestes paraules impliquen ja una mena de conversió, de l'aprehensió del dia i de la seguretat de l'habitar, vers la veu que en el desert de la nit s'adreça a l'altre, perquè sigui ara l'*altre* qui parli. La distància infinita que separa l'un de l'altre és la intercessió que interromp el relat i fa impossible continuar la novel·la. Com és propi de Blanchot, el final no és aquí una clausura, ni l'assoliment de la fi, ni un desenllaç, sinó la interrupció d'una obertura, l'autèntic començament, o un nou començament.

Podem copsar, doncs, com molts dels desenvolupaments ulteriors estaven prefigurats en Blanchot des dels inicis de la seva trajectòria crítica i literària, i com, posant de manifest aquestes interconnexions, resulta difícil deslligar la seva obra de ficció de la

³²⁴ Cf. Maurice Blanchot, *Thomas l'Obscur. Première version, 1941*, 323.

seva obra crítica, responent ambdues, amb les seves particularitats, a una mateixa vocació, pensant ambdues la *respuesta a l'impossible* que, en aquest cas, s'encarna en el hiatus que dibuixa la diferència en alçada. Encara podríem posar-ne alguns altres exemples. La tercera de les novel·les de Blanchot, *Le Très-Haut*, en alguns passatges esbossa també la distància de la relació, establerta per la paraula però preservada de la mirada i de l'acostament: «Je m'aperçus que quelques personnes parlaient, et rien n'était plus étrange, parce qu'elles parlaient sans se regarder, sans se rapprocher, à une distance infinie les unes des autres, comme si les mots n'avaient été que le complément d'une présence neutre [...].»³²⁵

També en els relats, on prima el tractament de l'experiència de l'escriptura, de la crida del pensament, s'obre la qüestió de l'alteritat no domesticable, de la relació irreductible. Com en *Celui qui ne m'accompagnait pas*. En aquest moment del relat el narrador en primera persona evoca un 'nosaltres' que al·ludeix a la distància, a la separació d'un exili, a la suspensió del 'jo', que *donar veu* a allò llunya, diferir d'on brolla la paraula autèntica:

Ce « nous » m'impressionna, me parut avoir un accent nouveau. Il me semble qu'avant de parler il se retirait de mon voisinage, il s'exilait, et cet exil devenait le fond de l'entente, d'où ensuite, à la manière du souffle qui s'exhale, s'exprimait la vie, usée, brûlée, tout de même étrangement vivante, de la parole. Le « nous » me parut une allusion à cet exil, à la nécessité fascinante de s'éloigner sous le prétexte de se rendre proche, et il me vint à l'esprit que s'il me fallait dépenser tant de forces dans ces entretiens, c'est que je devais d'abord l'écartier, m'écartier de lui, et plus l'écart était grand, plus la parole était profonde et vraie, comme tout ce qui vient de loin. Ce n'était pas le tranquille délai, la suspension que je m'accordais si souvent en « réfléchissant » : c'était une lutte silencieuse, puissante, mais aussi à peine réelle, un mouvement de rêve, où il me fallait me priver de vie, m'abstenir de moi, pour lui rendre toutes les approches vaines et qu'il pût donner voix au lointain.³²⁶

Per altra banda, a *Le dernier homme*, Blanchot escrivia a propòsit de la distància amb una imatge que faria servir més endavant per referir-se a l'escriptura o a l'obra, com ja havíem comentat anteriorment, és la imatge evocadora de la *fletxa*.³²⁷ Si a *Le pas-au*

³²⁵ Maurice Blanchot, *Le Très-Haut*, 153.

³²⁶ Maurice Blanchot, *Celui qui ne m'accompagnait pas*, 85-86.

³²⁷ Aquesta imatge pot ben bé ser una relectura d'una imatge extreta de la poesia clàssica. Píndar, en l'oda *Olímpica IX*, vv. 5-14, imagina les muses armades amb arcs, les fletxes o dards dels quals són els poemes: «Mas ahora tú con dardos como ésos, salidos / de los arcos de las Musas que a lo lejos alcanzan, / copioso llega hasta Zeus, el de rayo de púrpura, / y a la cima sagrada de Élide, / que antaño, sabemos, el héroe lidio Pélope / conquistó cual bellísima dote esponsal de Hipodamía; / y lanza la dulce y alada / flecha hacia Pitia: en verdad ninguna palabra que toques caerá por los suelos, / cuando pulsas la lira en honor de las luchas del hombre / de la famosa Opunte [...]» (Píndaro, *Odas y fragmentos* (trad. Alfonso Ortega), Madrid: Gredos 1984 (Biblioteca Clásica Gredos, 68), 114). Si les paraules de Píndar arriben a la meta sense caure

delà Blanchot parlava de l'escriptura com una fletxa adreçada al buit³²⁸ i a *L'amitié* havia proposat que l'obra s'afirma com una fletxa que apunta a l'impossible³²⁹, a *Le dernier homme* ja havia proposat que el pensament, com a pensament de l'altre, és també com una fletxa, partida de massa lluny que no pot arribar mai a assolir el seu objectiu. I no obstant, és l'objectiu mateix qui assoleix la fletxa en sentit invers, en el seu fracàs – desposseït el pensament de la seva posició d'autoritat, destituït, no aprehèn l'altre, però quan s'obre a la passivitat, resta a l'espera per rebre l'impossible que surt al seu encontre, com expressa Blanchot en aquesta imatge tan bella: « Il dit qu'il ne peut penser à lui-même : aux autres encore, à tel autre, mais c'est comme une flèche, partie de trop loin, qui n'attendrait pas son but, et pourtant quand elle s'arrête et tombe, le but, dans le lointain, frémit et vient à sa rencontre. »³³⁰ Molts altres passatges d'aquest relat donen testimoni encara de l'interval, de la separació, de la distància.³³¹ En altres indrets, per altra banda, Blanchot evoca el *rostre* -«visage», en el qual hi pot ressonar, sens dubte, la filosofia levinassiana- per referir-se a aquesta alteritat que es manifesta paradoxalment. Vegem-ne potser l'exemple més flagrant, en un text que, a més a més, retorna magistralment sobre la consideració de l'espai buit de la diferència en la seva distància paradoxal que cal vetllar, en espera de la impossible manifestació de l'altre:

Le visage ultime, seulement manifeste, hors d'attente et hors d'atteinte. Visage qui est le vide peut-être. C'est pourquoi il faut que tu veilles sur l'espace vide pour le préserver, comme il faut que je veille pour l'altérer, combat où nous sommes ensemble, proches par le lointain, étrangers en tout ce qui nous est commun, présence où je te touche intacte et où tu me retiens à distance, distance formée de toi et qui pourtant me sépare de toi : fosse de lumière, clarté où je suis enfoui. Visage, visage de l'attente, pourtant soustrait à l'attendu, l'inattendu de toute attente, imprévisible certitude.³³²

La vocació del pensament de l'alteritat esdevé finalment *vetllar* aquesta distància, l'espai buit que preserva la diferència de l'apropiació i la unificació en el 'tot' del sistema. Vetllar un buit és prevenir l'aprehensió de l'altre i el seu sotmetiment a la violència que sobre ell podria exercir l'autoritat subjectiva. És pensar l'entremig del '*ne uter*', d'allò que no essent res, és condició de possibilitat del pensament de l'altre en la seva realitat

per terra, la fletxa de Blanchot cau irremeiablement i no assoleix el seu objectiu, sinó que és l'objectiu el que retorna inesperadament al seu encontre.

³²⁸ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 169.

³²⁹ Maurice Blanchot, *L'amitié*, 49.

³³⁰ Maurice Blanchot, *Le dernier homme*, 8.

³³¹ Cf. *Ibid.*, 37, 57, 59, 73, 99, 105, 127.

³³² *Ibid.*, 146. Cf. també altres referències al tema del *rostre* a *Ibid.*, 141, 144.

irreductible. L'altre no pot ser objectivat ni cosificat, ni empresonat en un concepte perquè el *rostre* de l'altre com mostrà Levinas és l'infinit, que excedeix tota aprehensió. Com escriuria Blanchot una mica més tard a *L'attente l'oubli*, allò que es manifesta com a alteritat radical exigeix perdre's a si mateix i no poder posseir mai un coneixement positiu de l'altre en tant que tal: « Je ne vous ai connu que pour ne rien savoir de vous et pour tout perdre de moi en vous. »³³³

En relació a la diferència en 'alçada' de l'*altre* podem esbossar ara, encara que sigui mínimament, dues qüestions que representen un desenvolupament d'aquesta diferència: ens referim a les qüestions de l'*amistat* i la *comunitat*, que també juguen un paper relativament important en el pensament de Blanchot, sobretot dels anys setanta en endavant, i que obren la responsabilitat ètica envers l'altre vers el terreny comunitari i polític.

És també des d'aquesta perspectiva d'obertura a l'altre, doncs, que podem entendre el paper central que juga l'*amistat* en el pensament de Blanchot, noció que està també en el cor de les seves reflexions polítiques.³³⁴ L'*amistat*, en tant que relació amb aquell que roman sempre altre, és, d'entrada, separació; implica, tot i el dolor que comporta, mantenir i afirmar un buit que mai no podem omplir: « De cet ami, comment accepter de parler ? [...] Tout ce que nous disons ne tend qu'à voiler l'unique affirmation : que tout doit s'effacer et que nous ne pouvons rester fidèles qu'en veillant sur ce mouvement qui s'efface, auquel quelque chose en nous qui rejette tout souvenir appartient déjà. »³³⁵ Amistat és llunyania, distància insalvable. Blanchot visqué en aquesta amistat distant, mantinguda amb els seus amics, i en una amistat de pensament amb tots aquells literats o pensadors amb què dialoga la seva escriptura. En primer lloc, sens dubte, amb Emmanuel Levinas. Com assenyala Jacques Derrida, el text que Blanchot dedicà al seu amic Levinas a *L'entretien infini* el titulà «Connaissance de l'inconnu»³³⁶, i allò *desconegut* és un no-saber que no representa només un límit per al coneixement, sinó un element essencial de l'*amistat* i de l'hospitalitat envers l'altre, que escapa a qualsevol mena d'apropiació aprehensiva.³³⁷

³³³ Maurice Blanchot, *L'attente l'oubli*, 50. Cf. també altres referències al tema del *rostre* en aquesta obra a *Ibid.*, 55, 57.

³³⁴ Una primera versió de les línies que segueixen entorn de les nocions d'*amistat* i de *comunitat* en Blanchot ha estat publicada dins: Joan Cabó Rodríguez, *Maurice Blanchot, testimoni de l'impossible. Una introducció*.

³³⁵ Maurice Blanchot, *L'amitié*, 326. Blanchot parla aquí a propòsit del seu amic Georges Bataille, a qui volgué dedicar aquest llibre.

³³⁶ Cf. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 70-83.

³³⁷ Cf. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, 20.

Cal vetllar l'amistat precisament per descobrir l'altre en la seva radical diferència, i per preservar-lo de cap mena d'apropiació totalitària. La relació amb l'amic és la dissimetria neutra que imposa l'altre. La distància no és recíproca, és incommensurable, i l'altre es mostra sempre més amunt, més elevat, «més a prop de Déu que jo».³³⁸ L'*alçada* –i l'*altesa* («Hauteur»)- de la diferència queden ben paleses en aquesta reflexió:

La *philia* grecque est réciprocité, échange du Même avec le Même, mais jamais ouverture à l'*Autre*, découverte d'Autrui en tant que responsable de lui, reconnaissance de sa préexcellence, éveil et dégrisement par cet Autrui qui ne me laisse jamais tranquille, jouissance (sans concupiscence, comme dit Pascal) de sa Hauteur, de ce qui le rend toujours plus près du Bien que « moi ».³³⁹

En aquesta relació, el pensament s'obre a un *nosaltres*, que no obstant està sempre preservat per «l'estranyesa de la fi», el moviment imprevisible de la *mort*, que mai no es dona ni pròpiament «s'esdevé», sinó que resta sempre inaprehensible. La mort segella aquest abisme que separa. I aquesta separació ens porta a repensar l'amistat des d'aquestes conviccions: que, renunciant a *conèixer* aquells amb qui ens lliga l'amistat, els hem d'acollir en la relació amb allò desconegut, que no podem *parlar dels* nostres amics sinó només *parlar-los*, i que la relació d'amistat és distància infinita, pur interval.³⁴⁰ L'únic mitjà que pot travessar aquesta separació sense dissoldre-la és la paraula que, superant la seva servitud metafísica i el seu poder cognoscitiu s'adreça nua, sense autoritat, vers l'altre: « Paroles d'une rive à l'autre rive, parole répondant à quelqu'un qui parle de l'autre bord et où voudrait s'accomplir, dès notre vie, la démesure du mouvement de mourir. »³⁴¹

És de fet la mort la que funda la comunitat, perquè «hom no mor sol».³⁴² Lluny de «l'èsser-per-a-la-mort» de l'analítica existencial heideggeriana³⁴³, Blanchot sosté que l'única mort que em posa en qüestió a mi mateix és la mort d'altri:

Qu'est-ce donc qui me met le plus radicalement en cause ? Non pas mon rapport à moi-même comme fini ou comme conscience d'être à la mort ou pour la

³³⁸ Blanchot parafraseja una expressió d'Emmanuel Levinas. En el paragraf de *Pour l'amitié* que citem a continuació parla del "Bé" en lloc de "Déu". En un altre lloc reescriu a la formulació levinassiana: «Autrui est toujours plus près de Dieu que moi (quelque sens qu'on prête à ce nom qui nomme l'innommable)» (Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, 67-68).

³³⁹ Maurice Blanchot, « Pour l'amitié », a *La condition critique*, 467-478; 478.

³⁴⁰ Cf. Maurice Blanchot, *L'amitié*, 327-329.

³⁴¹ *Ibid.*, 329.

³⁴² Cf. Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, 22.

³⁴³ Tot i que Heidegger, al §47 de *Sein und Zeit* exposa que el *dasein* aconsegueix una experiència de la mort perquè és essencialment «ésser amb» els altres, posa l'accent en què «La muerte es, en la medida en que "es", esencialmente en cada caso la mía.» (Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, 262).

mort, mais ma présence à autrui en tant que celui-ci s'absente en mourant. Me maintenir présent dans la proximité d'autrui qui s'éloigne définitivement en mourant, prendre sur moi la mort d'autrui comme la seule mort qui d'éloigne définitivement en mourant, prendre sur moi la mort d'autrui comme la seule mort qui me concerne, voilà ce qui me met hors de moi et est la seule séparation qui puisse m'ouvrir, dans son impossibilité, à l'Ouvert d'une communauté.³⁴⁴

És d'aquesta manera com l'experiència de la mort d'altri –experiència límit que es dona només en la forma de la llunyania que estableix l'absència de l'altre- funda la comunitat. La mort es mostra com « la véritable communauté des êtres mortels : leur communion impossible. »³⁴⁵ Els esdeveniments primer i darrer, el naixement i la mort, deixen de ser en cadascú i s'esdevenen només en la comunitat.³⁴⁶ Esdeveniments *impossibles*, perquè excedeixen el *món* de sentit, de tal manera que la comunitat *impossible*, obrint-nos a aquesta relació distant i asimètrica amb altri, suspèn tot *tuteig*³⁴⁷, tota autoritat, tota unitat, tota interioritat.³⁴⁸ La comunitat no és doncs el lloc de la sobirania, sinó un lloc de pura exterioritat. En ella, la paraula no exerceix el poder ni expressa cap autoritat metafísica. La paraula que hom adreça a l'altre en el defora que obre aquesta relació és un do, pura pèrdua, el do –i l'*abandó* (el sacrifici)- de la paraula.³⁴⁹ És en la comunitat, finalment, on s'escolten potser les paraules darreres, la veu de to apocalíptic abandonada a aquesta separació, que diu « Viens, viens, venez, vous ou toi auquel ne saurait convenir l'injonction, la prière, l'attente. », paraula apocalíptica que és tal volta la condició de possibilitat de tot discurs.³⁵⁰

Finalment, és també en la comunitat on es descobreix el sentit profund d'allò que anomenem 'experiència', com ja hem tractat amb anterioritat. Lluny del solipsisme d'una consciència autònoma, l'experiència només pot ser radicalment tal si esdevé comunicable. L'experiència es torna també llavors obertura al defora, obertura a altri.³⁵¹

L'*altre*, doncs, també en els desenvolupaments consegüents de l'amistat i de la comunitat, és el terme de la diferència en la seva 'alçada'. Aquest ha esdevingut un tema

³⁴⁴ Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, 21.

³⁴⁵ *Ibid.*, 23-24.

³⁴⁶ Cf. *Ibid.*, 22.

³⁴⁷ Com el suspengué *de facto* Blanchot mateix fins i tot en les seves relacions personals, tractant a tothom de «vous», amb l'única excepció d'Emmanuel Levinas. Del tracte particular amb Levinas en dona raó a Maurice Blanchot, «Pour l'amitié», a *La condition critique. Articles 1945-1998*, 478.

³⁴⁸ Cf. Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, op. cit., p. 22.

³⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 25.

³⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 26. Es tracta d'un fragment de *Le pas au-delà* que el propi autor ha volgut recuperar en aquest text. En la nota 1, Blanchot remet a un estudi de Jacques Derrida sobre aquesta qüestió: *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, París: Galilée 1983.

³⁵¹ Cf. *Ibid.*, 41.

crucial en la seva obra, com hem pogut comprovar, sobretot a partir dels anys seixanta i setanta. Ens atrevim a sostenir que l'*altre* en Blanchot no és només el terme de la diferència en 'alçada', sinó el terme mateix de la *diferència*, l'expressió més radical de la diferència. Si en les pàgines precedents hem esbossat ordenadament tres dimensions de la diferència –un dibuix 'horitzontal' o en 'llargada' entorn del llenguatge i la noció d'escriptura i en diàleg amb Derrida, una secció en 'amplada' entorn de la noció de *neutre* com a superació de la diferència ontològica heideggeriana, i una mena d'escorç en 'alçada' entorn de la qüestió de l'*altre*, en diàleg amb Levinas-, dimensions que consideràvem complementàries i no exclusives, ara podem sostenir que l'ordre en què les hem presentat no és tampoc arbitrari, sinó que respon a una dinàmica *in crescendo* de la *diferència*, a un aprofundiment que queda reflectit també, d'alguna manera, en l'evolució de la seva obra. En efecte, si el centre de la reflexió de Blanchot, des dels orígens és l'escriptura, l'espai literari i la qüestió del llenguatge en les seves múltiples dimensions, qüestionant també la Unitat i el Mateix en diàleg amb el Hegel de Kojève a la dècada dels quaranta, aquesta reflexió crítica va anar formulant-se progressivament en el *neutre*, que comença a delinear-se cap als anys cinquanta, on abunden els ressons heideggerians, i el *neutre* anirà alhora definint-se cada cop més per l'*altre*, temàtica central als anys seixanta i setanta, lligada també a un aprofundiment de la responsabilitat i del compromís personal ètic i polític, època en què s'intensifica el diàleg explícit amb el pensament de Levinas.

Totes tres dimensions d'aquesta qüestió epocal de la diferència estan interrelacionades i prenen forma partint d'aquesta vocació crítica i literària de Blanchot. No s'exclouen i, de fet, totes, en certa manera, estaven prefigurades des dels inicis, com hem mostrat, però el diferir essencial present en l'espai literari, que revocava la metafísica de la presència depositant les seves posicions d'autoritat i obrint-se a l'experiència impossible de l'escriptura, assoleix la seva màxima radicalitat en tant que *resposta a l'impossible* quan esdevé resposta a l'*altre*, 'responsabilitat' en el sentit més ple del terme. « Tout ce qu'a écrit Maurice Blanchot témoigne de la Hauteur », recull Éric Hoppenot de Levinas.³⁵² Si a partir de Blanchot hem descobert que l'escriptura, en el que té d'*abandó* i *sacrifici*, és essencialment testimonial i respon a l'impossible essent-ne testimoni, el

³⁵² Ho recull d'aquesta manera Éric Hoppenot, *Maurice Blanchot et la tradition juive*, 297. El propi Levinas no parla en aquests mateixos termes, però en uns de molt semblants a François Poirié, *Emmanuel Levinas, essai et entretiens*, Arles: Actes Sud 1996 (Babel, 213): « Cette élévation morale, cette aristocratie foncière de la pensée est ce qui compte le plus et élève » (73), i « Oui, c'est toujours en termes de hauteur que je parle de lui » (74).

testimoniatge de l'impossible assoleix la seva autenticitat màxima quan esdevé testimoniatge de la diferència irreductible de l'*altre*.

L'*alçada* («hauteur») i l'*altesa* («Hauteur») d'aquest testimoniatge, no obstant, mostraran ben aviat el seu lligam amb una 'profunditat' d'imponents ressonàncies teològiques, pel que deu a la tradició jueva, com ja hem pogut intuir en alguna ocasió. Quan l'*altre* 'està més a prop de Déu que jo', segons la proposició levinassiana reescrita per Blanchot, l'açada de l'*altre* («hauteur»), sense recaure necessàriament en el joc de l'ontoteologia, esdevé l'*altesa* de l'Altre, i la podem escriure amb majúscula («Hauteur»). Quan el testimoniatge de l'altre, per la seva banda, s'escriu en majúscules, no pot remetre en la nostra condició epocal sinó al relat impossible d'Auschwitz. En la qüestió de la *diferència* va implícita llavors la pregunta per l'ésser *jueu*.

En les pàgines que segueixen abordarem el 'judaisme' de l'escriptura de Blanchot, les traces de la tradició bíblica en la seva obra, les relectures personals del llegat d'una comunitat que he fet justament de l'Escriptura la seva pàtria. Ens restarà plantejar-nos si aquesta evocació de la tradició jueva, si aquesta obertura radical, en l'escriptura i per l'escriptura, d'un *defora* de l'escriptura, representa veritablement un depassament de les diferències en una quarta dimensió, en 'profunditat', tal com l'obertura –en aquest cas sí, teològica- de Jean-Luc Marion a la *distància* intratrinitària havia esdevingut la tendència límit del que ell considerava les diferents versions de la diferència ontològica. Es dibuixa també en Blanchot, com a límit de la dimensió ètico-política, una dimensió teològica –o ateològica-? O bé la qüestió jueva és simplement una expressió paradigmàtica de l'aprofundiment ètico-polític de la *diferència*? Això és el que intentarem escatir, pensant (*a-*)teològicament el *defora* de la diferència, en el darrer capítol del nostre treball.

5.3. EL DEFORA DE L'ESCRITURA

Considerem ara, doncs, el pensament de la diferència, l'obertura en l'escriptura d'un *defora* del món des de la recepció i relectura particular que Blanchot feu de la tradició jueva. Més enllà de l'ordre del món, de la tautologia del *Mateix*, de la referencialitat del logocentrisme, de la llum diürna de la «fotologia», de la metafísica de la presència, o de l'imperi encara clausurat de l'*ésser* heideggerià, Blanchot ha testimoniats la radicalitat originària de la discontinuïtat, de la intercisió que interromp el món i obre un *defora* del món, abisme de l'*impossible*, pensament particular de la qüestió epocal de la *diferència*. Però aquest *diferir* del món que descobreix l'escriptura havia estat ja inscrit

en la tradició cultural d'un poble, el jueu, que ha assumit en pròpia carn la diferència. La comunitat jueva, peregrina en el món, sempre encara a l'espera de la terra promesa, habita només en l'Escriptura, en els textos de la Llei i dels Profetes, que interrompen l'ordre del món, denunciant la idolatria del paganisme i obrint per mitjà de la paraula un *defora* impossible i inesperat.

La lectura particular que Blanchot feu d'aquesta tradició ens ocuparà en les pàgines d'aquest darrer capítol del nostre treball. La fascinació pel judaisme il·lustra en l'escriptor francès un depassament de l'horitzó de l'*habitar* heideggerià. Més enllà de les greus acusacions d'antisemitisme a què també ha estat sotmès, l'obra de Blanchot, amarada tant dels textos bíblics i de la tradició jueva com del pensament jueu coetani, deixa entreveure, més aviat, un filosemitisme crucial en el seu pensament i en els seus compromisos personals i polítics. Abordarem doncs la relació de l'escriptura de Blanchot amb l'Escriptura jueva, la seva referència al Déu jueu –que és en un cert sentit un Déu que *difereix* la seva presència, un '*deus absconditus*' que es revela amagant-se-, la qüestió del temps i l'horitzó escatològic, i la filiació jueva liberal de les seves lectures, que pot donar raó d'algunes de les seves interpretacions. Intentarem escatir, finalment, si aquestes ressonàncies teològiques en la seva obra, esbossen una dimensió radical de la *diferència*, anàloga en un cert sentit a la dimensió en 'profunditat' de la *distància* que Marion perfilava –partint de la teologia de la Trinitat i de teòlegs com Hans Urs Von Balthasar-, o bé si en el cas de l'obra de Blanchot les ressonàncies de la tradició jueva només il·lustren paradigmàticament l'alteritat que es dona en la diferència considerada des de la perspectiva ètico-política. O bé, encara, si la relectura del judaisme, malgrat el seu caràcter «liberal» i fins i tot ateu, dibuixa una *a-teologia* que pugui ser pensada com a tendència límit de les altres manifestacions de la *diferència*. Emprenguem, doncs, aquest *pas* blanchotià, aquesta travessa d'escriptura, seguint les petjades del judaisme.

5.3.1. *L'error i la demora, més enllà de l'habitar heideggerià*

Si l'experiència de l'altra nit s'havia mostra com l'esdeveniment de l'impossible, el fenomen paradoxal que no és constituït per la mirada d'un subjecte, sinó que apareix només com allò que s'esvaeix davant la mirada, mostrant-se només com l'ombra esborrada d'una absència, en la seva inessencialitat, en la seva resistència a tota constitució objectivadora, com un (no-)fenomen que només es mostra, si es pot dir així, de forma obliqua o paradoxal, retirant-se, apareixent com el rastre present d'una profunda

absència, ¿no ens pot remetre aquesta retirada de la manifestació al pensament de Heidegger, a l'esdeveniment com a '*Ereignis*'?³⁵³ Malgrat el distanciament que hem procurat posar en relleu, ¿no serà tal volta *l'espai literari* de Blanchot, al cap i a la fi, una altra expressió possible del moviment de l'*ésser*? ¿No ens portaria això, una altra vegada, a pensar la poesia com l'únic mitjà que pot travessar paradoxalment la frontera de la *diferència* entre el *dia* –el món dels *ens*– i la profunditat originària de la *nit* –l'*ésser*–, és a dir, no ens conduiria això altre cop al pensament de la *diferència ontològica*? Tot i la seva influència decisiva i algunes afinitats de pensament, el contrapunt i la separació de Blanchot respecte del filòsof alemany resulta evident. Una diferència fonamental ens fa afirmar amb Levinas que la reflexió de Blanchot «invite à sortir du monde heideggerien.»³⁵⁴ Si una evidència pot desmarcar, d'entrada, l'escriptor francès del filòsof alemany és precisament la recepció del primer de la tradició jueva, davant la sorprenent absència de referències del segon al deute crucial que el pensament pot haver tingut amb aquesta tradició cultural i espiritual que marcà decisivament el món d'occident i la seva admiració, en canvi, pel paganisme de l'univers grec. Ho intentarem mostrar tot seguit.

Heidegger ens invita a través del moviment propi de la poesia, a arriscar el llenguatge per besllumar l'espai propi de l'*ésser* en la seva veritat: el cant del poeta «celebra allò intacte de l'esfera de l'*ésser*».³⁵⁵ I, no obstant, la superació de l'*ens* i el desvetllament de l'*ésser* –de la seva *veritat*– tenen com a fi fundar un nou hàbitat, en què els homes –els mortals– no es poden comprendre sense la referència a les seves relacions amb la terra, el cel i les divinitats, conformant una *Quaternitat* sagrada –*das Geviert*.³⁵⁶ La situació de *penúria* de l'home contemporani i el seu desarrelament no cessen de convidar-nos, segons Heidegger, a l'*habitar*:

Pensándolo bien y teniéndolo bien en cuenta, el desarraigo es la única exhortación que *llama* a los mortales al habitar.

Pero, ¿de qué otra manera pueden los mortales responder a este llamamiento si no es intentando por *su* parte, desde sí mismos, llevar el habitar a la plenitud de su esencia? Los mortales consiguen esto cuando construyen desde el habitar y piensan para el habitar.³⁵⁷

³⁵³ Una primera versió de bona part d'aquest subapartat ha estat publicada dins Joan Cabó Rodríguez, *Maurice Blanchot, testimoni de l'impossible. Una introducció*.

³⁵⁴ Emmanuel Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, 20.

³⁵⁵ Cf. Martin Heidegger, «¿Y para qué poetas?», a *Caminos de Bosque* (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid: Alianza 2010, 199-238; 238. Cf. també Martin Heidegger, *De camino al habla* (trad. Yves Zimmermann), Barcelona: Serbal 1990.

³⁵⁶ Cf. Martin Heidegger, *Construir, Habitar, Pensar – Bauen, Wohnen, Denken* (ed. bilingüe de Arturo Leyte y Jesús Adrián), Madrid: La Oficina 2015, 22-25.

³⁵⁷ *Ibíd.*, 48-51.

Lluny de tota referència a l'*habitar*, i al des-ocultament de la *veritat* de l'èsser, el *defora* de Blanchot és un desarrelament superlatiu que condueix a un *errar*, a un exili insuperable. L'espai propi de l'*error* no s'*habita*, en tot cas hom hi *demora*. *Demorar*, terme que comenta Jacques Derrida a propòsit de Blanchot i que ja havíem proposat anteriorment, no és *habitar*, sinó estar en espera i en retard, i guardava –com també havíem comentat amb anterioritat- un cert parentiu amb el moviment del *morir* que també és propi de l'experiència de l'escriptura.³⁵⁸ Per a Maurice Blanchot, l'art desvela la nit impersonal, no funda un lloc, sinó que obre un *defora* inhòspit. Aquest desarrelament, lluny de trobar en l'espai literari la clau per a fundar un nou hàbitat, desfà totes les relacions i a partir de l'obertura del *defora* en la seva no-veritat –en la seva no submissió als poders del món-, permet considerar l'*ens* concret en la seva dimensió inessencial i desfundada. Així, considerant l'*ens* en la seva anterioritat a la constitució del món i en la seva irreductibilitat a cap sistema de relacions, Blanchot obre el camí a la justícia. Així ho exposa Levinas, que posa en evidència l' «enracinement païen» i serè de Heidegger que « flatte certainement notre goût de privilégiés et d'européens. Mais c'est soutenir l'impossibilité de la misère humaine. Idéalisme de superbes ! »³⁵⁹

El propi Emmanuel Levinas assenyala com el filòsof alemany defuig el clam de la misèria de l'home, clam irreductible de justícia que els textos bíblics no deixen de fer ressonar. I no obstant això, Heidegger, fascinat pel llenguatge i pel món del paganisme clàssic o romàntic, omet pràcticament qualsevol referència a aquesta dimensió nova d'altesa humana que la tradició judeo-cristiana ens proposa:

La perception n'a-t-elle pas été bien avant les dieux, les paysages et les mathématiciens grecs ou germaniques, abandonnée comme système de référence, dans la révélation du Dieu invisible qu'« aucun ciel ne peut contenir ». Dieu de la justice, du désert, des hommes. Il s'agit là [...] d'une dimension nouvelle de Hauteur et d'Idéal. Heidegger le sait certainement. Mais alors que l'hellénique « vérité de l'être » a droit à une herméneutique subtile, la révélation monothéiste se règle toujours en quelques formules théologiques sans nuances. Dans les cités maudites où l'habitation se dépouille de ses splendeurs architecturales, non seulement les dieux mais les cieux eux-mêmes sont absents. Mais dans le monosyllabisme de la faim, dans la misère où maisons et choses retournent à leur fonction matérielle, au sein d'une jouissance sans horizon, luit le visage de l'homme. Blanchot ne prête-t-il pas à l'art la fonction de déraciner l'univers heideggerien ?³⁶⁰

³⁵⁸ Cf. Jacques Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot*, « Prière d'insérer », 2.

³⁵⁹ Cf. Emmanuel Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, 22-26.

³⁶⁰ *Ibid.*, 25.

En efecte, la mirada impossible de Blanchot vers la inessencialitat de l'ens, vers la seva inaparença, vers la seva irreductibilitat a cap sistema de relacions el condueix a una exigència ètica que poc a poc anirà marcant més profundament la seva obra, que tindrà per objectiu preservar la diferència, vetllar la distància infinita que ens separa de l'Altre en la seva entitat inessencial i inconstituïble. En aquesta empresa de desarrelament, en ell sí, la Bíblia i la tradició jueva hi jugaran un paper fonamental. Blanchot no deixarà de proclamar la veritat de l'*error*, l'èxode del poble jueu, que condueix al desert on es fa present el Déu inaprehensible que defuig tota representació idolàtrica. L'errar jueu i el pensament de Blanchot, en el defora inhòspit de l'exili, trobaran la seva única pàtria en l'Escriptura.

5.3.2. *L'ésser jueu com a 'topos' del pensament contemporani*

Es inqüestionable la fascinació de Maurice Blanchot per la cultura i la tradició jueves.³⁶¹ Això li succeeix no només a ell, sinó també a molts dels seus coetanis. La relació entre el seu pensament i una tradició religiosa secular podria resultar curiosa, però ja d'entrada es pot entendre per diverses raons. En el cas de Blanchot es evident la influència del seu íntim amic Levinas, així com la seva passió per literats d'arrel jueva, com Kafka, que n'és el cas paradigmàtic.³⁶² El judaisme i, específicament, la discussió entorn de l'essència de l'*ésser jueu*, són també, però, una qüestió epocal, que prengué embranzida especialment després del final de la Segona Guerra Mundial. A nivell intel·lectual el debat fou inaugurat per Jean-Paul Sartre, que el 1946 publicà *Réflexions sur la question juive*.³⁶³ La hipòtesi sartreana entorn de l'antisemitisme sostenia, en darrer terme que era, de fet, l'antisemitisme qui creava el *jueu* com a boc emissari. Aquesta tesi no trigaria a ser rebatuda per Levinas, en una rèplica a Sartre titulada *Être juif* (1947).³⁶⁴ Levinas, contra Sartre, hi sostenia la singularitat de la condició jueva. És el jueu en la seva diferència qui fa trontollar la facticitat del món:

³⁶¹ Una primera versió en castellà de les pàgines que segueixen ha estat publicada a Joan Cabó Rodríguez, «Maurice Blanchot y el judaísmo», *Comprendre. Revista catalana de filosofia*, 17/2 (2015): 43-64. D'aquest article, publicat fa dos anys, en fem aquí una revisió que en alguns punts és substancial.

³⁶² Les nombroses afinitats temàtiques entre Kafka i Blanchot, les lectures del segon sobre el primer i la influència decisiva del literat sobre l'obra del nostre escriptor es fan ben patents en un llibre com: Jérôme de Gramont, *Kafkabuch. Essai*, Clichy: Éditions de Corlevour 2015.

³⁶³ Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris: Gallimard 1946.

³⁶⁴ Aquestes pàgines de Levinas les trobem editades avui acompanyades precisament d'una carta del filòsof a Blanchot sobre la qüestió de la creació de l'Estat d'Israel: Emmanuel Levinas, *Être juif. Suivi d'une Lettre à Maurice Blanchot. Préface de Danielle Cohen-Levinas*, Paris: Payot & Rivages 2015.

L'existence juive est donc l'accomplissement de la condition humaine en tant que fait, personnalité et liberté. Et toute son originalité consiste à rompre avec un monde sans origine et simplement présent. Il se pose d'emblée dans une dimension que Sartre ne peut pas apercevoir. Il ne s'y pose pas pour des raisons théologiques, mais pour des raisons d'expérience. Sa théologie explicite sa facticité.³⁶⁵

Deixant ara a un costat la influència imponent del judaisme des d'un punt de vista més general en la filosofia del segle XX –pensem per exemple en filòsofs de la talla de Theodor Adorno o Hannah Arendt- la qüestió de l'èsser jueu, en els termes precisos en què va ser plantejada per Levinas, ha tornat a ser repensada després en múltiples ocasions. Maurice Blanchot la reprendria sota el mateix títol levinasià -«Être juif»-, en unes pàgines escrites el 1962 i publicades després a *L'entretien infini*.³⁶⁶ Aquest motiu seria també recuperat per Jacques Derrida en dues conferències de 1998 i 2000 publicades pòstumament³⁶⁷, i ha romàs viu encara en l'obra d'altres pensadors i estudiosos.³⁶⁸ És en aquest context, que hem presentat de forma molt succinta, que s'emmarca la particular filiació intel·lectual jueva del pensament de Blanchot.

Això contrasta radicalment, no obstant, amb les acusacions d'antisemitisme que han estat proferides contra Blanchot en les darreres dècades, vives encara avui.³⁶⁹ Com ja hem afirmat, segons el nostre parer, aquestes acusacions, fonamentades en alguna expressió puntual de la seva tasca periodística als anys trenta, són exacerbades i injustificades, sobretot tenint en compte la conversió política posterior de Blanchot, el seu íntim lligam amb la causa jueva o el patent filosemitisme de la seva obra crítica i literària. Aquest assumpte, per altra banda, malgrat la seva importància, no afecta tampoc essencialment al problema central que nosaltres volem esgrimir. El nostre objectiu és ara pensar quines raons porten a Blanchot a apropar-se a la tradició jueva, en què conflueix el seu pensament amb el rerefons teològic de la religió jueva, en quina mesura el seu judaisme intel·lectual –si es pot anomenar així- resta fidel a una certa ortodòxia jueva o està més aviat condicionat per una lectura liberal d'aquesta tradició, i, finalment, si el *defora* que s'obre en l'escriptura blanchotiana des de la seva relectura del judaisme

³⁶⁵ *Ibid.*, 65.

³⁶⁶ Maurice Blanchot, «Être juif» a *L'entretien infini*, 180-190.

³⁶⁷ Jacques Derrida, *Le dernier des juifs*, Paris: Galilée 2014.

³⁶⁸ Cf. Sophie Nordmann, « L' «être juif», un motif récurrent dans la pensée française contemporaine. Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot, Jean-François Lyotard », *Archives de sciences sociales des religions*, 169 (Janvier-mars 2015): 211-228. Disponible en línia: <http://assr.revues.org/26713> [Data de consulta: 7/10/2015]; Joëlle Hansel, « « Être juif » selon Lévinas et Blanchot » a Éric Hoppenot et Alain Milon (eds.), *Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la différence*, 345-356. Disponible en línia: <http://books.openedition.org/pupo/902?lang=fr> [Data de consulta: 23/1/2018]; Benny Lévy, *Être juif. Étude levinassienne*, Paris: Verdier 2003.

³⁶⁹ Hi hem fet referència en l'estudi biobibliogràfic.

representa un exemple paradigmàtic de la dimensió ètico-política, ‘vertical’, de la *diferència* o si més aviat obre una quarta dimensió en ‘profunditat’ que obri la diferència a la seva expressió majúscula en un espai ‘teològic’ –o ‘(a-)teològic’. Després d’immergir-nos en la fascinació de Blanchot per allò jueu, estudiarem els eixos que estructuraven la relació entre el judaisme i el pensament de Blanchot: l’Escriptura, l’ateisme a-religiós jueu i els horitzons de la seva escatologia, fent una valoració de la influència d’un cert judaisme ‘liberal’ sobre Blanchot i mirant d’escatir, finalment, el relleu de l’aprofundiment de la *diferència* que la relectura d’aquesta tradició implica en la seva obra. Remetrem ara principalment als textos crítico-filosòfics de Blanchot i a alguns estudis i obres remarcables sobre la qüestió.

5.3.3. *La fascinació per allò jueu*

Com ja hem insinuat fa un moment, en el pensament de Blanchot hi conflueixen literats i pensadors d’arrel jueva. El cas de Kafka és paradigmàtic.³⁷⁰ La vocació de Kafka, diu el nostre autor, és la d’Abraham³⁷¹, i és també en certa manera la del propi Blanchot: implica una renúncia al món, un posar-se fora de la llei, privat del sòl i dels fonaments de què se servia per a viure. Aquesta és la vocació de la literatura i del pensament: obrir-se al *defora*. Aquesta vocació és la que havia portat l’obra a apropar-se al punt extrem vers el qual tendeix, aquell que «celui qui le pressent ne peut regarder que comme la profondeur vide de l’indéfini.»³⁷² L’escriptura no se subordina de cap manera a allò religiós, més aviat ho transcendeix. Però aquesta és també la vocació del jueu: superar la religiositat idòlatra de la ciutat per tal d’escoltar el *deus absconditus* que parla al poble en el desert.

Pel que fa als textos bíblics pròpiament dits, Blanchot remet a ells en molt diverses ocasions, i s’interessa així mateix pels comentaris jueus a l’Escriptura, com el Talmud o la Càbala.³⁷³ A *L’amitié*, per exemple, Blanchot dedica també un nombre molt

³⁷⁰ El volum Maurice Blanchot, *De Kafka a Kafka*, Paris: Gallimard, 1981, recull molts dels articles crítics dedicats a aquest literat, la majoria dels quals es poden trobar també com a capítols dispersos en les obres fonamentals del pensador francès.

³⁷¹ Cf. Maurice Blanchot, *L’espace littéraire*, 69.

³⁷² *Ibid.*, 77.

³⁷³ Després que nosaltres endeguéssim la recerca entorn d’aquestes connexions entre l’escriptura de Blanchot i el judaisme aparegué publicat el treball d’Éric Hoppenot, *Maurice Blanchot et la tradition juive*, que s’ha convertit en una referència indiscutible per a estudiar aquesta temàtica. Entre les valuoses aportacions de la seva investigació subratllem ara, a tall introductori, unes taules de síntesi incloses com a annexos al seu llibre que presenten sistemàticament les referències de l’obra crítica de Blanchot a

considerable de pàgines a abordar qüestions relacionades directament o indirecta amb el judaisme, a partir del hassidisme, el Gòlem, la Càbala i la pietat jueva medieval, o a comentar l'obra d'autors com Edmond Jabès, Martin Buber, Emmanuel Levinas, Robert Misrahi, Kafka o Brod.³⁷⁴ A *L'entretien infini*, per la seva banda, Blanchot dedicà deu pàgines al capítol titulat «Être juif» al qual ja hem fet referència fa un moment.³⁷⁵ Partint de Rosenzweig, Blanchot hi sosté que cada Jueu és el Jueu de tot home, i que cada home té un vincle particular amb aquell 'Altre' que és el Jueu. El Jueu és la dissort, el malestar, el neguit; tota reflexió sobre una justícia fonamental ha de passar per la condició feta als jueus des de mil·lennis. Això sembla conduir sempre a abordar l'ésser jueu com una condició negativa, una carència. Però romandre en aquest punt seria, segons Blanchot, el resultat d'una manera de ser on, en el fons ha calat l'antisemitisme. L'escriptor francès fa referència doncs a proposicions com la de Sartre, i s'afegeix al debat sobre aquesta qüestió pensant l'ésser jueu en la línia que encetà Levinas amb la seva rèplica al pensador existencialista.

Blanchot, en canvi, aposta per preguntar-se sobre la veritat del judaisme, viva i important en el pensament coetani, fins i tot quan aquesta refusa sovint tot principi religiós.³⁷⁶ Aquesta qüestió no ha de passar-nos desapercebuda. Aquí pot trobar-se també un dels gèrmens de la interpretació que l'escriptor francès farà d'allò *jueu*. D'una part, vol rescatar aquesta tradició del menyspreu i la indiferència. De l'altra, extreure d'ella una veritat que estigui en el centre de la seva reflexió filosòfica i de la condició humana mateixa, malgrat que això comporti deixar de costat el vincle religiós fàctic de la condició jueva. Com veurem més endavant, aquest propòsit sembla desvelar un pressupòsit il·lustrat –segurament inseparable de tota condició *crítica*- en l'empresa blanchotiana: la recerca de l'essència del judaisme, d'allò 'universal' en un cert sentit de la religió, d'allò que el jueu és per a tot home, abandonant això sí la superestructura del culte litúrgic, el poble concret i la fe en el Déu revelat.

Per a Blanchot, el jueu és la *diferència*, i pensar el judaisme és, doncs, prendre seriosament el pensament de la diferència i de l'alteritat. Ressona aquí una altra vegada

personatges bíblics, les seves citacions de l'escriptura i les seves evocacions d'episodis bíblics. Només la quantitat i el context d'aquestes referències a l'Esriptura ens esbossen panoràmicament les dimensions de l'assumpte i el pes i la influència que la tradició jueva ha tingut en la seva obra: Cf. *Ibíd.*, 444-456.

³⁷⁴ Vegi's sobretot Maurice Blanchot, *L'amitié*, 252-299, pàgines que comprenen l'apartat «Le livre des questions» dins el capítol «Traces», així com els capítols «Gog et Magog», «Kafka et Brod» i «Le dernier mot».

³⁷⁵ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 180-190.

³⁷⁶ Cf. *Ibíd.*, 180-181.

indubtablement l'obra del seu amic Levinas. El judaisme preserva la idea d'exili, d'èxode, d'estranger. L'experiència de l'Altre s'afirma aquí d'una manera irreductible. El judaisme afirma també la veritat nòmada i defineix el paganisme com a *fixar-se*. Ser jueu vol dir estar sempre a punt per a posar-se en camí. Com Abraham, que en la nit de l'èxode fa dels esclaus d'Egipte un poble, però un poble sense terra, que resideix en el lloc on no és possible residir: el desert.

Seguint André Neher³⁷⁷, Blanchot afirma que l'hebreu és l'home dels orígens – l'origen és la decisió d'Abraham de separar-se i afirmar-se estranger- i aquest origen, encara que estigui embolcallat en misteri, no té res de mític.³⁷⁸ El jueu és aquell qui va més enllà, cap enfora, el que resideix en la veritat de la nit i es relaciona amb el Desconegut. El Jueu no és l'Israelita que ja es troba en el regne, sinó aquell que sempre està a l'exili i que fa de l'exili el seu regne.³⁷⁹ El jueu erra –i proclama l'*error* com a veritat: errar és sortir del domini del Mateix i de l'Ésser en la seva identitat.³⁸⁰

Blanchot considera que, més enllà de la revelació del Déu únic, allò que debem als jueus és la paraula com el lloc en el qual els homes es relacionen amb allò que exclou tota relació preservant la distància, de tal manera que la Paraula es revela com la veritable Terra Promesa i la font de sentit es mostra en l'exterioritat que denota el prefix *e-/ex-*:

Mais je dirais avec brutalité que ce que nous devons au monothéisme juif, ce n'est pas la révélation de l'unique Dieu, c'est la révélation de la parole comme du lieu où les hommes se tiennent en rapport avec ce qui exclut tout rapport : l'infiniment Distant, l'absolument Étranger. Dieu parle et l'homme lui parle. Voilà le grand fait d'Israël. [...] La distance n'est pas abolie, elle n'est même pas diminuée, elle est au contraire maintenue préservée et pure par la rigueur de la parole qui soutient l'absolu de la différence. [...] Parler à quelqu'un, c'est accepter de ne pas l'introduire dans le système des choses à savoir ou des êtres à connaître, c'est le reconnaître inconnu et l'accueillir étranger, sans l'obliger à rompre sa différence. En ce sens, la parole est la terre promise où l'exil s'accomplit en séjour, puisqu'il ne s'agit pas d'y être chez soi, mais toujours au Dehors, en un mouvement où l'Étranger se délivre sans se renoncer. Parler, c'est en définitive chercher la source du sens dans le préfixe que les mots exil, exode, existence, extériorité, étrangeté ont pour tâche de déployer en des modes divers d'expériences, préfixe qui nous désigne l'écart et la séparation comme l'origine de toute « valeur positive ».³⁸¹

³⁷⁷ Blanchot es refereix aquí a: André Neher, *L'existence juive. Solitude et affrontements*, París: Seuil 1962.

³⁷⁸ Cf. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 184.

³⁷⁹ Cf. *Ibid.*, 185.

³⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 186.

³⁸¹ *Ibid.*, 187.

Blanchot, seguint aquest mateix fil, definirà l'antisemitisme com allò que sorgeix, d'una manera gens accidental, de la repulsió a l'alteritat, de la necessitat de suprimir l'Altre, de sotmetre la diferència al poder.³⁸² El nazisme, la dura repressió antisemita que ell mateix va presenciar, l'Holocaust: aquest és tal volta l'*absolut de la història*, l'absolut que ha interromput la història –com consideraria més endavant³⁸³–, l'absolut que exigeix al filòsof un pensament que es responsabilitzi de l'Altre, que no sucumbeixi als totalitarismes, al pensament total o sistemàtic, que pari atenció al fragment. Aquesta responsabilitat moral, aquesta humanitat radical, és la que el judaisme, més enllà de tot vincle amb la seva facticitat religiosa concreta, aporta al pensament després d'Auschwitz.

5.3.4. *La escriptura, o el text com a pàtria*

El poble jueu habita en el text. La seva pàtria és l'Escriptura. La seva casa, les lletres. Poble nòmada, beslluma la Providència divina en l'absència que es revela – literalment: que es mostra per a tornar-se a sostreure. Aquesta és l'experiència originària en què rau el pensament blanchotià: l'*a priori* de tot pensament, de tota realitat, de tot llenguatge és l'escriptura, el moviment incessant i nòmada de l'escriptura mateixa, condició de possibilitat de tot discurs de fonamentació de la ciència o de teorització de la literatura i de l'altre. «Rien ne précède l'écriture.»³⁸⁴ Vivim *en* el llenguatge, no ja en la seva estructura lògica, sinó en l'infinit i mutable joc de l'escriptura, que conversa amb la nit profunda del sentit absent que hom cerca intentant omplir els intersticis d'un ordit sempre inacabat.³⁸⁵

³⁸² Cf. *Ibíd.*, 189-190.

³⁸³ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 156.

³⁸⁴ Maurice Blanchot, *L'entrelien infini*, 630.

³⁸⁵ Aquesta és també l'experiència de l'existència jueva en tant que: «[...] la peculiar instal·lació jueva en el mundo se halla mediada por la tradición hermenéutica talmúdica o rabínica, y, aún más característicamente, en general por la palabra, por las palabras de la *Torá*, por las letras cuadradas del hebreo: algo dicho o, mejor, escrito, que se abre a un des-decir prácticamente ilimitado pero tradicional.» (Miguel García-Baró, *La compasión y la catástrofe*, 70). Segons García-Baró, «[...] la mediación literaria, legal y tradicional del ser-en-el-mundo judío, la *difícil libertad* del judío posmoderno, reta a la fenomenología, a la pretensión de hacer luz directa sobre todos los entes y hasta sobre la manifestación de todo lo que se manifiesta. El peculiar apriori de la *halajá* oculta, como por detrás de toda pretensión fenomenológica, un pliegue último, un secreto, una noche que el judío no acepta que sea lo otro de cualquier sentido, lo sinsentido, la noche de la fe –en el sentido cristiano del término–.» (*Ibíd.*, 71). La clau de volta de l'esdeveniment lingüístic que fa de mediador de l'existència jueva en el món, es troba potser, com suggereix García-Baró, en un anar més enllà de la diferència ontològica, vers la diferència levinasiana entre el *dit* i el *dir* (Cf. *Ibíd.*), a la qual nosaltres ja hem fet referència en algunes ocasions, i que, més enllà de l'ontoteologia preserva l'*altre* de la seva aprehensió en el *dit*.

Aquest deu ser per a Blanchot el pelegrinatge d'un poble rere el Déu sempre absent, mai domesticable. Aquesta és la seva lluita contra la uniformitat i la totalització lògica mitjançant el llenguatge conceptual –la lluita contra la idolatria que constantment amenaça l'Aliança. Nòmada, Blanchot camina vers el Déu absent recolzant-se només en el text que incessantment es dilueix.

Error, èxode, exili, desert: aquestes són les imatges jueves que evoca l'espai literari que s'obre en l'experiència de l'escriptura. Per a Blanchot, aquell que escriu, es troba en el lloc sense lloc que és el desert, no s'aferra a veritats absolutes sobre la terra, sinó que proclama quelcom diferent que sempre està fora, més enllà, en un límit inassolible. La vocació de l'escriptor, com la del jueu, és l'*error* i no la veritat. Errar, caminar sense un destí cert i sense un lloc estable on reposar. La paraula neutra és la paraula essencialment errant.³⁸⁶ L'art no expressa tampoc la veritat, sinó la profunditat que està fora del món, allò *altre* que tot món. L'error no busca ja Canà, sinó que té per objectiu el mateix desert, que esdevé Terra Promesa.³⁸⁷

És precís –diu Blanchot- anar fins al final de l'error, perquè allò absolut cap al qual hom tendeix està absolutament separat, i només es fa present en la seva absència. L'error adquireix sentit en tant que error perquè és l'única manera de beslluma allò absolut: fent present la seva absència, el seu diferir irreductible. Si hi ha encara alguna esperança, aquesta s'hauria de trobar no en la veritat que garanteix la unitat del món, no a contracorrent, sinó en el sentit mateix de l'error.³⁸⁸

L'errant no té la seva pàtria, doncs, en la veritat, sinó en l'exili. L'exili és la condició poètica. És exili de la ciutat, de les regles, de la veritat, de les seguretats, i és apertura al risc que suposa l'espai del *defora*.³⁸⁹ L'exili bíblic, tal i com Blanchot el caracteritza, és el reconeixement del defora on s'origina l'aliança: «L'exil biblique est plus essentiellement cette sortie et cette reconnaissance du dehors où l'alliance prend origine.»³⁹⁰ L'error, no obstant, arruïna també tota mena d'encontre: errar és anar més enllà de l'encontre per a originar una relació que es manté a distància i preserva la diferència.³⁹¹

³⁸⁶ Cf. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 56.

³⁸⁷ Cf. *Ibíd.*, 91.

³⁸⁸ Cf. *Ibíd.*, 94.

³⁸⁹ Cf. *Ibíd.*, 318-119.

³⁹⁰ Cf. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 37.

³⁹¹ *Ibíd.*

Immers en la veritat de l'error, la falta capital és la impaciència, que condueix a la idolatria –així ho llegeix Blanchot en Kafka. El Déu d'Israel s'amaga i no es deixa pronunciar. Davant la radicalitat de l'exigència que Ell imposa –el camí en el desert durant anys sense terme- la impaciència porta a adorar als déus falsos. Així ho expressa en l'apartat *La faute essentielle*, de *L'espace littéraire*:

L'impatience au sein de l'erreur est la faute essentielle, parce qu'elle méconnaît la vérité même de l'erreur qui est imposée, comme une loi, de ne jamais croire que le but est proche, ni que l'on se rapproche : il ne faut jamais en finir avec l'indéfini ; il ne faut jamais saisir comme l'immédiat, comme le déjà présent, la profondeur de l'absence inépuisable.³⁹²

Alhora, és summament important la centralitat de la paraula mateixa i de l'escriptura per al jueu. És potser en aquesta centralitat de l'escriptura com a lloc i mitjà on relacionar-se amb allò inaprehensible on es troba una de les grans afinitats de Blanchot amb el judaisme. És en el judaisme on s'afirma des del començament, segons l'escriptor francès, el poder de la Paraula i de l'Exegesi.³⁹³ Blanchot dedicà la seva vida a l'escriptura, a la difícil i exigent tasca d'escriure; també ésser jueu és viure en aquesta dificultat. Així ho expressa Edmond Jabès, citat per ell mateix en *L'amitié*: «Je vous ai parlé de la difficulté d'être Juif qui se confond avec la difficulté d'écrire, car le judaïsme et l'écriture ne sont qu'une même attente, un même espoir, une même usure.»³⁹⁴

La vocació de l'escriptor és també en certa mesura anàloga a la dels Profetes bíblics. Es tracta d'una crida incomprensible i exigent, que demana a qui la rep renunciar a si mateix i abandonar-se a la paraula neutre, que per a Blanchot és també afirmació d'allò impersonal.³⁹⁵ Si en algun lloc Blanchot remet a la paraula profètica és sens dubte en el capítol que li dedica en *Le livre à venir*, partint de la reconeguda obra d'André Neher, *L'essence du prophétisme*.³⁹⁶ La paraula profètica es desvela no com a paraula 'futura', sinó com la paraula que remet fora del curs ordinari de les coses, que anuncia allò impossible i somou allò segur. La paraula profètica és la paraula que ens retorna al desert, la paraula errant, on s'expressa el vincle despullat amb el Defora. És la paraula

³⁹² Cf. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 95.

³⁹³ Cf. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 574-575.

³⁹⁴ Maurice Blanchot, *L'amitié*, 253.

³⁹⁵ Cf. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 61-62.

³⁹⁶ « La parole prophétique » en Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 109-119.

que porta l'escàndol i provoca el refús: així ho van viure Jeremies, Isaïes, Ezequiel, Osees, Moisès, Elies o Jonàs.

El pensador francès creu que la paraula profètica troba una dificultat en la lectura errònia que n'ha fet, segons ell, el cristianisme, que la interpreta a partir de delicadeses, seguretats i veritats establertes. Això, segons Blanchot, suposa una contradicció, i és per això pel que critica obertament les posicions d'Alain o de Simone Weil que, diu, no coneixen suficientment la Bíblia ni el pensament jueu.³⁹⁷

La paraula profètica, a més, lluny de prestar-se a la lectura al·legòrica i simbòlica, es veu corrompuda per ella. Aquesta és també, segons Blanchot, la pitjor forma d'apropar-se a un text literari. En canvi, el profetisme implica un gran realisme i literalitat: és una exigència real que canvia radicalment la vida d'aquells que l'assumeixen. La paraula profètica és, finalment, una paraula que ens exposa a l'absolut d'un sentit que es mostra en la seva absència:

Jérémie ne se contente pas de dire : Vous serez courbés sous le joug ; il se charge de cordes et s'en va sous un joug de bois, joug de fer. Isaïe ne dit pas seulement : Ne comptez pas sur l'Égypte, ses soldats seront vaincus, pris, emmenés « déchaussés et le cul au vent », mais lui-même ôte son sac, ses sandales et s'en va nu pendant trois ans. Le frère prophète d'Achab exige qu'un homme le frappe et le mutilé, pour mieux mettre en scène la sentence qu'il veut faire entendre au roi. Que nous dit cela ? Qu'il faut tout prendre à la lettre ; que nous sommes toujours livrés à l'absolu d'un sens, de la même manière que nous sommes livrés à l'absolu de la faim, de la souffrance physique et de notre corps de besoin ; qu'il n'y a pas de refuge contre ce sens qui partout nous poursuit, nous précède, toujours là avant que nous soyons, toujours présent dans l'absence, toujours parlant dans le silence.³⁹⁸

Finalment, en *L'entretien infini*, Blanchot remet també al profetisme vinculant-lo amb la moral en sentit levinassià. La moral, llavors, expressa una justícia que no se subordina a la veritat, que suposa una crítica dels sistemes filosòfics. Amb la moral es produeix la interrupció de la història, el que anomena *escatologia profètica*.³⁹⁹

³⁹⁷ Cf. *Ibid.*, 116.

³⁹⁸ *Ibid.*, pp. 117-118.

³⁹⁹ Cf. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 83.

5.3.5. *L'a-teisme jueu, o el Déu a-religiós*

La tradició jueva no és pròpiament una religió si per ella entenem una creença fundada en uns dogmes i garantida per institucions fermes.⁴⁰⁰ El judaisme és més aviat «l'experiència religiosa històrica del poble jueu»⁴⁰¹, el pelegrinatge del poble jueu per la història, guiat per un Déu que s'amaga, i que no deixa ser apresat en ídols de cap mena. En el judaisme hi pot haver fins i tot una tendència a-religiosa o atea. El Déu anomenat seria ja idolatrat i subestimat. El Déu jueu, en canvi, és el Nom impronunciable. Aquesta connexió entre un cert ateisme i una certa teologia no es fa tant estranya en Blanchot ni és exclusiva del seu pensament, sinó pròpia en un cert sentit tant de les teologies negatives que alguns corrents místics han aprofundit, com pot ser pròpia també del pensament, en un altre sentit, en el període posterior a l'anunci nietzschian de la *mort de Déu*. És això probablement el que apropa Blanchot al Déu del judaisme.

Tal i com anem veient, és certament imprevisible que Blanchot accepti la presència d'un Déu ordenador i garant del món, que correspondria al Déu propi del sistema ontoteològic que ha imperat en la història de la filosofia occidental. Per a Blanchot, la paraula no és de cap manera el *logos* creador que ordena, sinó el lloc de la dispersió. Déu ha estat amb freqüència el mode de superar la dispersió i intentar domesticar la pregunta per allò inassolible. Però aquesta pregunta no és la pregunta per Déu o per l'Ésser, sinó, per a Blanchot, la pregunta que se sostreu i que s'expressa en el *neutre*.⁴⁰² Blanchot no aposta ja per cap altre garant de l'ordre i la necessitat, sinó pel temps del *des-astre* que ha derrotat a l'U i a la Necessitat del 'Mateix'. No és un desastre absolut, ni en majúscules, sinó un desastre també sempre *per venir*: «L'espace sans limite d'un soleil qui témoignerait non pour le jour, mais pour la nuit libérée d'étoiles, nuit multiple.»⁴⁰³

Aquesta concepció es contraposa també amb la noció de Déu creador. La Creació, un dels pilars de la tradició jueva, és aquí refusada per Blanchot. El pensador francès no acceptarà tampoc el rol de l'artista com a creador, com ja hem vist en la primera gran part

⁴⁰⁰ «En el judaísmo no hay, realmente, ortodoxia. Aún en la actualidad cabe hablar de múltiples maneras de ser «ortodoxo», pero esto significa múltiples maneras de cumplimiento de los seiscientos trece preceptos, y no el acatamiento de un dogma definido por alguna autoridad religiosa. El cumplimiento de los preceptos (*mitsvot*) trata de realizar, sobre todo, la santificación de todos los aspectos de la vida cotidiana.» (Miguel García-Baró, *La compasión y la catástrofe*, 25). Vid. tot el capítol: «Ensayo de definición del judaísmo» en *Ibíd.*, 15-50.

⁴⁰¹ Cf. *Ibíd.*, 26-28.

⁴⁰² Cf. *Ibíd.*, 31-32.

⁴⁰³ Cf. Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 13.

del nostre treball –artista que aspiraria a remetre al seu anàleg diví-, ni a l’Obra o el Llibre com a creació –també d’essència teològica, imatge de l’univers ordenat per Déu. L’obra es des-obra, el llibre està sempre per venir, l’escriptor no crea sinó que deixa parlar l’abisme impersonal que l’escriptura ha obert. L’artista que s’autodenomina creador, afirma Blanchot, no recull la veritable herència sagrada, segons la qual l’art arrela en una absència que constitueix la seva veritat més profunda.⁴⁰⁴ L’escriptura, a diferència de la creació, no té res a veure amb un començament: «Quand nous commençons d’écrire, nous ne commençons pas ou nous n’écrivons pas: écrire ne va pas de pair avec commencement.»⁴⁰⁵

Si Blanchot simpatitza amb el Déu jueu és, com hem dit abans, perquè aquest és per a ell en primer terme un *deus absconditus*, i no un Déu que es revela. Blanchot fa d’aquesta concepció de Déu, en certa mesura, un anàleg de la seva noció de *neutre*. Per a ell, el Déu jueu és el Déu que no es deixa representar, ni anomenar, un Déu inabastable, sempre distant, que s’amaga. Designa, per tant, una realitat incognoscible i, en cert sentit, buida. Blanchot no es proclamarà mai clarament com a ateu –definició que participa ja dialècticament de la teologia, del teisme, en tant que negació d’aquest-, i és que cerca anar més enllà de tot teisme o ateisme, vers una gramàtica on, tal volta, el terme Déu ja no sigui operatiu, o esdevingui potser més aviat un terme que mostra allò que transcendeix tot sentit comprensible, anàleg al neutre, *un mot de trop*.

Ressona aquí una certa teologia negativa que proclama que el millor apropament a allò diví és justament la profunda ignorància, l’abisme de la seva absència. Déu mateix és negatiu, diu Blanchot a «La parole prophétique».⁴⁰⁶ És per això que en alguns moments –en el cas següent a partir d’una interpretació *sui generis* de Simone Weil- pot afirmar que és l’ateu el que està més a prop de Déu –encara que com acabem d’explicar, ell no es declari obertament ateu:

C’est pour cette raison que l’athée est plus près de Dieu que le croyant. L’athée ne croit pas en Dieu ; c’est le premier degré de vérité, à condition qu’il ne croie en aucune sorte de dieux ; si cela est, s’il n’est en aucune manière idolâtre, il croira absolument en Dieu, même en l’ignorant et par la grâce pure de cette ignorance. Ne pas « croire » en Dieu. Ne rien savoir de Dieu. Et n’aimer en Dieu que son absence, afin que l’amour, étant en nous renoncement à Dieu même, soit amour absolument pur et soit « ce vide qui est plénitude ». Mais, même cela, il ne faut pas le savoir, sous peine de ne consentir au vide qu’avec l’espoir d’en être comblé.⁴⁰⁷

⁴⁰⁴ Cf. Maurice Blanchot, *L’espace littéraire*, 290-291.

⁴⁰⁵ Maurice Blanchot, *L’entretien infini*, 625.

⁴⁰⁶ Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 112.

⁴⁰⁷ Maurice Blanchot, *L’entretien infini*, 160-161.

Potser és l'ateisme l'única manera de salvaguardar l'absoluta inaccessibilitat al Déu absent, malgrat que Blanchot mateix confessa ignorar també si el propi ateisme és possible:

J'ignore si l'athéisme est possible, mais je suppose que, dans la mesure où, à bon droit, nous nous soupçonnons de n'en avoir nullement fini avec le «théologique», il serait de grand intérêt de rechercher d'où pourrait nous venir et qui pourrait nous donner cette possibilité de l'athéisme qui toujours se dérobe. Notons que le contraire est vrai aussi et que les Églises ne cessent de craindre que sous la pensée de la Transcendance, ne se soit introduite une affirmation étrangère, une hérésie décisive qui rendent athée celui même qui pense « croire en Dieu ». Et c'est toujours au plus près de la pensée en Dieu que, pour elles, le danger menace : on admet la science, on admet la considération de l'homme, on admet même, avec quelques réserves, l'humanisme ; on converse avec le communisme matérialiste. Pourquoi donc cependant, et à bon droit, se soupçonne-t-on d'être entraîné dans un mouvement où parler de Dieu, ce serait dire tout autre chose et déjà céder la parole à ce qui ne se laisse jamais entendre à partir de l'unité de l'Unique ? ⁴⁰⁸

És extrema l'ambigüitat, perquè si Déu és, pròpiament no *és* –en tant que peça en l'engranatge de la ontoteologia- sinó que esborra el seu rastre en el diferir de la seva presència paradoxal. I, per altra banda, que l'ateisme no sigui *possible* no el refutaria tampoc de cap manera com si es tractés d'una demostració lògica o metafísica, la seva *impossibilitat* bé podria dir també l'accés a aquella regió que desborda l'experiència possible. L'ateisme per a Blanchot és problemàtic pel que comporta de negació dialèctica del teisme i, per tant, pel que pressuposa al teisme. I també per tot allò que deu encara a l'humanisme. La (im-)possibilitat de tot teisme o a-teisme –potser no d'una teologia o d'una a-teologia, que pel seu component logocèntric implícit restarien encara en la clausura del sistema metafísic- esdevé una imatge també de l'experiència impossible del Defora, que desborda l'enteniment i esdevé així una tendència límit de l'experiència impossible, donant-se només de forma paradoxal.

També sembla esvaïr-se la noció de Déu com a 'sentit del sentit', com a garant del sentit de l'escriptura. Deposada la metafísica de la presència, tot sentit difereix, està posposat indefinidament.⁴⁰⁹ És el mateix joc incessant de l'escriptura el que obre un

⁴⁰⁸ *Ibid.*, 378.

⁴⁰⁹ Això no implica necessàriament, no obstant, que el paper de Déu sigui assumit per l'escriptura o que Blanchot 'divinitzi' l'escriptura, com afirmàvem massa precipitadament en la primera versió d'aquest text (Cf. Joan Cabó Rodríguez, «Maurice Blanchot y el judaísmo», 53). Més que la inscripció, allò rellevant de l'experiència de l'escriptura és la discontinuïtat i la interrupció, que obren intercions buides, que fan esclatar la construcció del món, que impossibiliten la domesticació de la paraula per part de qualsevol mena d'autoritat metafísica. L'escriptura no és aquí divinitzada com sí que podria insinuar, en canvi, la concepció heideggeriana del llenguatge, donant un pes extraordinari a la inscripció, per exemple, quan recorre a les

Defora que es manté diferit, perquè és essencialment allò que no es deixa aprehendre. Blanchot, però, ha formulat incessantment la pregunta pel sentit últim i el valor de les paraules, pregunta que planteja la literatura mateixa.⁴¹⁰ No obstant, si podem parlar d'un sentit del sentit haurà de ser en *neutre*, com a exterioritat absent. «Dieu, souveraineté du neutre, toujours en excès par rapport à l'Être, vide de sens, séparé par ce vide et absolument de tout sens et non-sens».⁴¹¹ Alberto Ruíz de Samaniego insisteix en el buit d'aquest sentit:

El sentido del sentido sería lo neutro, pero sólo bajo la condición de pensarlo no como lo vacío de sentido, la nada de lo que está desaparecido, sino como lo que no se presenta nunca más que en cuanto sentido ausente, lo vacío del sentido, allí donde el sentido se vacía.⁴¹²

Però tampoc és evident que aquesta exterioritat buida pugui continuar essent interpretada en termes de *sentit*. Segons Marlène Zarader, és precís preservar aquesta exterioritat buida de qualsevol mena d'interpretació redemptora: el buit no és el *bon* buit, sinó la nul·litat en ella mateixa, que no ens pot salvar de res, l'eclipsament radical del sentit.⁴¹³ L'absència de sentit no pot ser tampoc interpretada solament com a no-sentit, sinó de forma totalment altra:

Il est tentant de dire que le sens absent est encore un sens : la chose peut être facilement argumentée. Mais c'est se rendre sourd au fait qu'il *se donne* comme tout autre, non comme non-sens (simple figure inversée du sens), mais comme suspension et déchirure, effondrement sans rémission. Il y a ici une insistance que l'on ne peut se borner à écarter, et comme un droit de l'événement à être reçu tel qu'il se donne.⁴¹⁴

Blanchot mateix qualifica en alguna ocasió aquesta exterioritat absent com a no divina. És necessari, diu, que l'home s'alliberi de la fascinació per la unitat i que s'obri a la mesura d'aquesta exterioritat buida no divina, un espai que és tot pregunta, espai que

etimologies, que remetent a una mena de presència ontològica, a una mena de nostàlgia o pretensió de reconstitució, si se'ns permet, del llenguatge adàmic. Aquesta tendència que sí que sacralitza en certa manera l'escriptura i que més que les interrupcions del flux de l'escriptura, considera la inscripció del mot com a unitat significativa, és qüestionada per Blanchot: Cf. per exemple Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 146-152.

⁴¹⁰ Cf. Maurice Blanchot, *La part du feu*, 330-331.

⁴¹¹ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 448.

⁴¹² Alberto Ruíz de Samaniego, *Maurice Blanchot: una estética de lo neutro*, 205.

⁴¹³ Cf. Marlène Zarader, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, 203-204.

⁴¹⁴ *Ibid.*, 253.

és la literatura mateixa. Blanchot, per això, es pregunta, si l'home serà capaç d'això, si és capaç de la literatura que implica l'absència de *llibre*.⁴¹⁵

L'escriptor francès dirigeix també la seva reflexió cap al nom de Déu. El Déu jueu és el Nom, el nom impronunciable, que no significa res, que no pot ser idolatrat, nom que busca guarir el llenguatge però que alhora és la seva esquerra. És més, el nom no li pertany, està fora de joc, no remet a ninguna significació:

◆ Le nom de Dieu signifie non seulement que ce qui est nommé par ce nom n'appartiendrait pas au langage où ce nom intervient, mais que ce nom, en quelque manière difficile à déterminer, n'en ferait pas non plus partie, fût-ce à part. L'idolâtre du nom ou seulement la révérence qui le rend imprononçable (sacré) se rapporte à cette disparition du *nom* que le nom même fait apparaître et qui oblige à surhausser le langage où il s'occulte jusqu'à le donner pour interdit. Loin de nous élever à de hautes significations, toutes celles que la théologie autorise, il ne donne lieu à rien qui lui soit propre : pur nom qui ne nomme pas, mais qui est plutôt toujours à nommer, le nom comme nom, mais, pas là, nullement un nom, sans pouvoir nominateur, accroché comme par hasard au langage et, ainsi, lui transmettant le pouvoir –dévastateur- de non-désignation qui le rapporte à lui-même.

Dieu : le langage ne parle que comme maladie du langage en tant que fissuré, éclaté, écarté, défaillance que le langage récupère aussitôt comme sa validité, son pouvoir et sa santé, récupération qui est sa plus intime maladie, dont Dieu, nom toujours irrécupérable, qui est toujours à nommer et ne nomme rien, cherche à nous guérir, guérison par elle-même incurable.⁴¹⁶

El nom de Déu no deixa de ser, com ja ho era el *neutre*, «un mot en surplus, un mot de trop».⁴¹⁷

També es refereix Blanchot al Déu jueu vinculant-lo a la reflexió sobre l'alteritat. Per a expressar la relació dissimètrica amb l'altre i la relació lingüística que es produeix en la conversa, remet a Levinas: «Tout vrai discours, dit solennellement Levinas, est discours avec Dieu, non pas entretien entre égaux.»⁴¹⁸ L'altre, com ha formulat Levinas, està sempre per sobre. Déu és l'Altre. Però això no té res a veure amb que Déu sigui intermediari o garant del discurs; la relació amb l'altre és una relació despullada, sense mite, ni déu, ni ésser, ni naturalesa, ni religió: només aquest espai buit però dissimètric que preserva l'alteritat: el *neutre*. La comunicació, doncs, per a Blanchot, únicament es produirà en aquesta desproporció i desmesura, en aquest més enllà d'un mateix que garanteix la diferència i manté l'alteritat, com expressa la profunda i inaprehensible

⁴¹⁵ Cf. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 514.

⁴¹⁶ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 69-70.

⁴¹⁷ *Ibid.*, 85.

⁴¹⁸ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 80.

relació del Déu jueu amb el seu poble. El Déu jueu, doncs, és imatge de l'Altre, però no el seu mitjancer.

En un moment determinat, a *L'amitié*, Blanchot, remetent al hassidisme i a aspectes de la mística jueva medieval, parla del Déu jueu com el Déu que s'exilia d'una part de si mateix: el Déu que es retira a una parcel·la de si i que sofreix, que amb la separació engendra el temps i amb el retrobament amb si mateix tornarà a recuperar l'eternitat.⁴¹⁹ S'acosta així a una certa concepció gnòstica, tret que pot ser rellevant en la nostra lectura. Perquè, de fet, Blanchot pot fer una lectura d'aquesta història de la redempció en termes d'immanència, apropant-la així a la filosofia de la història de Hegel, però sempre sense culminar, amb una fi posposada indefinidament, diferida. I malgrat això, aquest diferir és, de facto, un antídoto contra la idolatria i contra les perilloses i totalitzadores obres de redempció humanes. Per això, potser, el cicle, l'Etern Retorn, la posposició indefinida de la fi no són pas en Blanchot un retorn al paganisme grec, sinó un recurs metòdic poètic, epistemològic, ètic i polític –una *epokhé* radical del judici entorn del sentit, de la veritat, del valor i de la fi- per prevenir-nos de la temptació idolàtrica de l'ontoteologia. Com ha escrit Armando Pego: «Esta negatividad blanchotiana descubre oscuramente que toda obra de redención humana, tanto más cuanto más sublime en apariencia, condena la trascendencia por el precio de su poder desvanecido.»⁴²⁰

5.3.6. Narració, temps i horitzó escatològic

Christophe Bident comenta, en un determinat moment del seu assaig biogràfic sobre Blanchot, una entrevista en què Foucault declarava que és Blanchot qui ha fet possible tot discurs sobre la literatura. Qualifica doncs a Blanchot de pensador transcendental de la literatura, aquell que defineix les condicions *a priori* del seu exercici i del seu pensament. Blanchot, segons Bident, és l'equivalent i l'altre de Hegel. Mentre aquell s'erigeix com a pensador de la fi de la Història, a Blanchot el qualifica d'«écrivain de la neutralisation indéfinie de la fin».⁴²¹ Aquesta consideració, tant en les seves connotacions kantianes com en les seves implicacions escatològiques serà el fil conductor

⁴¹⁹ Maurice Blanchot, *L'amitié*, 268.

⁴²⁰ Armando Pego Puigbó, «Maurice Blanchot, Orfeo mudo» a *Teología güelfa*, Sevilla: Vitela 2015: 75-78; 77.

⁴²¹ Christophe Bident, *Maurice Blanchot. Partenaire invisible*, 454.

d'aquest apartat. La posposició indefinida de la fi dels temps –perpetuació del κατέχων⁴²² que impedeix la consumació de la història- desemboca en pensament de la temporalitat com a Etern Retorn. Però aquest pensament del retorn no invoca les intensitats mítiques paganes, ni cap mena de sacralitat còsmica, perquè el cicle del retorn no dibuixa la temporalitat del cercle i la repetició del 'Mateix', sinó la temporalitat abismàtica d'una ἐποχή, com hem intentat mostrar quan ens hem referit als aprofundiments *sui generis* de Blanchot de la *reducció* husserliana.⁴²³ No podem pensar així el *retorn* com una simple oposició a la linealitat del temps jueu en clau d'Història, sinó com un temps de l'abisme, de l'errar del jueu vers una terra sempre per venir, posposant la fi escatològica per no traïr en un culte idolàtric la seva necessària transcendència i la seva efectuació *impossible*.

Considerem en primer lloc, però, la qüestió del temps en Blanchot en relació amb la possibilitat de la literatura. La reflexió blanchotiana adopta un tint matisadament transcendental en sentit kantian. Des de l'òptica blanchotiana podríem comprendre també la literatura com una manifestació de la constitució temporal de la realitat fenomènica. El temps és *a priori* de la narració i del discurs. El temps és, doncs, condició de possibilitat no del coneixement humà –com en Kant- sinó del discurs i de l'escriptura -d'aquella que és també condició impossible de possibilitat de tot coneixement, de tota epistemologia, de tota ciència- com a pressupòsit darrer de tota realitat i de tota forma de coneixement. Aquesta condició temporal i històrica del món l'expressa la forma novel·lística i narrativa. No obstant, més enllà del temps històric, Blanchot concep un temps pur, un temps de l'absència de temps, origen de tota literatura, i que es beslluma en el moviment incessant de l'escriptura fragmentària. L'escriptura en estat pur és la que tendeix al retorn, al temps sense present –sense presència-, al temps *altre*, al *neutre* indicible.

Recorreguem ara alguns dels passatges de Blanchot que ens permeten sostenir aquesta lectura. Ja en *Faux pas*, a propòsit de l'obra novel·lística de Virginia Wolf, Blanchot proclama el temps com a personatge únic i absolut, com aquell que no només es mostra en la consciència sinó que la funda –podríem copsar fins i tot aquí un cert plantejament fenomenològic sobre el flux temporal que constitueix la consciència com a pas, en el mateix Husserl, de la 'protenció' a la 'retenció', i que desperta, finalment, la consciència del *diferir* de la presència-, com aquell que no només s'expressa en la història,

⁴²² 2 Tes. 2, 7.

⁴²³ Sostenim això contra allò que nosaltres mateixos havíem afirmat desassenyadament a: Joan Cabó Rodríguez, «Maurice Blanchot y el judaísmo», 56. Serveixi aquesta relectura present de contrapunt, matisació i reparació d'algunes assercions precipitades fetes en aquell moment, mancades de fonament suficient en l'obra mateixa de Blanchot.

sinó que fa en ell la història. El temps es manifesta així, diu, en la seva nuesa metafísica. L'essencial del relat, doncs, és el temps. Ara bé, Blanchot distingeix dos tipus de temps: el temps històric –de la novel·la- i el temps pur, que considera realitat del temps, fora del món.⁴²⁴ A *L'espace littéraire* Blanchot defineix l'escriptura com la fascinació de l'absència de temps: un temps sense present, sense presència, sense fi ni començament. Temps que no és tampoc la immobilitat ideal que anomenem l'etern. És el defora impersonal i neutre.⁴²⁵ En aquesta mateixa obra, en l'annex sobre Hölderlin –més marcat en aquesta època per la influència heideggeriana-, parla, finalment, de l'entre-temps, l'espai pur del sagrat, fruit de l'esquinçament que l'etern retorn dels déus i dels homes fa aparèixer.⁴²⁶

A *Le livre à venir*, a partir de la imatge d'Ulisses i les Sirenes, Blanchot considera l'experiència pròpia del temps del relat –*récit*-, que constitueix una experiència diferent de la del temps de la novel·la –*roman*. L'experiència ambigua del temps en el *récit* és l'experiència d'un temps també sense present, on només s'entreveu la presència d'un cant –el cant de les sirenes- que està sempre per venir. És l'experiència de l'altre temps, que suposa el pas del cant real a l'imaginari. És passat, present i futur alhora, un etern recomençament.⁴²⁷ Es tracta una altra vegada del temps pur, que és el temps de l'experiència de l'escriptura, la densitat del temps esfèric que Blanchot també reconeix en Proust al capítol següent.⁴²⁸

En un passatge de *L'entretien infini*, amb un accent més fenomenològic, Blanchot remet a l'altre temps d'absència i neutralitat que es manifesta en l'experiència del sofriment: el present del sofriment, diu, és abisme del present. El sofriment pròpiament no perd el temps ni ens el fa perdre, sinó que ens lliura a una experiència d'un temps altre, el temps com a altre, com a absència i com a neutralitat.⁴²⁹ En *L'amitié*, Blanchot relaciona directament l'absència de temps amb l'absència de món en el qual actuem i treballem. L'absència de temps –que és l'altre del temps- designa l'art, que pot posar fi al món, estar més enllà o més ençà de tot poder, de tota cultura i significació, de tota vida pràctica i de tota veritat expressada. És el lloc de l'absència, on res no comença ni acaba, el lloc de l'etern retorn.⁴³⁰ A *Le pas au-delà*, per la seva banda, Blanchot insistirà també en la

⁴²⁴ Cf. Maurice Blanchot, *Faux pas*, 283-284.

⁴²⁵ Cf. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 25-27.

⁴²⁶ Cf. *Ibid.*, 372.

⁴²⁷ Cf. Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 9-18.

⁴²⁸ Cf. *Ibid.*, 19-36.

⁴²⁹ Cf. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 63.

⁴³⁰ Cf. Maurice Blanchot, *L'amitié*, 43-44.

preocupació per la temporalitat i farà èmfasis en aquesta separació entre dos temps que ja hem anat veient: el temps del treball i de la història, i l'*altre* temps, temps de l'experiència de l'escriptura, temps de la literatura i de l'art:

◆ Temps, temps : le pas au-delà qui ne s'accomplit pas dans le temps conduirait hors du temps, sans que ce dehors fût intemporel, mais là où le temps tomberait, chute fragile, selon ce « hors temps dans le temps » vers lequel écrire nous attirerait, s'il nous était permis, disparus de nous, d'écrire sous le secret de la peur ancienne.⁴³¹

Havent vist, doncs, aquesta fundació transcendental de la literatura en el temps històric que alhora té origen en l'experiència de l'escriptura que remet al temps *altre* i a l'altre del temps, ens centrarem ara en les referències de Blanchot e l'Etern Retorn i en la seva possible significació contrastada amb el temps jueu.

L'Etern Retorn pot ser considerat el nucli de tot el pensament de Nietzsche, com a conseqüència d'una assumpció radical de la *mort de Déu*, alternativa a la concepció lineal del temps històric amb tendència escatològica i també a la versió d'aquest temps secularitzada en la modernitat en la noció de progrés. Així ho entén un dels primers grans lectors de Nietzsche com és Karl Löwith⁴³², que el mateix Blanchot reconeix com un dels receptors seriosos del pensament nietzschian.⁴³³ Blanchot, per la seva part, confessa voler llegir el pensament de Nietzsche en profunditat i la seva voluntat de considerar les seves nocions fonamentals assumint-les fins les últimes conseqüències, no només interpretant-les com a imatges literàries o fórmules que expressin estats vitals o experiències existencials comunicables, sinó com un pensament filosòfic que ha de ser considerat molt seriosament.⁴³⁴

Blanchot formula en diversos llocs que l'experiència literària –així com l'experiència artística en sentit ampli– no remetent necessàriament a la Creació, a un origen, sinó a un perpetu recomençament, a una repetició.⁴³⁵ Aquest recomençar és allò veritablement primer, el lloc de l'escriptura, l'espai neutre, impersonal, sense present, l'altre temps. Aquest recomençar, per altra banda, posa de manifest la impossibilitat de ser per primera vegada. Així, encara que l'obra digui un començament, l'art en si mateix

⁴³¹ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 8.

⁴³² Cf. Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires: Katz, 2007, 261-274: «Anexo II: Repetición de Nietzsche de la doctrina del eterno retorno.»

⁴³³ Cf. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 223.

⁴³⁴ Cf. *Ibid.*, 212.

⁴³⁵ Cf. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 327.

ens remet abans de l'obra vers una fatalitat eterna de l'ésser que sempre recomença.⁴³⁶ L'art ens convida a descendir fins aquell punt on culmina l'estranya felicitat i l'obscur saber que és el cercle.⁴³⁷

La història, doncs, no sembla entesa per Blanchot com un moviment lineal que tendeix a una finalitat, sinó com una realització infinita del moviment sempre acomplert del cercle. Aquest és el sentit, diu Blanchot, del *sempre ja* que és el sentit de tot començament, que no és sinó un recomençament.⁴³⁸ Per a Blanchot el pensament de l'Etern Retorn marca un canvi d'època, l'entrada a l'època de la assumpció seriosa de la *mort de déu*. És el moment en què el *logos* troba el seu fi per a deixar pas a la *folie* de la repetició. L'Etern Retorn és el lloc –diu a *Le pas au-delà*– on no es dóna el present, i on no es troba ni el *mateix* ni el *jo-mateix*, malgrat que reconeix que és un enigma saber com pensar la dissimetria a través de l'Etern Retorn.⁴³⁹

Paul de Man, per la seva banda, interpretava la circularitat en Blanchot, no tant com un Etern Retorn en sentit *ontològic* –o, millor, *òntic*– sinó com una predisposició moral per a la recerca de l'abisme que no es revela en la història. Segons el crític americà, com ja havíem assenyalat en abordar la qüestió de l'etern retorn com aprofundiment *sui generis* de la reducció fenomenològica, és per la substància mateixa del temps que estem separats del centre al qual tendeix el moviment poètic que, en aquesta recerca, pren forma circular.⁴⁴⁰ Així doncs, Blanchot no concep tant el temps de forma lineal i teleològica, sinó més aviat com un etern retorn. Si tot l'entramat de la realitat s'esdevé *en* el temps, l'etern retorn obre l'abisme del temps sense temps, de la pura absència, efectua una interrupció que obre el defora de la temporalitat sense present, realitza una suspensió que manté la fi sempre encara '*à venir*'. ¿Podem establir connexions entre aquestes dues concepcions del temps que Löwith contraposava –la cíclica pagana i la lineal jueva? Podem entendre una certa confluència d'ambdues en Blanchot si matisem el sentit que en la seva obra prenen. En efecte, com dèiem, l'etern retorn no és per a l'escriptor francès un retorn a les intensitats mítiques paganes ni a la sacralitat d'un cercle temporal tacant sobre ell mateix, sinó més aviat un exercici metòdic i una opció que li confereix un sentit moral –com li conferia Nietzsche en una de les seves formulacions al § 341 de *La Gaia*

⁴³⁶ Cf. *Ibíd.*, 328.

⁴³⁷ Cf. Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 172.

⁴³⁸ Cf. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 19.

⁴³⁹ Cf. Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 61.

⁴⁴⁰ Cf. Paul de Man, *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, 76-77.

Ciència.⁴⁴¹ Rellegida la tradició jueva en la seva obertura radical a un *de fora* que fa trontollar les seguretats metafísiques, la fidelitat 'jueva' a aquesta *resposta a l'impossible* exigeix també una tasca 'crítica' que adopta un caràcter profètic, i que consisteix essencialment en prevenir-nos del culte als ídols i de les obres humanes de redempció. Així, la vocació d'un aital pensament 'jueu' és el pensament mateix del *desastre* que fa trontollar les construccions humanes i que posposa indefinidament la fi escatològica en la seva impossibilitat *diferent*. La *ἐποχή* del retorn pot ser imatge llavors de l'error del desert vers una terra promesa sempre '*à venir*'.

Blanchot vincula, de fet, la vivència de l'Etern Retorn en l'escriptura amb l'experiència jueva de l'èxode:

Le « re » du retour inscrit comme l' « ex », ouverture de toute extériorité : comme si le retour, loin d'y mettre fin, marquait l'exil, le commencement en son recommencement de l'exode. Revenir, ce serait en venir de nouveau à s'ex-centrer, à errer. Seule *demeure* l'affirmation *nomade*.⁴⁴²

Com si l'èxode, el nomadisme i l'errar jueus no esperessin una redempció, semblen aquí condemnats a un recomençament sense fi. I no obstant això, malgrat que el jueu no pot formular l'inexpressable de la redempció que irromp en el temps, l'esperança del seu profetisme s'empara en un *per venir*, per més que des del desert s'experimenti com un *sempre per venir*. Blanchot llegeix el judaisme sense una tensió escatològica autèntica. S'obre una esclatxa, és cert, d'un altre temps, però aquest no pot ser establert com a temps messiànic, ja que el condemnariem a ser comprès des del nostre món, des del *món*. Blanchot no mostra una esperança real de salvació, sinó només la profunditat de l'abisme. Però aquesta és justament la seva vocació, en tant que límit del pensament *crític*, que també pot ser llegida com una assumpció coherent de l'imperatiu jueu contra la idolatria i la voluntat de preservar intacte el Nom impronunciable, *impossible*, de Déu. I malgrat això, una certa lectura del judaisme sí que admetria que el Nom aporta una densitat a tot nom, una presència en la paraula, que possibilita una lectura de l'Esriptura no només en la seva fragmentació sinó també en la plenitud que rep com a Revelació. Aquesta no és però la lectura que Blanchot en fa, conscient potser també dels riscos que aquesta comportaria de recaure en el discurs de l'ontoteologia.

⁴⁴¹ Friedrich Nietzsche, *El gay saber o gaya ciencia*, 283.

⁴⁴² Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 49.

En una primera versió d'aquesta secció del nostre treball havíem proposat que aquesta reflexió ens dibuixa tres esquemes diferents de relació entre el temps històric i el *defora*.⁴⁴³ En el primer, seria el *defora* el que irromp en el temps; el primat seria realment l'Altre: l'Altre es comunica ell mateix més enllà de la voluntat humana. En el segon, seria la Història qui assoleix el *defora* mitjançant el treball; el primat seria aquí el del 'Mateix', que assumeix en si a l'Altre. En el tercer, en canvi, es preservaria un abisme entre la Història i el *defora*, l'alteritat de l'Altre no es diluiria en el 'Mateix', però l'Altre esdevindria incomunicable; el 'Mateix' seria el llenguatge –logocèntric-, l'Altre, la neutralitat del *defora*; la única esclletxa entre ambdues: l'experiència de l'escriptura. No obstant, en aquest darrer esquema, en aquesta tensió la Història es mantindria irredempta i el *defora* absolutament inassolible. El primer dibuix esbossaria la veritable teologia jueva, el segon, la filosofia de la Història de Hegel i els seus correlats moderns, el tercer, la opció, tal volta post-moderna, de Blanchot.

Però, ¿és just amb Blanchot aquest esquema que havíem proposat? Podem llegir ara, de forma més ajustada, la incomunicabilitat del *defora* com una comunicació *impossible*. No necessàriament perquè no hagi d'efectuar-se com a tal, sinó perquè si s'efectua ho fa necessàriament en una experiència límit que depassa les condicions de tota experiència possible. La prioritat, per altra banda, segueix estant del costat de l'experiència, que reclama de nosaltres una passivitat radical. Això no està lluny d'una comprensió plausible de l'experiència de la Revelació i de la (im-)possibilitat de la Redempció. Però aquestes no s'afirmen emfàticament, cosa que les preserva alhora –en la seva *inessencialitat*- de la violència que sobre elles podria exercir l'autoritat subjectiva, domesticant-les per tal de justificar una construcció particular del món, que seria idolatrada. Per altra banda, Blanchot resta *modern* en el que té de *crític*, com potser no podia ser d'una altra manera. L'impuls modern, més enllà del somni hegelian, amagava també la negativitat del desconegut que ens preserva de la unificació totalitària del sistema. Aquesta negativitat, en el que té d'ἐποχή o suspensió del *tot*, era també la llavor originària de la crítica i la seva vocació darrera. No entrarem ara en una discussió –que excediria el marc del nostre treball- sobre la possibilitat o impossibilitat de superar la modernitat. En quant al primat en el judaisme d'una certa 'ortodòxia' teològica, el debat seria molt complex. El que sí que podríem sostenir, valent-nos d'alguna distinció més o menys acceptada respecte de les diferents concepcions teològiques del judaisme, és que

⁴⁴³ Cf. Joan Cabó Rodríguez, «Maurice Blanchot y el judaísmo», 60.

Blanchot és influenciat en molt bona mesura pel judaisme que hom ha anomenat ‘liberal’ i que això pot haver condicionat la seva lectura. Ho mirarem d’aclarir tot seguit partint d’algunes lectures d’autors jueus com André Neher, que Blanchot havia llegit, i de la crítica que Franz Rosenzweig realitza del judaisme liberal.

5.3.7. *La teologia atea o el judaisme liberal*

Hem vist la lectura particular que Blanchot fa del judaisme. L’escriptor francès sembla tal volta prendre els continguts –l’*essència*- d’aquesta tradició religiosa extraient-los de la carcassa del culte, les costums i el poble concrets per a veure en ells una imatge del seu pensament, i una expressió de la condició humana universal. Una recepció del judaisme que ens podríem aventurar a qualificar de liberal, i que podria tenir també quelcom a veure amb la recepció il·lustrada que del cristianisme van fer Lessing, Herder o Kant, i que culmina en la teologia de la història de Hegel: la filosofia moral i la teologia secularitzada de la història extreuen de la religió particular el seu valor universal per a la comunitat humana.⁴⁴⁴ No obstant això, hi ha, certament, en el pensament jueu del segle XX, i també en la religió jueva mateixa, una tendència que justificaria aquestes lectures. Tant el primat de la dimensió ètica com l’universalisme estan inscrits en el més profund del judaisme, i ambdós han afavorit el procés de secularització de la seva tradició. Així, d’una banda, com sosté García-Baró, l’ortodoxia del judaisme pot ser entesa com a «ortopraxis»:

El judaísmo religioso rechaza dos factores tan familiares (aunque seguramente tan desconocidos en su esencia) de la religión como son los dogmas y los sacramentos. Naturalmente, este rechazo tiene repercusiones de suma importancia en la vida práctica del judío fiel. Sobre todos, el regreso a Dios después de la transgresión, la *teshuvá* (conversión y penitencia), la reparación (*tikkún*), se observan en una perspectiva que podríamos denominar de pura *ortopraxis*. La ortodoxia consiste para el judío en la ortopraxis, si se me permite este giro anacrónico.

Es desde aquí como el judaísmo ha conocido un proceso de secularización profundo, puesto que esta insistencia en que no hay realmente otro culto de Dios que la ortopraxis para con el prójimo se presta de suyo al papel de atajo por el que evitar la práctica de todo aquello que los maestros del Talmud han ido levantando, como un seto protector, en torno de la Torá.⁴⁴⁵

⁴⁴⁴ Així ho proposa Rosenzweig, a propòsit del judaisme de Martin Buber, a: «Teología atea», a Franz Rosenzweig, *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia* (trad. Iván Ortega Rodríguez), Madrid: Encuentro 2014, 323-337.

⁴⁴⁵ Miguel García-Baró, *La compasión y la catástrofe*, 42.

I d'una altra banda, hi ha inscrita en el judaisme mateix aquesta tendència universalista que fa extensius a tot ésser humà el seu clam de justícia i la responsabilitat envers l'altre. Abans de cridar Abraham, el Déu jueu havia fet ja un pacte amb Noé, del qual tota la humanitat n'és hereva: «En el lenguaje del Talmud, todos los hombres somos de alguna manera hermanod porque todos somos noáquidas, hijos de Noé.»⁴⁴⁶ De tal forma que aquest universalisme ètic no procedeix en primer lloc de la filosofia grega ni dels principis de la Il·lustració, sinó del mateix judaisme: «Este concepto de hermandad universal, que no depende en absoluto de las concepciones paralelas pero muy posteriores de la filosofía griega, impregna el Código de la Alianza sinaítica.»⁴⁴⁷ Sobre els usos morals del judaisme, hom podrà dir finalment: «Aunque en el principio sirvan para la constitución de una comunidad santa y sacerdotal, entre tantas otras que no poseen esta condición, el destino de la responsabilidad judía es la universalización de la justicia y el amor.»⁴⁴⁸

La universalització d'aquest caràcter ètic jueu, més enllà d'una certa comprensió ortodoxa –per altra banda difícil d'establir–, com dèiem, ha afavorit la seva secularització. I és en aquesta comprensió més «secularitzada» del judaisme on pot arrelar bona part del pensament jueu contemporani del qual beu Blanchot. Un dels autors que interpreta el judaisme en aquesta clau és André Neher, que és alhora un dels escriptors jueus més atentament llegits per Blanchot, fins al punt que Hoppenot pot afirmar: « Contrairement à ce que l'on croit généralement, Blanchot, comme nous allons le montrer, est davantage influencé par Neher pour construire sa propre figure de l'« être juif » que par sa lecture de Levinas. »⁴⁴⁹ En la seva obra Neher subratlla amb freqüència una profunda unió entre el misteri de Déu i el desenvolupament de la història humana.⁴⁵⁰ Neher justifica que el Déu jueu impregna el món sense confondre's amb ell: enfront del transcendentalisme i el panteisme de les filosofies, el judaisme és *panenteisme*.⁴⁵¹ No obstant això, l'accent recau amb freqüència sobre el poble: «L'exégèse talmudique est la vie de la Loi, nourrie par la conscience d'un peuple qui croit que sa vie propre est nécessaire à la vie de Dieu.»⁴⁵² I la

⁴⁴⁶ *Ibid.*, 49.

⁴⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁴⁸ *Ibid.*, 50.

⁴⁴⁹ Éric Hoppenot, *Maurice Blanchot et la tradition juive*, 215. L'interès de Blanchot en els textos de Neher i la seva influència sobre ell la mostren els apunts i preses de notes de l'escriptor sobre les seves lectures, algunes de les quals són també reproduïdes al llibre de Hoppenot (Cf. *Ibid.*, 485-507).

⁴⁵⁰ Cf. André Neher, *L'existence juive. Solitude et affrontements*, Paris: Seuil, 1962, 73.

⁴⁵¹ Cf. André Neher, *La esencia del profetismo*, Salamanca: Sígueme, 1975, 116.

⁴⁵² André Neher, *L'existence juive. Solitude et affrontements*, 79.

secularització d'aquesta tradició és vista no pas com una profanació, sinó com una fidelitat a la seva essència religiosa:

Nous avons pu croire au début que la sécularisation de l'hébreu était une profanation de son caractère religieux. Il nous est possible maintenant de pressentir, au contraire, -l'attitude des linguistes, des penseurs, des poètes nous y invite- que loin de constituer un dépouillement de son essence religieuse, cette sécularisation est peut-être pour l'hébreu son véritable sacre.⁴⁵³

Neher sosté que allò temporal i allò espiritual són en el jueu una sola cosa.⁴⁵⁴ La instauració de l'estat mateix d'Israel contribueix a donar un pas decisiu vers la introducció de Déu en el món.⁴⁵⁵ ¿Per què cercar un Regne fora –diu Neher-, quan aquest es troba ja aquí dins?⁴⁵⁶ Neher arriba a sostenir fins i tot que l'Islam, el cristianisme, el Confucianisme o el marxisme són cristallitzacions del judaisme, moments de la redempció que es desenvolupa en la història:

La Révélation du Sinaï irradie à travers l'histoire sous la forme du cristal unique, dont Israël est le gardien, et sus les formes des cristallisations infinies, dont les autres communautés humaines sont les infinis réalisateurs. Le christianisme représente une de ces cristallisations, mais l'Islam aussi, et le Confucianisme, et le marxisme, dans ses implications messianiques. De l'infinitude de ces cristallisations, l'univers a besoin, pour se porter vers la forme rédemptrice dont Israël a pour vocation de préfigurer la pureté et l'éclat, et de les maintenir à travers les éclaboussures et les fissures dramatiques de l'histoire. Au christianisme, inscrit dans la morphologie divine de l'univers, revient ainsi un rôle prestigieux, et il détient effectivement un moment du salut. Mais *un* moment seulement : les autres, infinis, sont entre les mains des autres communautés appelées chacune, dans la peine et dans la joie, à travers l'erreur et l'effort, à réaliser sa tâche.⁴⁵⁷

I acaba afirmant: «le judaïsme [...] n'a besoin d'aucune rédemption qui lui soit offerte du dehors. C'est du dedans que se transfigure la vie, par l'effort constructeur des hommes qui accomplissent la Loi de Dieu.»⁴⁵⁸ Es tracta més aviat d'una cooperació confiada entre Déu i l'home que d'una escatologia.⁴⁵⁹

El propi Levinas llegia tal volta la Redempció en termes d'immanència històrica quan veu en els fills el compliment de la promesa.⁴⁶⁰ No obstant, manifesta que la veritat

⁴⁵³ *Ibid.*, 118-119.

⁴⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 151.

⁴⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 153.

⁴⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 216.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, 230-231.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, 236.

⁴⁵⁹ Cf. *Ibid.*, 264.

⁴⁶⁰ Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, 299-302.

exigeix un temps acabat, i justifica que el problema del temps messiànic desborda el marc de la seva obra, que metodològicament s'emmarca en el pensament fenomenològic i no en l'àmbit pròpiament teològic.⁴⁶¹

Franz Rosenzweig, per la seva banda, a pesar de l'ambigüïtat d'alguns passatges, expressa sobradament la seva convicció de que la irrupció de l'etern en el temps és possible. Per a ell, malgrat que la plenitud de la vida no irrompi com a final de la història –com creu el cristià- irromp en la història com a plenitud de l'instant.⁴⁶² El jueu viu doncs ja en el Regne quan se santifica per la Llei, però aquest regne és participació en el *defora* que curulla la Història de sentit. Els que per a Rosenzweig viuen en camí, en èxode i sense pàtria –a la manera de Blanchot-, són més aviat els cristians, sense llar entre la primera i la segona vinguda de Crist.⁴⁶³

El mateix Franz Rosenzweig, en un article escrit la primavera de 1914 i titulat *Atheistische Theologie*⁴⁶⁴, es contraposa a la interpretació liberal que del judaisme havia fet Martin Buber –un altre dels autors jueus, de fet, apreciats per Blanchot, com mostra Hoppenot: « Il marque une véritable admiration pour l'œuvre de Buber, comme en attestent l'article « Gog et Magog » ou l'expression de son enthousiasme à la lecture des *Récits hassidiques*. »⁴⁶⁵ Rosenzweig, en la seva crítica a Buber, fent una comparació amb les lectures liberals que s'han gestat en el cristianisme protestant, dibuixa una mena de genealogia d'aquesta lectura secularitzada del judaisme. Part del pensament jueu contemporani, segons ell, s'ha vist afectat pel mateix mal que el cristianisme, després de ser sotmès a la crítica històrica, caure en mans del pensament il·lustrat, universalitzar el seu contingut i buidar la seva densitat teològica. La singularitat del poble jueu hauria perdut així la seva força originària per a passar a ser imatge ideal d'una humanitat que assumeix el contingut moral de la vella religió jueva. En perdre's aquesta singularitat es diluiria també la categoria de la Revelació i del Déu mateix que es revela al poble.

És segurament aquesta concepció «liberal» del judaisme, tal com es mostra en Buber, o «secularitzada», tal com s'expressava en Neher, la que hereta Blanchot. Però malgrat que aquestes hagin pogut estar marcades decisivament pel pes que la

⁴⁶¹ Cf. *Ibíd.*, 318.

⁴⁶² Cf. Franz Rosenzweig, *La Estrella de la Redención* (trad. Miguel García-Baró), Salamanca: Sígueme, 2006, 404-405. En aquest sentit, mentre que el cristià creuria en el *camí etern* –la perdurabilitat eterna de la vida- el jueu creuria en la *Vida eterna*, en l'eternitat que habita en la plenitud de l'instant.

⁴⁶³ Cf. *Ibíd.*, 491.

⁴⁶⁴ Franz Rosenzweig, «Teología atea», a *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia*, 323-337.

⁴⁶⁵ Éric Hoppenot, *Maurice Blanchot et la tradition juive*, 372. Cf. *Ibíd.*, 372-375, i la reproducció de la traducció i notes inèdits de Blanchot sobre *Le Message hassidique* de Buber: *Ibíd.*, 464-478.

historiografia crítica ha tingut sobre la religió jueva, tant la centralitat de l'ètica com l'universalisme no són només fruit d'aquesta lectura liberal sinó que estan inscrits en les arrels mateixes del judaisme, com hem dit abans. La lectura blanchotiana del judaisme desatén en certa manera, d'una banda, un cert «contingut teològic» realista –si es pot dir així, de forma impròpia- i, de l'altra, la seva dimensió més estrictament «litúrgica». No obstant això, el pensament de Blanchot, essent «crític» en un sentit radical, conserva quelcom essencial del pensament jueu. En primer lloc, la centralitat de l'escriptura. En segon lloc, la *respuesta a l'impossible* com a responsabilitat envers l'altre. I en tercer lloc, l'afirmació d'un *defora* que transcendeix absolutament qualsevol món clausurat sobre si mateix.⁴⁶⁶

Blanchot accentua la diferència radical que ens separa d'allò que transcendeix més ençà o més enllà de tot món, reconeixent que les formulacions humanes de sentit o de presència recauen inevitablement en una construcció idolàtrica que amagarà precisament l'abisme del *defora*, essent paradoxalment aquest abisme l'únic que (im-) possibilita tota presència autèntica, essent la separació l'únic mitjà per a l'acostament i la comunicació impossibles. En el jueu troba Blanchot la imatge de tot ésser humà que erra en aquesta diferència, en l'angoixa de l'abisme o de la reducció radical, més enllà de l'hàbitat de les construccions del món. És aquesta separació insuperable la que subratlla la responsabilitat envers l'altre en el temps després d'Auschwitz. La crítica no s'atura en la universalitat moderna dels valors il·lustrats, sinó que assumeix l'exigència de la particularitat, d'una certa llei que l'Altre imposa contra el 'Tot' idèntic del sistema. El judaisme és aquesta responsabilitat radical oberta en la diferència, descoberta en la paraula com a mitjà pel qual l'Altre es revela, en l'Escriptura com a única pàtria, en la paraula profètica com a interrupció del curs ordinari de les coses i obertura del *defora*. L'escriptura de Blanchot no gira sobre els pilars teològics de la religió jueva tal com els formulava Rosenzweig – Creació, Revelació, Redempció-, els quals impliquen una afirmació de la *presència* real, malgrat que aquesta es doni més enllà dels sistemes metafísics. Blanchot troba més aviat en el judaisme una expressió de l'error, la separació de Déu i la crítica al pecat capital de la idolatria. L'Escriptura, per a ell, no és tant la presència real de Déu que palpita en cada

⁴⁶⁶ Un tret essencial del monoteisme jueu, en efecte, és la dessacralització de les realitats mundanals i l'afirmació de la radical transcendència de Déu respecte del món. (Cf. Miguel García-Baró, *La compasión y la catástrofe*, 16).

lletra, sinó més aviat l'atenció a l'interstici que la inscripció dibuixa, al buit que és la seva condició d'(im-)possibilitat.⁴⁶⁷

5.3.8. *L'escriptura del defora i la tradició jueva*

L'interstici, la intercisió que és la diferència mateixa, la interrupció i la discontinuïtat pròpies de l'escriptura, obren un *defora*, tal com Blanchot ens suggereix, tal com també insinua la seva lectura de la tradició jueva. Però, ¿què és aquest *defora*? ¿on és aquest defora que, per la metàfora espacial que el designa sembla reclamar un *lloc* propi? I ¿quina relació estableix aquest *defora* amb l'escriptura? ¿És un *més-enllà* de l'escriptura? ¿És *en* l'escriptura? O, fins i tot, el defora ¿és l'escriptura? Aquestes són les qüestions que ara, al terme d'aquest capítol, intentarem respondre a partir dels mateixos textos de Blanchot i d'alguns comentaristes. Considerarem també, finalment, quin és el relleu de la tradició jueva en el seu pensament i valorarem si, tal com hem suggerit, el judaisme pot obrir en Blanchot una quarta dimensió de la diferència, una diferència 'en profunditat', aprofundiment radical i límit de les seves tres altres dimensions.

Vegem doncs en primer lloc com aborda Blanchot mateix aquest terme en la seva obra. A *Le livre à venir*, en el context de l'obra literària i de l'experiència de l'escriptor, Blanchot pensa el defora com una exterioritat radical que és trobada en la intimitat de l'obra però que alhora n'és la raó de ser. L'escriptor francès es refereix doncs al 'defora absolut' anàlogament a com es refereix a aquell punt obscur que és origen i tendència límit de l'obra literària –i de l'obra d'art en termes més generals. L'obra no té consistència pròpia, sinó que arrela en quelcom que la porta fora del (seu) món, com si tota construcció del món, tota constitució possible, tingués el seu fonament en una interrupció del món, en un desastre, en l'impossible: « C'est à l'intérieur de l'œuvre que se rencontre le dehors absolu, extériorité radicale à l'épreuve de laquelle l'ouvrage se forme [...] ». ⁴⁶⁸ També a la mateixa obra, podem entendre el públic, l'obertura de l'obra al moviment impossible – o sempre *à venir* per definició- de la lectura. El públic és també el defora. ⁴⁶⁹ En l'experiència literària, l'obra es mostra, per tant, com allò que no rau en si mateix, que no

⁴⁶⁷ Hem matisat o omès aquí algunes de les conclusions inexactes o precipitades que havíem formulat sobre la 'modernitat', el 'paganisme' o la 'comunitat' en Blanchot a: Joan Cabó Rodríguez, «Maurice Blanchot y el judaísmo», 63.

⁴⁶⁸ Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, 125.

⁴⁶⁹ Cf. *Ibid.*, 336.

té una posició metafísica ni una subsistència, sinó que difereix vers el seu origen i vers el seu *à venir*, ambdós descoberts en la intimitat de l'obra.

Per altra banda, també el moviment d'escriure que exigeix la literatura és el *defora* mateix, tal com assenyala Blanchot a *L'amitié*.⁴⁷⁰ En efecte, l'escriptor, en el moviment que l'escriptura exigeix, surt de si mateix, de la seva posició subjectiva, de la seva autoritat i la potestat de constitució de les coses i del domini sobre elles, i s'exposa a una passivitat que el fa viure aquesta interrupció del món, l'*ἐποχή* radical que implica l'escriptura. Un moviment similar el constata Blanchot a *La communauté inavouable* on pensa «le dehors» com «le hors-de-soi».⁴⁷¹ El defora es va perfilant, per tant, com una mateixa gran obertura més enllà de les seguretats metafísiques, de la construcció subjectiva del món, vers allò que les neutralitza, les posa entre parèntesis; una obertura, podem dir també, de la denominació del *possible* a la resposta a l'*impossible* que n'és condició paradoxal de possibilitat.

A *Une voix venue d'ailleurs*, Blanchot convoca altra vegada aquest terme comentant a Paul Celan. El defora és descobert aquí per una mena de conversió de la mirada, és el 'lloc' on menen els ulls que ja no hi veuen –deslliurats de la *idea*-, desvinculats de l'ésser, desposseïts de la seva subjectivitat i del seu poder d'aprehendre: « Le dehors : là où portent les yeux – des yeux détachées de l'être, qu'on pourrait tenir pour solitaires et impersonnels / [...], yeux / qui, désincarnés, privés d'un pouvoir de communication, errant, / mendient des bouches / terrestres. / Yeux qui constellent l'éternité (*l'éternité se dresse pleine d'yeux*) ; de là peut-être le désir de s'aveugler [...] ». ⁴⁷² El defora és el lloc que cerca el poema.⁴⁷³ El defora és per tant el punt extrem, l'Eurídice nocturna que persegueix el moviment de l'art, que és descens del món vers les profunditats de l'abisme, suspensió de la llum del dia.

Si allò que l'obra amaga i que n'és la raó de ser, i allò que l'escriptor viu en l'escriptura és l'obertura al defora, aquesta obertura és també la tasca de la crítica. La crítica, diu Blanchot, és el defora. L'obra, en la seva pretesa hipòstasi, en la seva posició sòlida, dissimula l'abisme que amaga. Orfeu no vol l'Eurídice extreta a la llum del dia, feta obra, sinó l'Eurídice nocturna, en la profunditat de la nit. L'obra, com l'autor, com el lector, tendeixen a afirmar-se de forma substantiva, però en l'escolta de l'espai literari

⁴⁷⁰ Cf. Maurice Blanchot, *L'amitié*, 244.

⁴⁷¹ Cf. Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, 34.

⁴⁷² Maurice Blanchot, *Une voix venue d'ailleurs*, 79.

⁴⁷³ Cf. *Ibid.*, 83.

es mostren *diferents*, *diferint* vers aquest defora que els origina, que és la seva raó de ser. La vocació de la crítica, per tant, és també l'obertura del *defora*, la resposta a l'impossible que cerca el moviment de l'escriptor, que s'amaga en l'obra i que roman à *venir* en la lectura: « Il faut voir que la tâche de la critique est de devenir l'un des moments antagonistes de « l'œuvre d'art ». Elle est le dehors, et l'œuvre est une intimité fermée, jalouse, qui nie toujours plus ou moins le dehors. »⁴⁷⁴

El *defora* és potser també abisme que no només s'experimenta en l'espai literari o en l'experiència artística, sinó en la vida mateixa, o potser més aviat, en la imminència de la mort. El *defora* és l'abisme, la reducció radical, una *ἐποχή* radical que experimentada existencialment, en la suspensió del temps, excepcionalment en la imminència del temps impossible de la mort. El *defora* s'anuncia tal volta en el crit dels soldats testimoniats per Blanchot a *L'instant de ma mort*: « Tous dehors. »⁴⁷⁵; « Dehors, dehors. »⁴⁷⁶

I el *defora* es mostra també en l'adveniment del pensament, com sembla descriure Blanchot en el relat *Au moment voulu*. El pensament es descobrirà com aquell que 'obre la porta', en aquest episodi que citem a continuació. En l'obertura al *defora* hom queda commocionat per l'estranyesa de la realitat de l'espai nocturn, que atordeix i espanta, com un abisme angoixant, com una *ἐποχή* experimentada existencialment:

Cet incident, suite à cet éclat si vif, c'est que la porte de la chambre s'était ouverte. Nous en fûmes, l'un et l'autre, frappées, bouleversés comme par la chose la plus étrange ; peut-être à cause de ce bruit si faible, si timide, si loin du tapage de nos voix ; ou bien l'étrangeté du grincement silencieux inscrivait-elle tout à coup à quelques pas, hors de notre vue, mais dans la réalité de l'espace nocturne, l'étrangeté, non divulguée, de ce qui s'était cherché sous nos paroles et que nous avions pu agiter tranquillement tant que cela se passait en nous, mais que nous frappait, moi de surprise et elle d'une sorte d'effroi, dès que nous étions exposées à voir apparaître au dehors, dans le voisinage réel de la nuit ouverte derrière nous, la vie froide, effrayante, de ce qui était aussi derrière nos pensées. J'en suis sûr, et notre commun saisissement le montrait : pour l'un et pour l'autre, en ce moment, ce qui se mettait à bouger, à ouvrir la porte dans un tel silence, n'était rien de moins terrible qu'*une pensée*, et sans doute était-elle pour tous les deux bien différente, mais nous avions en cet instant au moins cela de commun que ni l'un ni l'autre nous n'étions capables ni dignes de la supporter.⁴⁷⁷

El pensament autèntic arriba també, doncs, del *defora* i ens hi adreça. El pensament va més enllà del logos, lluny del solipsisme del subjecte i de la clausura del

⁴⁷⁴ Maurice Blanchot, *La condition critique. Articles 1945-1998*, 167.

⁴⁷⁵ Maurice Blanchot, *L'instant de ma mort*, 9.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, 10.

⁴⁷⁷ Maurice Blanchot, *Au moment voulu*, 47-49.

sistema, el pensament tendeix també vers el defora. Jean-Luc Nancy, lector i amic de Blanchot, formula un mot que probablement expressa bé el defora en relació amb el pensament: aquesta apertura és *declosió* o *des-clausura*, i estava ja inscrita també en el cor de la tradició cristiana, perquè, com formulà magistralment sant Anselm al capítol XV del *Proslogion*, Déu és *majus quam cogitari possit*: « Autrement dit, la pensée [...] peut penser –et ne peut pas penser– qu'elle pensée un excès sur elle-même. Elle pénètre l'impénétrable, ou bien plutôt elle est pénétrée par lui. »⁴⁷⁸ Pensar radicalment és pensar el defora. Fou Michel Foucault qui es referí així al pensament de Blanchot, com « la pensée du dehors »:

Cette pensée qui se tient hors de toute subjectivité pour en faire surgir comme de l'extérieur les limites, en énoncer la fin, en faire scintiller la dispersion et n'en recueillir que l'invincible absence, et qui en même temps se tient au seuil de toute positivité, non pas tant pour en saisir le fondement ou la justification, mais pour retrouver l'espace où elle se déploie, le vide qui lui sert de lieu, la distance dans laquelle elle se constitue et où s'esquivent dès qu'on y porte le regard ses certitudes immédiates, - cette pensée, par rapport à notre réflexion philosophique et par rapport à la positivité de notre savoir, constitue ce qu'on pourrait appeler d'un mot « la pensée du dehors ». ⁴⁷⁹

L'escriptura de Blanchot és el testimoni d'allò que excedeix el pensament clausurat de la modernitat, d'allò que interromp el discurs positiu, d'allò que subverteix la construcció lògica i tècnica del món, d'allò que transgredeix tota estructura de poder i d'autoritat. La vocació del pensament és preservar la diferència radical i insalvable que s'obre més enllà del nostre pensament, per a manifestar precisament l'alteritat radical de l'Altre, l'Altre en tota la seva transcendència. El defora és potser aquesta transcendència –desvinculada de tota posició ontoteològica i per tant també teològica-, el defora és allò que excedeix el pensament del tot, fent-nos adonar que la nostra totalitat no és total; el defora és també el lloc sense lloc i sense mesura que representa el *neutre*, que preserva intacta l'alteritat de l'altre en la seva transcendència. El neutre *entre-obre* i l'entremig obert és ben bé el *defora* impossible de qualsevol clausura possible:

A ce monde, Blanchot rappelle que sa totalité n'est pas totale –que le discours cohérent dont il se targue, ne rattrape pas un autre discours qu'il n'arrive pas à faire taire, que cet autre discours est dérangé par un bruit ininterrompu, qu'une différence ne laisse pas dormir le monde, et dérange l'ordre où l'être et le non-être s'ordonnent en dialectique. Ce Neutre n'est pas quelqu'un ni même un quelque chose. Ce n'est

⁴⁷⁸ Jean-Luc Nancy, *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Paris: Galilée 2005, 22.

⁴⁷⁹ Michel Foucault, *La pensée du dehors*, 16.

qu'un tiers exclu qui, à proprement parler, n'est même pas. Pourtant il y a en lui plus de transcendance qu'aucun arrière-monde n'a jamais entre 'ouvert.⁴⁸⁰

Però, ¿quina relació podem establir entre el *defora* i la lectura blanchotiana de la tradició jueva? ¿És, per altra banda, el *defora*, la quarta dimensió de la diferència, la seva radicalització i tendència límit? Éric Hoppenot sosté: « Le Dehors, c'est le désert, débarrassé de toute sa charge biblique et symbolique. »⁴⁸¹ El *defora* és llavors una expressió 'neutra' del desert jueu, del seu *errar*, fent camí enfora –*èxode*, ἐξ-ὄδοϛ- sense sòl, sense seguretats metafísiques –*exili*, ex-solus. El *defora* recull llavors també l'essencial de l'experiència jueva, i alhora, no marca només un diferir del sentit, de la presència o de l'altre, sinó que assenyala un 'espai', un desert on demorar desolats, un límit il·limitat que interromp les totalitats i, deixant en l'espai buit la petjada esborrada de la discontinuïtat, marca la diferència.

Segons Anne-Lise Schulte Nordholt, el *defora*, malgrat ser una metàfora espacial, no designa un espai fora del món, en el sentit de no designar un *altre* món, ni supra-món ni infra-món, com ja deia Levinas. Potser més aviat, com també havia suggerit Levinas sobre les arts, el *defora* designa l'*ombra* del real o, com diu Schulte Nordholt, aquest món capgirat en la seva altra versió, o, com també podríem dir nosaltres, el món *possible* llegit des de l'*impossible* que el posa en suspens i que n'és condició de possibilitat, l'altre de tot món, dissimulat en el món malgrat no poder existir sense ell o per ell:

Le dehors : c'est précisément par ce terme que Blanchot désigne cet 'autre de tout monde' qui est déployé dans l'écriture. La métaphore spatiale fait qu'on a vite tendance à se figurer le dehors comme un espace extérieur au monde : un autre espace, au-dessus ou au-dessous de lui, qui serait par excellence l'espace de l'art, de la littérature.

Rien de plus faux qu'un tel dualisme, car le dehors n'est pas l'apanage exclusif de l'art : il peut tout autant se manifester dans la vie de tous les jours (par exemple dans le rêve, dans l'hallucination et dans toutes les situations qui nous rendent momentanément étrangers au monde). On ne saurait assez répéter qu'il ne désigne donc nul arrière-monde, mais uniquement ce monde-ci, retourné en son autre version.⁴⁸²

Com Levinas, Schulte Nordholt també subratlla que « [...] 'le dehors' exprime que cette dimension est sortie du tout qu'est le monde, expérience de l'autre que le tout. »⁴⁸³

⁴⁸⁰ Emmanuel Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, 51-52.

⁴⁸¹ Éric Hoppenot, *Maurice Blanchot et la tradition juive*, 253.

⁴⁸² Anne-Lise Schulte Nordholt, *Maurice Blanchot. L'écriture comme expérience du dehors*, 114.

⁴⁸³ *Ibidem*.

I el relaciona, com ja hem suggerit nosaltres fa un moment, amb l'experiència jueva. El desert és el defora:

L'expérience négative propre à l'écriture – celle de la privation du monde, de l'exil, de l'errance – se retourne en expérience positive : « celle d'un monde autre » (EL 78). Ce monde autre, expression trompeuse, n'est pas cependant un autre monde (ailleurs, arrière-monde ou au-delà). Il est le désert, espace de l'exil et de l'errance, ou ce que Blanchot appelle le dehors, l'autre de tout monde (EL 86) – termes qui renvoient tous à l'espace littéraire.⁴⁸⁴

El defora, però, és un *lloc sense lloc*. Hom no l'assoleix mai. En tant que escriptor, de fet, hom realitza l'obra, efectua la constitució, dóna forma a una possibilitat. Però la possibilitat formal obre la intercesió de la impossibilitat. En tot cas, el defora impossible es tasta ja en l'encaminar-se, errant, vers ell, tendint sens fi vers aquest lloc inassolible, en la suspensió radical del món. La suspensió radical del possible i la tendència infinita a l'impossible dibuixen un error inacabable, un etern retorn sobre l'error, mantenint la diferència insuperable amb aquest centre descentrat que s'escapa a l'aprehensió:

[...] le désert, comme image du dehors, n'est pas simplement inaccessible, mais le sans-accès : hors du monde, l'écrivain, nous le savons, est aussi hors du dehors. C'est pour cela qu'il ne peut jamais qu'*approcher* du désert, il ne peut qu'aller *du côté du* désert, du dehors, sans être aucunement sûr de sa direction, de son orientation. Écriture qui est donc dérivé sans fin, mouvement circulaire, piétinement, va-et-vient, simple approche, même si cette approche du désert est déjà le désert lui-même (EL 88). Dans l'écriture, on n'est jamais ici, toujours là-bas, loin d'ici (*ibid.*).⁴⁸⁵

Però el *defora*, ¿és només una altra expressió del *neutre*? ¿O el seu lligam amb l'experiència jueva del desert hi aporta alguna novetat? Hem assenyalat com Hoppenot deia que el defora és el desert alliberat de la seva càrrega simbòlica i bíblica. És, doncs, l'ἐποχή existencial i radical considerada en ella mateixa, en el seu abisme irrepresentable. No obstant això, el lligam del defora a l'experiència originària de l'errar jueu aporta una dimensió nova al neutre. El desert és el lloc on el jueu, despullat de tot, previngut contra la idolatria, pot escoltar i respondre a l'Altre per mitjà de la paraula. I la resposta a l'Altre es torna responsabilitat envers l'altre, exigència ètica. D'aquesta manera, podem dir potser que el defora és aquella radicalització de la diferència –inscrite en la tradició jueva, però despullada ara del seu contingut simbòlic i religiós- que possibilita l'entesa entre la

⁴⁸⁴ *Ibid.*, 121.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, 121-122.

diferència del *neutre* en tant que nit *impersonal* i la diferència en tant que espai dissimètric on hom respon a l'*altre* sense objectivar-lo. O, dit d'una altra manera, l'obertura del *defora* en el què li aporta el judaisme, preserva la *diferència* d'una nova forma d'*indiferència* concebuda ara no com a unitat, però sí com a impersonalitat. El perill que el neutre recaigui, pel seu caràcter impersonal, en la indiferència, és evitat per l'orientació del *defora* a la responsabilitat: el *defora* no és només impersonalitat sinó obertura a un impossible que exigeix una resposta. Obrir-se al *defora* esdevé doncs, no només esquinçar els totalitarismes que volen amagar la diferència, ni obrir-se solament a una nit impersonal que malgrat la interrupció del sistema pugui recaure en la indiferència, sinó escoltar el clam de l'*altre* en un *defora* que és *resposta a l'impossible*, que rellegeix el diferir de l'escriptura i la diferència metafísica en termes de responsabilitat ètica i política, una responsabilitat que està més enllà de tot món, alliberada de tota pretensió redemptora, que ha assisteix a la des-clausura del pensament.

Si l'espai del *defora* no s'obre més enllà de la nit impersonal a la responsabilitat, el *neutre* no està exempt de caure en el perill de la indiferència. Marlène Zarader assenyalava ja les dificultats que comportava en Blanchot pensar en *altri* mantenint el seu pensament anterior de la impersonalitat i la neutralitat.⁴⁸⁶ Zarader no només constata la paradoxa que la confluència entre l'*altre* i la nit impersonal comporten, sinó que és molt crítica amb els perills que això comporta, ja que el propòsit de Blanchot de superar la identitat i reivindicar l'*altre* sembla quedar frustrat en retornar a una nit impersonal: «[...] il apparaît qu'à force de rapporter toute chose à la pure différence que serait la mort (si nous pouvions l'atteindre), elle s'enferme finalement dans une nuit où toutes les vaches sont grises, et elle instaure la morne identité qu'elle avait voulu combattre.»⁴⁸⁷

Malgrat la dificultat latent, la referència al *defora* en lligam indissociable amb la seva lectura de la tradició jueva, el pensament del *defora* com a lloc de l'aliança de la paraula –aliança en la distància, i en l'esquerda de les taules de la llei fragmentades, aliança en el lloc sense lloc del desert, despullat de les seguretats de l'*habitar*- i de la *resposta a l'impossible*, repensa la nit en referència a l'*altre*. Hoppenot, posant de manifest la importància de la tradició jueva en el pensament de Blanchot, en contrast amb Zarader, pensa el judaisme com a contrapunt a la impersonalitat del *neutre* com un retorn

⁴⁸⁶ Cf. Marlène Zarader, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, 236-239.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, 277.

a l'ètica.⁴⁸⁸ El neutre, finalment, reenvia a l'altre.⁴⁸⁹ El neutre i el judaisme coexisteixen en Blanchot. La presència del judaisme en ell, de fet, és anterior a la formulació del neutre. No és produeix doncs, tampoc, exactament, un passatge del neutre al judaisme, sinó que ambdós coexisteixen, sense que Blanchot acabi d'articular ben explícitament ambdues temàtiques. La proposta de Hoppenot és la formulació d'una hipòtesi de la que potser no se'n pot dir gaire més que això, potser no és més que una hipòtesi, però n'hi ha indicis.

L'errar no és només un vagar sense fites en el camí, per la indistinció, la indeterminació de l'impersonal o el relativisme. La fita és l'altre, com subratllava Blanchot en la seva breu autobiografia als anys '80, que hem citat en l'apartat biobibliogràfic. Les seves fites van ser els encontres. Per altra banda, l'experiència de l'èxode mai no està desvinculada d'altri: « L'expérience de l'exode ne saurait advenir sans la rencontre avec autrui, lequel m'oblige à sortir de moi, et de fait, à me déraciner. »⁴⁹⁰ I també el moviment de l'exili ens mena vers l'altre: « L'exil ce n'est pas s'exclure des autres, c'est au contraire, m'exiler de mon moi pour répondre à autrui, qui ne m'appelle pas, mais m'oblige. »⁴⁹¹ El defora es dibuixa, doncs, a partir de la relectura del judaisme, com una resposta a l'*impossible* que no és sinó resposta a l'*altre*.

Hi ha encara un altre tret en Blanchot eixit de la influència de la influència jueva al qual volem referir-nos breument abans d'intentar considerar si aquesta remissió al defora en diàleg amb el judaisme esbossa realment una 'quarta dimensió' o radicalització límit 'en profunditat' de la diferència. Ens referim a la qüestió del messianisme, que esbossem molt succintament només per tal de completar allò que implica la influència de la tradició jueva en la 'conversió' vers l'*altre* del seu pensament. Hi ha en Blanchot una certa lectura messiànica del judaisme que suposaria tal volta una mena de redempció ètica en el temps. En aquest sentit sí que seria proper a Rosenzweig, i en aquest sentit potser sí que podríem pensar en ell una certa lectura de la Revelació i de la Redempció, que no van acompanyades en aquest cas, però, d'una religiositat o d'una teologia. Com sosté Hoppenot:

L'avènement messianique ne met pas fin au monde, mais il interrompt la continuité historique, la répétition infernale du Même. Ainsi, Blanchot peut envisager à la fin de *L'Écriture du désastre*, la possibilité d'une présence

⁴⁸⁸ Cf. Éric Hoppenot, *Maurice Blanchot et la tradition juive*, 440.

⁴⁸⁹ Cf. *Ibid.*, 296-298.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, 229.

⁴⁹¹ *Ibid.*, 284.

messianique, parce qu'à chaque instant l'à-venir fait interruption, délivrant le temps de son cours cyclique et ouvrant dans cette « épokhé », l'éternité.⁴⁹²

Es podria dir que hi ha una mena d'utopisme del judaisme en Blanchot, que li ve més de la seva lectura de Neher –i la seva concepció universalista- que de la influència de Levinas. Aquest messianisme té un caràcter ètic, però no una connotació metafísica o teològica. El messianisme de Blanchot, així, no és escatològic, sinó més aviat interrupció del temps –propera a l'eternitat de l'instant que proposava Rosenzweig- que preserva la història de la repetició infernal del 'Mateix'. El messianisme de Blanchot estaria més a prop de la concepció del messianisme de Derrida que de la de Levinas. Els accents messiànics de la lectura blanchotiana del judaisme s'aproparien així a la formulació derrideana del *messianisme sense messianitat* o la *messianicitat sense messianisme*.⁴⁹³

Tenint en compte llavors les relacions que hem establert entre la relectura de Blanchot de la tradició jueva i la *diferència*, i més en concret la importància que el judaisme té en la conformació de la seva dimensió ètico-política, ens podem preguntar ja: ¿és el *judaisme* de Blanchot –la seva lectura particular de la tradició jueva- l'expressió d'una diferència radical vers la qual tendeixen les altres dimensions de la diferència? ¿Esbossa el judaisme una diferència 'en profunditat' anàloga a aquella 'distància' que pensava Marion com a radicalitat que depassa totes les altres formulacions de la diferència?

Hem de considerar en primer lloc que, malgrat les analogies possibles -i malgrat haver establert anteriorment algunes lectures paral·leles suscitées per la nostra lectura de l'obra blanchotiana com un pensament excèntricament fenomenològic-, Blanchot i Marion, evidentment, es mouen en horitzons de pensament diferents. Maurice Blanchot es distancia de qualsevol mena de proposta filosòfica sistemàtica, de qualsevol mètode establert, i així mateix desvincula les seves relectures del judaisme de qualsevol mena de pensament 'teològic', per situar-se la seva escriptura més ençà, prevenint-se contra qualsevol risc de cristal·litzar en una nova 'onto-teo-logia' i restant només fidel al moviment propi de l'escriptura tal com es mostra, en la seva discontinuïtat i fragmentarietat, posant entre parèntesis les posicions metafísiques del subjecte, l'objecte, la unitat, l'autoritat, la presència. Però reclamant una exigència ètica que no s'atura, en el

⁴⁹² *Ibíd.*, 410-411.

⁴⁹³ Cf. *Ibíd.*, 386. Cf. també Mar Rosàs Tosas, *Exploración de la noción de mesianicidad sin mesianismo de Jacques Derrida y sus implicaciones eticopolíticas* [Tesis Doctoral], Barcelona: Universitat Pompeu Fabra (Departament d'Humanitats) 2011.

desastre del sistema, en una *indiferència*, sinó que ha de *respondre a l'impossible* de l'altre.

És així com no podríem sostenir de cap de les maneres que Blanchot dibuixa una diferència anàloga a la 'distància' que Marion pensava en *L'Idole et la distance*, arrelada aquesta en un aprofundiment de la teologia trinitària. Per a Blanchot, la dimensió jueva del seu pensament està desvinculada de la teologia i del seu caràcter simbòlic o religiós, la tradició jueva és rellegida més aviat en tant que tradició d'escriptura, en tant que refús de la idolatria i espera mai acomplerta de la redempció, i en tant que una de les seves expressions radicals és l'exigència ètica de respecte per la diferència radical de l'altre. Podríem pensar, per tant, que el judaisme de Blanchot és només un esperó que mou el seu pensament vers la dimensió ètica, vers l' 'alçada'. No en va hom ha dit: « Tout ce qu'a écrit Maurice Blanchot témoigne de la Hauteur. »⁴⁹⁴ I l'Alçada –o l'Altesa, podem dir, referida a l'*altre*– obre aquest espai del *defora* al qual ens hem referit, una transcendència que no és teològica, sinó « transcendance d'en-bas ».⁴⁹⁵ D'aquesta manera, el pensament de Blanchot es perfila com tendència vers la diferència 'en alçada', i es desmarca de qualsevol lectura teològica de la transcendència.

Ara bé, cal tenir també en compte que, en sintonia amb algunes lectures plausibles del judaisme, no es pot establir tan clarament la distinció entre l'estadi religiós de l'estadi ètic, adoptant aquests termes kierkegaardians. Com sosté Hoppenot, en canvi: « Pour Levinas, contrairement à Kierkegaard, il n'y a pas de dissociation entre le religieux et l'éthique, le religieux n'est pas une sortie de l'éthique, il est l'éthique même, c'est-à-dire la responsabilité d'autrui. »⁴⁹⁶ O encara ho podríem matisar des d'una altra perspectiva: a allò que, potser de forma prou vaga, hom anomena 'ètica' és ja en el judaisme un depassament de l'ètica. En efecte, Levinas –per seguir tenint present aquell jueu que fou un dels amics personals i intel·lectuals més grans de Blanchot– donà testimoni que allò que era objecte del seu pensament no era en el fons l'ètica, sinó el *sant*, com digué un dia a Derrida, tal com aquest ens ho transmet: « Vous savez, on parle souvent d'éthique pour décrire ce que je fais, mais ce qui m'intéresse au bout de compte, ce n'est pas l'éthique, pas seulement l'éthique, c'est le saint, la sainteté du saint. »⁴⁹⁷ El *sant* –que obre un *defora* que ens exhorta a la responsabilitat envers l'altre– s'oposa al *sagrat* –a la totalitat, a

⁴⁹⁴ Cf. Éric Hoppenot, *Maurice Blanchot et la tradition juive*, 297. Hoppenot refereix aquesta formulació a Levinas.

⁴⁹⁵ Cf. *Ibidem*.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, 236.

⁴⁹⁷ Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, 15.

l'habitar un sòl com pretengué Heidegger-, tant en Levinas, com de forma implícita en Blanchot. Treballant sobre 'ètica' Levinas, en el fons, delimitava «[...] la transcendance du saint au regard du sacré, c'est-à-dire du paganisme des racines et de l'idolâtrie du lieu [...]»⁴⁹⁸

Així doncs, judaisme i exigència ètica van de la mà. La diferència del *deus absconditus* no és la distància o la profunditat intratrinitària del Déu cristià. El Déu trinitari és revelat i pensat teològicament com a comunió de persones i aquesta comunió dibuixa un espai interior a la distància entre el Pare i el Fill, espai que abraça totes les diferències en un procés de *kènosi* abismal que és diferència però alhora redempció i unitat en la *comunitat*. En el pensament jueu i en la recepció que en fa Blanchot, en canvi, no és considerada la vida intra-divina, sinó l'exterioritat radical de la seva manifestació paradoxal. El *deus absconditus* és Altesa en grau summe i obertura a un *defora* que irromp en el temps, marcant-ne la discontinuïtat, com a exigència ètica; un *defora* que no promet la reconciliació amb el món i amb la representació, sinó que més aviat denuncia les seves tendències idolàtriques, i que posposa indefinidament una redempció que està sempre 'à venir'.

Blanchot sí que planteja en un cert sentit la qüestió irreductible d'un Déu que és operatiu encara en l'a-teïsmes en tant que contrapunt dialèctic del teïsmes. Però no vol restar en el si d'aquest pensament dialèctitzant, sinó anar més enllà, obrint el pensament al *defora* de tota relació unitària o dialèctica. Ho fa precisament fent un *pas* més-enllà d'aquesta relació: un *pas* que no es dona *pas* –ho podem dir en català, malgrat que no tingui el mateix relleu que en llengua francesa, perquè la partícula de negació 'pas', que aquí és pràcticament un sediment lingüístic, allà és utilitzada habitualment-, en ambdós sentits del 'pas', com a *pas més-enllà*, que és simultàniament un *no més-enllà*, o una prevenció de qualsevol mena de transcendència de matriu metafísica, teològica o soteriològica.

Havent assenyalat la divergència evident respecte de qualsevol horitzó filosòfico-teològic, cal dir, però, que, en un altre sentit, el judaisme actua com a clau de volta i aprofundiment de la diferència en Blanchot, perquè suggereix, com a mínim, l'articulació de les seves múltiples dimensions: pel paper clau que juguen les seves lectures del judaisme, el testimoniatge del diferir de l'escriptura, la nit impersonal i la formulació del neutre, malgrat les seves paradoxes i dificultats, poden ser repensats, més enllà de la

⁴⁹⁸ *Ibíd.*, 15.

indiferència, com a resposta a l'impossible en tant que Altre. En darrer terme, finalment, si el judaisme és estímul per al pensament del defora és perquè ell mateix no ha estat una doctrina ni un sistema metafísic sinó, abans que res, una tradició d'escriptura.

6. CONCLUSIONS

Ayant arrivé au terme de notre étude, nous pouvons désormais revenir au point de départ de ce travail, afin de considérer dans quelle mesure nous avons réussi à soutenir et développer la thèse proposée. Revenons donc, d'abord, aux propositions initiales quant à la finalité, les objectifs et les méthodes décrits dans les *Considérations méthodologiques* (chapitre 2.1) ; reprenons ensuite la démarche poursuivie tout au long du travail, tout en tirant les conclusions particulières de chaque chapitre ; essayons enfin de donner une réponse à la question qui a suscité cette recherche et qui a en tout moment été sous-jacente au parcours que nous avons dessiné.

La finalité dernière de notre recherche, telle que nous l'avions énoncée au début, était d'approfondir la compréhension des notions d'écriture et de « dehors » à partir de l'œuvre de Maurice Blanchot, et de réfléchir autour des liens qui s'établissent entre elles. Si le centre autour duquel tournait incessamment l'œuvre de Blanchot était la question de l'écriture, cette œuvre proposait bien, comme le notait déjà Foucault, une « pensée du dehors »¹ : un dehors de la pensée ouvert par l'espace littéraire qui prendrait peut-être forme dans l'écriture même, mais qui resterait éloigné de toute forme de « dehors » en tant que transcendance d'allure théologique ou métaphysique, comme nous le rappelait Levinas.² Néanmoins, la présence de la tradition biblique et de la pensée juive dans l'œuvre de Blanchot était tout aussi évidente, et on devait essayer également de comprendre quel était le rôle de la relecture de cette tradition dans une telle pensée. Ayant intuitionné auparavant le poids du judaïsme dans la conformation de l'écriture blanchotienne, on avait donc prévu, dans la délimitation du plan de la recherche, non seulement d'essayer de comprendre les notions d'écriture et de « dehors », ainsi que de répondre à la question des possibles rapports entre elles, mais aussi de penser les liens entre l'écriture « tout court » et l'Écriture transmise par la tradition juive, ainsi que ceux qui existent entre le « dehors » et la transcendance particulière du « Dehors » indiquée par la littérature biblique. Le projet était, à proprement parler, philosophique. Il ne s'agissait ni d'une étude strictement littéraire ni d'une incursion dans le domaine de la théologie, mais plutôt d'une dissertation philosophique autour d'une question posée par la littérature, dans laquelle pouvaient résonner tangentiellement, néanmoins, certains

¹ Vid. Michel Foucault, *La pensée du dehors*, 16.

² Cf. Emmanuel Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, 51-52.

problèmes d'allure théologique, suscités, comme on a pu le remarquer, par la relecture blanchotienne de la tradition biblique et de la pensée juive.

Si, d'un côté, la question de l'écriture était en un certain sens le point de départ de toute la pensée de Blanchot, la question du « dehors », de l'autre côté, en était le terme, le point d'arrivée. Mais nous devions préciser et cerner adéquatement à partir de ses textes ce que lui-même avait compris par *écriture* et ce qu'il pouvait désigner sous le nom de « *dehors* ». En vue de tracer un plan cohérent, et après un premier contact avec l'œuvre de Blanchot, nous avons formulé ainsi une hypothèse initiale qui dessinait déjà, en gros, un rapport entre ces deux notions clés du parcours que nous allions entamer. Voici donc l'énoncé synthétique de la thèse : *l'œuvre de Maurice Blanchot indiquerait que l'écriture, telle qu'elle se montre dans l'expérience originaire de l'espace littéraire, suspend les limites de l'expérience possible et témoigne d'une différence qui convoque un dehors inscrit dans l'écriture même, et en particulier dans l'écriture en tant qu'élément essentiel de la tradition juive.*

Le lien provisoire que nous avons établi entre écriture et dehors était un lien de témoignage; de même, le rapport entre l'expérience de l'écriture et l'Écriture juive apparaissait comme la marque d'un rapport préalable qui avait pu inspirer la réflexion de Blanchot, rapport auquel son écriture faisait explicitement allusion. Cette énonciation préliminaire n'était évidemment pas neutre, mais partait de positionnements méthodologiques et philosophiques concrets, en même temps qu'elle annonçait ceux qui, on pourrait l'espérer, allaient devenir les repères fondamentaux de cette recherche.

En premier lieu, nous avons fait référence à l'œuvre de Blanchot. Bien que nous voulions partir surtout des textes critiques et fragmentaires de l'écrivain, nous avons conçu la plausibilité de considérer que toute son œuvre, aussi bien celle critique et fragmentaire que celle de fiction, répondait à une même vocation littéraire et de pensée. Nous partions de l'expression présumée de Levinas, rapportée par Hoppenot : « Tout ce qu'a écrit Maurice Blanchot témoigne de la Hauteur. »³ Cette expression, de plus, fait aussi allusion au motif du témoignage, que nous jugions d'une importance décisive pour proposer une interprétation originelle de sa pensée. Le chapitre 2 de notre étude, non seulement se proposait de contextualiser d'une manière concise l'itinéraire intellectuel de Blanchot, fort méconnu en Espagne, mais aussi de faire une première incursion implicite

³ Éric Hoppenot, *Maurice Blanchot et la tradition juive*, 297.

au sujet de la cohérence de toute l'œuvre de Blanchot en tant que réponse à une même vocation, tout en montrant l'unité entre vie et œuvre, et son évolution particulière.

En deuxième lieu, nous avons prédéfini l'écriture comme l'objet central de la recherche littéraire et de pensée –on ne peut guère la considérer strictement philosophique, mais sans doute « de pensée »-, ou, pour ainsi dire, de la pensée littéraire de Blanchot. L'écriture, pour sa part, ne se prévoyait pas comme un « objet » de pensée, mais elle était plutôt éprouvée comme une expérience toute particulière. L'expérience de l'écriture, notamment celle des écrivains en train de composer son œuvre littéraire, expérience à laquelle Blanchot s'approche à travers son travail critique, mais aussi à travers sa propre écriture de fiction, semblait avoir une certaine tendance à apparaître non seulement comme une forme singulière de manifestation du langage, mais bien plutôt comme la manière la plus authentique, de la part du langage lui-même, de se montrer ; voire comme la condition de possibilité de tout langage, comme une manifestation primordiale de ce qui fonde ou de ce qui est à l'origine de tout discours possible, qu'il soit littéraire, philosophique ou scientifique. De telle sorte que l'hypothèse selon laquelle la littérature et la critique de Blanchot vont de pair, serait encore renforcée par le fait que toutes deux cherchent à comprendre en dernier terme une même expérience d'écriture, à cause aussi des conditions mêmes que cette expérience impose : étant donné que l'écriture pourrait apparaître comme condition de possibilité de tout discours philosophique ou scientifique, la distinction des disciplines ne devient point évidente et les limites entre philosophie -au sens de tâche de « pensée », bien que loin de toute tradition métaphysique-, critique et littérature s'embrouillent.

En troisième lieu, l'énoncé de l'hypothèse contenait une expression qui n'avait pas été choisie au hasard : « *l'écriture, telle qu'elle se montre...* ». Avec cette formule nous évoquons un accès particulier à la question de l'écriture, enraciné assurément dans une méthode que Blanchot avait regardée de près depuis ses années d'étudiant à Strasbourg, après avoir fait la connaissance de Levinas : la méthode phénoménologique. Il est évident que Blanchot lui-même ne s'est jamais tenu pour un phénoménologue, mais nous avons pris parti pour prendre au sérieux la perspective adoptée par certains spécialistes, notamment Zarader et De Gramont, qui ont cherché à faire une lecture de l'accès blanchotien à l'expérience de l'écriture selon une perspective phénoménologique.⁴ En effet, comme dit De Gramont : « Penser la chose littéraire fut

⁴ Vid. Marlène Zarader, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot* ; Jérôme de Gramont, *Blanchot et la phénoménologie. L'effacement, l'événement*.

aussi pour Blanchot une manière d'aller aux choses mêmes. Emporté vers l'espace littéraire, mais non pas étranger à l'espace de la pensée. »⁵ Nous avons pu proposer ainsi que dans les écrits de Blanchot l'écriture est considérée *telle qu'elle se montre*, accédant à la *chose littéraire même*, dans son mode propre de manifestation, et dans ses propres conditions, de façon analogue à celle dont les phénoménologues s'occupent des phénomènes. Ce pari intellectuel avait été aperçu comme fécond, et nous nous avons proposé d'entreprendre la même démarche entamée par ces travaux afin de la poursuivre aussi dans le notre. Dans le chapitre 3, en ce sens, nous avons essayé de faire une approximation blanchotienne à l'espace littéraire, tout en partant de la perspective annoncée – nous essayerons ci-dessous de souligner les acquis auxquels nous avons abouti dans ce chemin, afin d'en tirer quelques conclusions. De cette perspective, nous avons certainement pu constater, dans le parcours de notre étude, autant les possibilités que les limites, mais nous sommes convaincus qu'elle apporte une clé de lecture précieuse – assez inédite en Espagne en ce qui concerne les recherches sur Blanchot –, qui enrichit l'horizon des études sur Blanchot et parvient à le mettre en dialogue, encore plus intensément, avec certaines directions prises par la philosophie actuelle.

En quatrième lieu, nous devons faire attention à ce que nous avons appelé la *suspension des limites de l'expérience possible*, question émergée précisément de la considération de l'expérience de l'écriture telle qu'elle s'était montrée dans l'espace littéraire lui-même, et telle qu'elle était pensée dans ses conditions propres. Celles-ci étant paradoxales par rapport à ce que la pensée critique kantienne ou la phénoménologie de Husserl ont pu établir comme conditions de possibilité de toute expérience possible, elles dépasseraient le cadre de compréhension d'une telle expérience. La *chose littéraire* met aussi entre parenthèses la méthode même, de telle sorte que nous étions obligés de penser, en partant de Blanchot, une expérience paradoxale qui, même si elle dépasse les conditions de l'objectivité et de la possibilité, peut présenter quelques analogies avec certains développements ultérieurs de la phénoménologie, tel que ce qui a été appelé, par exemple, la « phénoménologie de l'inapparent ». La question de l'expérience, considérée par Blanchot en tant qu'expérience-limite ou expérience impossible, a donc été le sujet du chapitre 4 de notre travail. C'est ainsi qu'il fallait à nouveau aborder philosophiquement les conditions de toute expérience possible, ou au moins essayer d'ouvrir la pensée de l'expérience à une région qui excéderait même le discours

⁵ Jérôme de Gramont, *Blanchot et la phénoménologie. L'effacement, l'événement*, 10.

proprement épistémologique, tout en répondant aux nouveaux modes de donation de l'espace littéraire, des modes de donation qui ne pourraient plus se comprendre à partir des rapports « sujet-objet » ou « donation-constitution ». Ces nouvelles régions de l'expérience, au-delà du « possible » au sens kantien, nous suggéraient, par contre, des liens avec l'expérience intérieure de Bataille, avec une certaine lecture de l'expérience mystique, ou avec quelques apports de la phénoménologie contemporaine tels que l'expérience des phénomènes « saturés »⁶ -comme celle proposée par Marion- ou la pensée de l'« événement ».

En cinquième lieu, nous avons proposé dans l'énoncé synthétique de la thèse que « *l'écriture... témoigne...* ». Nous avons remarqué préalablement que le témoignage pouvait être, dans une certaine mesure, l'expression de la réponse à une expérience paradoxale qui dépasse les conditions de notre connaissance « possible ». Après un premier accès aux textes et aux clés interprétatives que nous offre la lecture phénoménologique –au moins excentriquement ou analogiquement phénoménologique-, nous avons aperçu le témoignage comme une réponse pouvant être appropriée à l'expérience impossible, la méthode descriptive ne l'étant pas. Le témoignage s'est montré enfin, à partir des textes de Blanchot, –comme nous le remarquerons par la suite en tirant les conclusions de notre recherche- non seulement comme une réponse à l'expérience paradoxale, mais aussi comme l'expression de l'essence de l'écriture-même par son mouvement propre, de même qu'il nous a permis de le lire à partir de certains aspects de la phénoménologie du « don ». Ceci a été l'objet de la première moitié du chapitre 5.

Mais le témoignage rend toujours témoignage de quelqu'un ou de quelque chose. La chose de laquelle témoigne l'écriture, selon la formule proposée au début du travail, était « *une différence qui convoque un dehors déjà inscrit dans l'écriture, et en particulier dans l'écriture en tant qu'élément essentiel de la tradition juive.* » Cet objet du témoignage, objet paradoxal, nous a occupé le long d'une grande section de la deuxième partie du chapitre 5. L'expérience paradoxale ouverte par le mouvement propre à l'écriture, qui requiert des conditions d'accès propres, comme le témoignage, y est lue en tant qu'expérience de la *différence*. C'est donc l'expérience de la différence qui, ne pouvant pas être décrite, devrait être témoignée, concevant le témoignage, tel que nous l'avions déjà suggéré, comme une manière propre d'accéder à cette expérience «différée»,

⁶ Vid. v. gr. Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, §§ 21-22 (pp. 329-364).

à la phénoménalité paradoxale de ce qui demeure étranger aux conditions de possibilité de la connaissance objective. Ces liens plausibles entre témoignage et différence nous ont permis de dessiner avec une certaine cohérence le fil conducteur de notre étude. Après avoir conçu les liens entre écriture et témoignage, nous avons abordé, donc, un sixième motif, préfiguré déjà dans l'hypothèse initiale : la question de la « *différence* ». Cette question, comme nous l'avons remarqué par la suite dans le travail, n'est pas une question quelconque, mais une question d'époque. Cela nous devait permettre –et nous l'a permis en effet- de lire Blanchot par rapport à d'autres penseurs contemporains de la différence: notamment Derrida -différence dans sa dimension « linguistique »-, Heidegger -dans sa dimension « ontologique »-, et Levinas -dans sa dimension « éthique »-.

Finalement, dans un dernier moment, on prévoyait penser le « dehors » comme l'expression possiblement radicale de la « différence ». La différence même, dans les trois dimensions relues par Blanchot, évoquait tout au moins une certaine transcendance : en un sens plutôt derridien, en tant que transcendance ou séparation indéfinie du signe par rapport au signifiant; en un sens plus heideggérien en tant que transcendance ou retrait de ce qui toujours se cache dans ce qui se montre; ou bien en un sens levinassien, en tant que dissymétrie de l'espace entre l'autre et le moi, toujours transcendé par lui. Au sein de la différence, toutefois, résidait encore une certaine transcendance non théologique ni métaphysique, comme nous l'avons vu, mais héritière jusqu'à un certain point de la tradition juive. C'était cela que l'écriture de Blanchot, pleine de références bibliques et de relectures de la pensée juive, laissait aussi penser, et c'est à cause de la présence de cette tradition d'écriture que l'on pouvait même écouter quelques résonances « théologiques » ou quelques liens avec des questions d'allure théologique dans l'œuvre de Blanchot, qui pourraient nous permettre de réenvisager la considération de ces trois dimensions de la transcendance à partir d'une transcendance en un sens plus fort, enracinée dans l'expérience du Dieu biblique ou d'une certaine compréhension « juive » de l'existence. La tradition juive, en effet, développée autour d'une expérience propre de l'écriture -des textes bibliques en tant qu'« *Écriture* »-, continuait à être jusqu'à un certain point opérative dans l'œuvre de Blanchot, réécrite et relue, évidemment, d'une manière pas tout à fait « orthodoxe » quant à la religion, mais tout de même pas complètement distanciée, pour cela, d'une certaine intellectualité juive. C'est pourquoi nous avons proposé de lire la référence au « dehors » comme une radicalisation de la différence et, par conséquent, comme un certain approfondissement de la question de la transcendance, à partir des rapports de Blanchot à la tradition juive. Le dernier grand motif de notre étude

était donc le « dehors » même, dans ses rapports à l'écriture, en considérant spécifiquement ses liens avec l'écriture biblique et le « dehors » tel qu'il avait été déjà inscrit d'une certaine manière dans la tradition juive.

Telle était donc l'hypothèse que dessinait le plan de notre travail : *l'œuvre de Maurice Blanchot* (chapitre 2) indique que l'écriture, tel qu'elle se montre dans l'expérience origininaire de l'espace littéraire (chapitre 3), suspend les limites de l'expérience possible (chapitre 4) et témoigne d'une différence qui convoque un dehors déjà inscrit dans l'écriture de la tradition juive (chapitre 5). Il est précis maintenant de considérer jusqu'à quel point elle répond authentiquement de l'œuvre de Blanchot, comment ces différents aspects de la formule ont été développés, et en extraire les conclusions pertinentes. Après seulement nous pourrons essayer de répondre à la question de fond en essayant de penser le rapport juste entre l'écriture et le dehors dans l'œuvre de Blanchot. Procédons donc maintenant à extraire des conclusions de chacun des chapitres du travail, tout en développant et en vérifiant ou reconsidérant en même temps la formule synthétique de l'hypothèse qui a guidé la recherche.

En dehors des *Considérations méthodologiques* (2.1) et de l'exposé de *L'état de la réception et des études sur Maurice Blanchot* (2.3), concernant spécifiquement sa réception dans le milieu « philosophique » et sa traduction et réception en Espagne, le centre du deuxième chapitre a été une *Étude biobibliographique* (2.3) sur l'écrivain français à partir duquel nous pouvons extraire les arguments qui suivent, lesquels préparent à la thèse centrale et peuvent aider à soutenir quelques-uns des points vraiment significatifs de cette étude. La première remarque à noter dans cette section est que dans l'itinéraire vital et intellectuel de Blanchot la philosophie et la littérature vont de pair. Depuis les temps de Strasbourg il s'est intéressé aux questions phénoménologiques, comme en témoignait son ami Levinas et, celles-ci prenaient avec lui de nouvelles tournures inespérées. En fait, dans un texte autobiographique des années 80, Blanchot lui-même faisait figurer, parmi un nombre très réduit de noms, ceux de Husserl et de Heidegger. L'influence de ceux-ci précède donc l'influence aussi décisive de Bataille –et à travers lui de l'hégélianisme de Kojève, malgré que nous ayons noté aussi que la réception française de Hegel à travers de Kojève était en un certain sens existentialiste, et par conséquent déjà influencée aussi par la philosophie heideggérienne. L'approche phénoménologique de Blanchot et les analogies possibles ne sont pas donc inopportunes, mais deviennent plausibles dès le commencement.

Nous pouvons faire, de plus en plus, une deuxième remarque à partir de l'étude bio-bibliographique, concernant les sujets fondamentaux de notre travail : le judaïsme est de même présent dans Blanchot depuis sa connaissance de Levinas à Strasbourg. Dans la brève autobiographie que nous avons mentionné, il rassemble en fait les maîtres de la phénoménologie et l'approche du judaïsme de façon si proche, peut-être, parce qu'ils étaient déjà associés dans la figure de son ami : « Rencontre d'Emmanuel Levinas (Strasbourg, 1925). Husserl, Heidegger, approche du judaïsme. »⁷ Il n'est pas question ici d'une étude historiographique, et c'est pourquoi les accusations d'antisémitisme contre lui et la polémique suscitée à propos de cela n'apportent rien à notre recherche.

En outre, et en troisième lieu, l'itinéraire vital et intellectuel de Blanchot nous a montré une fidélité réaffirmée à cette vocation de l'« écriture de la nuit », en renonçant aux affaires du « jour » pour se consacrer aux exigences de l'écriture. La vie de Blanchot a été complètement vouée à l'écriture et au silence qui lui est propre, comme nous le rappellent les à peine deux lignes d'aperçu biographique qui se trouvent dans nombre de ses livres. Son écriture est donc la réponse à sa grande vocation vitale, de telle manière qu'on peut presque dire que son écriture fût sa vraie vie, et que, par conséquent, ce qui était au fond crucial dans l'étude biographique était justement moins la « *bios* », que l'évolution propre et la réponse particulière qui à chaque moment a été adoptée par sa « *graphie* ». Les réponses particulières à cette vocation dans chaque moment de sa vie, ainsi que les différentes exigences de l'écriture même, font moduler son œuvre, des romans aux récits, de l'écriture critique à l'écriture fragmentaire, d'un certain engagement politique, à une exigence éthique et politique incarnée dans l'écriture même. Ainsi, son œuvre a pu être en gros considérée comme une réponse à une même vocation : témoigner de la Hauteur, ou, en tout cas, témoigner de l'impossible – l'impossible propre à l'expérience de l'écriture, à l'expérience de l'autre et de la communauté politique. D'une telle confluence en résulte aussi, peut-être, la difficulté croissante à distinguer les genres dans son œuvre, spécialement dans son œuvre de maturité : dans *L'attente l'oubli*, le récit est fragmentaire ; dans *L'entretien infini* la tâche critique se mélange parfois à l'écriture fragmentaire et au récit. Le but de la recherche, dans son cas, peut bien être la *chose même* de l'écriture, telle qu'elle se montre, dans tous ses états, et telle qu'elle témoigne le hiatus propre à la différence dans ses multiples dimensions.

⁷ Maurice Blanchot, *La condition critique. Articles 1945-1998*, 417.

Le chapitre 3, comme nous l'avons déjà prévu, a été une tentative d'accéder à partir des textes de Blanchot à l'expérience de l'écriture telle qu'elle se montre, en essayant de lire ses approximations comme une sorte de phénoménologie de l'espace littéraire, tout en relisant les concepts de la méthode de Husserl à partir des phénomènes littéraires (3.1). Sa phénoménalité paradoxale exige une conversion de la méthode ou au moins la constatation de quelques paradoxes dans la méthode. Nous avons essayé de les souligner. La tâche propre à la critique littéraire est conçue pour Blanchot comme un au-delà de la « théorie » littéraire. Il s'agit plutôt de comprendre les textes pour eux-mêmes, et de les dissocier de tout naturalisme – « *mimesis* » - ou psychologisme. C'est ainsi que le fantastique, l'imaginaire, doivent être considérés comme une réalité irréductible au monde possible. Les lois propres de l'œuvre et leur vraisemblance en tant que telle doivent être cherchées à l'intérieur de l'œuvre, et non être imposées comme une structure dogmatique de sens venant du monde naturel ou psychologique. La critique en tant que méthode d'accès à la littérature s'est montrée finalement comme un « vide de bonne qualité »⁸ qui fait résonner l'œuvre littéraire (3.2).

Dans la longue section suivante (3.3) nous avons essayé de systématiser –autant que possible- les caractères du mode propre de donation de l'écriture littéraire. Cela nous a permis de relire le mouvement de l'écriture en contrepoint avec quelques notions fondamentales de la phénoménologie. En premier lieu (3.3.1) comme « *intentionnalité* » radicale, en tant qu'expérience extatique, sortie de soi (du soi de l'écriture et du soi de celui qui écrit). En ce sens, l'écriture suppose en premier lieu, un dépassement du solipsisme de l'écrivain et de sa conscience, parce qu'elle se montre comme ne dépendant pas de lui ni soumise à son autorité; et, en second lieu, l'écriture même devient une ouverture, elle s'adresse au dehors, en le signalant à travers ses espaces vides, sa fragmentation, sa clôture impossible. L'écriture est en ces deux sens intentionnelle, une sortie au-dehors, « une flèche visant le vide ».⁹

Ensuite (3.3.2) nous avons lu aussi le mouvement propre de l'écriture comme une radicalisation de la « *réduction* », en tant que « *epochè* » radicale, « *mise entre parenthèses* » ou « *suspension* » du « monde » ; et pourtant jamais réduction à la subjectivité, et par conséquent exaspération de la réduction ou réduction infinie. Nous avons interprété ce mouvement à partir de ce que l'on pourrait considérer comme quatre variations blanchotiennes de ce thème (la réduction) : l'angoisse, la solitude essentielle,

⁸ Cf. Maurice Blanchot, *Lautréamont et Sade*, 11-12.

⁹ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, 169.

le « neutre » et l'éternel retour. Ces quatre noyaux de l'œuvre de Blanchot ont pu être lus, en effet, comme une mise entre parenthèses des constructions du monde et comme l'ouverture d'un abîme où elles reviennent sans cesse. L'angoisse, approfondie auparavant par Kierkegaard et Heidegger, représentait déjà une relecture existentielle de la réduction husserlienne, que Blanchot envisage à nouveau à partir de l'angoisse témoignée en propre par les écrivains. De même, Blanchot décrit une espèce de réduction radicale dans la figure de la solitude essentielle, qui n'est pas une solitude dans le monde, mais une solitude au-delà des rapports du monde. Le « neutre », de sa part, est lu à partir d'une expression de Blanchot même, qui le qualifie de « surenchérissement ironique de l'époché ».¹⁰ L'éternel retour nietzschéen, finalement, est lu par Blanchot comme une mise entre parenthèses du présent, de l'unité et de l'être.

L'écriture a été ensuite (3.3.3) pensée comme dépassement de toute « *constitution* » possible, se montrant constituée impersonnellement et destituant l'autorité de la subjectivité constituante. En effet, la subjectivité de l'auteur est déposée par l'écriture, où le « je » ne parle plus, mais seulement le « il » impersonnel de la voix narrative. Cette impersonnalité constitue ce qui s'écrit tout en dé-constituant l'autorité de l'auteur, en le soumettant à une passivité radicale. L'écriture inverse le travail de constitution jusqu'au point de constituer non seulement elle-même l'écrivain –et non plus à l'inverse– mais aussi et surtout de le déconstituer, de le plonger dans un abîme en mettant entre parenthèses son pouvoir sur l'œuvre.

Finalement (3.3.4), l'écriture a pu être envisagée en tant que dépassement de l'« *attitude naturelle* » par rapport aux éléments qui apparemment justifient le mouvement propre de l'espace littéraire, ou ce que nous pourrions nommer les trois positions naturelles, métaphysiques ou « dogmatiques » de l'espace littéraire : l'auteur, l'œuvre et le lecteur, la « subsistance » et l'autorité desquelles sont radicalement mises en question. L'œuvre, ainsi, ne se montre point en renvoyant à celui qui l'a faite, mais elle se donne plutôt impersonnellement. L'œuvre supprime l'auteur et son autorité, en le constituant sujet seulement en tant que « sujet » au mouvement propre de l'œuvre pendant le procès d'écriture. Toute analogie d'allure théologique, toute référence à la Création et au Créateur est aussi mise entre parenthèses. L'œuvre, de son côté, ne cesse de montrer son incomplétude, son impossible réalisation, son désœuvrement et la défaite essentielle qui la fragmente. L'essence théologique du « Livre » est de même écartée : le livre comme

¹⁰ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, 448-449.

tel reste toujours à venir, toujours absent. Le lecteur, finalement, ne prononce qu'« un oui léger ».¹¹ Lui aussi reste fasciné par le mouvement propre de l'espace littéraire est se montre soumis par lui à une passivité radicale, de telle sorte que, loin de fixer une lecture de l'œuvre, ou loin d'en dévoiler le sens caché, il reste attaché à l'œuvre et reçoit d'elle son existence. De telle sorte que ces trois pôles classiques de l'espace poétique sont maintenant dépossédés de son siège métaphysique et de l'autorité résultante qu'on leur conférait.

Au chapitre 4 nous avons abordé la question centrale de l'expérience impossible. C'est la découverte du mode propre de se donner de l'écriture littéraire qui, par sa radicalité, nous a mené vers la remise en question de la notion même d'expérience. Les pôles « métaphysiques » de l'auteur, l'œuvre et du lecteur ayant été déposés, l'expérience de celui qui écrit met entre parenthèses la relation de constitution de l'objet par le sujet, dans une passivité essentielle qui révoque l'« ego transcendantal » et qui le soumet -le rend « sujet »- à l'expérience paradoxale de ce point obscur et non appréhensible qui est le but impossible de sa recherche. L'expérience de celui qui écrit ne se soumet donc pas aux conditions de l'expérience possible et, par conséquent, nous devons essayer de penser au-delà de celle-ci, de penser une phénoménalité « hors phénomène, hors expérience »¹², une expérience *impossible*. La première section du chapitre (4.1) a poursuivi les racines d'une telle expérience impossible, ou expérience-limite, dans la formulation de l'« expérience intérieure » par Bataille, et ses influences hégéliennes et kojévienne. Nous avons entamé la question en abordant la « nuit » de l'expérience (4.1.1). Si dans le plan biographique la vocation de Blanchot s'incarnait dans une « écriture de la nuit », au-delà des affaires du « jour », cette contraposition de la nuit au jour aura finalement des implications, pour ainsi dire, « épistémologiques ». Pour Blanchot la nuit deviendra l'image de l'au-delà des constructions et de sûretés du monde, l'au-delà de la raison, de l'ordre et de l'unité propres aux systèmes métaphysiques. La pensée de la nuit a été même radicalisée, accentuant non seulement la nuit du monde mais surtout l'*autre* nuit, ou la nuit *autre*, abîme de la suspension de tout monde et de tout horizon possibles. On peut reconnaître une ascendance de cette pensée de la nuit dans la pensée de Hegel, de Kojève et de Bataille, comme nous l'avons abordé dans la suite (4.1.2). La négativité hégélienne lue, dans sa radicalité, aussi comme une *mort*, ouvre la pensée au-delà de l'unité du système. Ces lectures ont aussi influencé décisivement Blanchot, et d'une telle influence

¹¹ Vid. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 258-261.

¹² Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 43.

en témoignent quelques textes importants des années '40, comme « La littérature et le droit à la mort », dans *La part du feu*.¹³ Ensuite, (4.1.3) nous avons lu la « nuit » en tant que « nuit de la connaissance », en considérant les liens entre la conception blanchotienne de l'expérience et l'*expérience intérieure* de Bataille, tout en mettant en parallèle la tendance de Bataille à un certain mysticisme et quelques passages de l'œuvre de Blanchot inspirés, par exemple, des textes de saint Jean de la Croix. Si la recherche s'est adressée aux choses mêmes, elle ne peut pas avoir laissé de côté la racine paradoxale des modes d'expérience au-delà des limites de la possibilité, et des rapports propres de la connaissance « objective ». Aller au bout des choses mêmes ne signifie donc pas aller au bout du possible, mais franchir le possible pour toucher paradoxalement l'impossible, l'inconnaissable qui toujours se cache derrière même les systèmes prétendument globaux. C'est cela que la dynamique propre au système hégélien, à la phénoménologie de l'esprit, laissait entrevoir : on ne peut pas prétendre construire l'unité sans rester débiteur d'un dehors qui excède le monde tout en étant sa condition paradoxale de possibilité ; on nomme le possible étant à la fois appelé à répondre à l'impossible. La négativité hégélienne, comme moteur de son système, devient ainsi un point de fugue extérieur à la fermeture du système de la raison, comme l'ont montré les développements ultérieurs de Kojève et de Bataille, relus aussi par Blanchot.

Dans la continuation (4.2), nous avons réfléchi directement sur l'expérience impossible telle que Blanchot la pense dans son œuvre. La découverte de l'espace littéraire n'aurait donc pas mené seulement à l'expérience paradoxale de l'écriture, mais aussi à la reformulation des conditions de toute expérience possible. Penser la littérature, c'est aussi ouvrir la pensée même au domaine de l'inconnu (4.2.1), domaine qui n'est pas seulement le « pas encore connu », mais le radicalement « inconnaissable » : l'inconnu est le terrain de l'expérience (*de l'*) impossible, de l'impossible expérience de l'impossible. Après être revenus sur le traitement de l'« *expérience-limite* » en Blanchot (4.2.2), nous avons formulé cette expérience comme un « hors phénomène » (4.2.3) et nous avons essayé aussi de trouver l'expérience impossible exprimée dans certains passages des œuvres littéraires de Blanchot (4.2.4). Après cela, nous nous sommes plongés de nouveau dans les liens ou les analogies d'une telle approche de l'expérience avec certains motifs de la pensée proprement phénoménologique : la question de l'« événement » (4.2.5), et les liens de l'expérience blanchotienne de l'impossible avec la

¹³ Maurice Blanchot, *La part du feu*, 291-331.

« phénoménologie de l'inapparent », tout en établissant quelques analogies, mais en marquant aussi bien les distances, avec, par exemple, la pensée du « phénomène saturé » par Jean-Luc Marion.

En ce qui concerne la pensée de l'événement, nous avons soutenu, à partir de Blanchot, qu'elle trouve en lui son origine dans l'expérience de l'écriture, expérience de ce qui advient et ce qui se retire sans se donner dans le « *présent* » -ou en donnant son *présent* différé, dans une temporalité propre. L'expérience de l'écriture se montre aussi comme irruption de l'inespéré dans l'ordre du possible, là où l'événement même est souverain et expie l'autorité de celui qui s'y expose, se soustrait au binôme vérité-fausseté, et montre de façon privilégiée un surplus d'expérience qui excède la pensée mais qui indique justement le domaine de l'inconnaissable. L'impossibilité de *dire* celui-ci, n'empêche pas, toutefois, le témoignage de la *différence* qu'un tel événement comporte.

En ce qui concerne les analogies de l'expérience impossible blanchotienne et certaines approches phénoménologiques à une expérience paradoxale, comme celle proposée par Marion à partir de la notion de phénomène saturé, nous y avons remarqué quelques liens possibles, sans laisser de reconnaître en même temps les difficultés qu'une telle approche implique. En un certain sens, l'expérience de l'impossible a été aussi la tendance limite de la phénoménologie –au moins de certains courants de la phénoménologie contemporaine, ceux qui précisément ont pour cette raison été accusés d'entreprendre un tournant théologique dans la phénoménologie. Marion, exemple peut-être paradigmatique au sein de ce courant, reconnaît clairement que la pensée moderne n'a pu faire justice à tous les domaines de l'expérience humaine, parce que celle-ci se donne aussi au-delà des limites du possible. Lui-même articule cette pensée de l'impossible en concevant la phénoménalité qui lui est propre comme donation excessive qui excède l'intuition. Une telle pensée reconnaît jusqu'à un certain point, comme l'avait fait Blanchot, que la possibilité n'est pas la seule dimension de notre expérience. Néanmoins, l'accès blanchotien à l'impossible est davantage radical. Si Marion lisait en fait l'impossibilité comme une possibilité nouvelle –possibilité de la phénoménalité mais non plus possibilité métaphysique-, Blanchot pense l'impossible comme « hors phénomène » qui excèderait la métaphysique aussi bien que la phénoménologie proprement dite, même dans ses versions élargies vers l'inapparent.

Le chapitre voué à l'expérience impossible se clôture par une sorte d'excursus : nous y proposons la lecture approfondie du traitement blanchotien d'une image tout à fait centrale dans son œuvre, le mythe d'Orphée (4.3). Cette image rassemble l'expérience

poétique –l’art d’Orphée- avec la nuit de l’inconnu –la descente à l’Hades- et avec l’expérience paradoxale de ce qui toujours s’évanouit au regard –l’Eurydice qui se dérobe. Après une approche du mythe et du traitement que Blanchot en fait dans *L’espace littéraire* (4.3.1), nous avons étudié aussi les différentes allusions à celui-ci dans l’ensemble de son œuvre (4.3.2) ainsi que son rapport à d’autres images littéraires évoquées aussi par son écriture (4.3.3). Un excursus signale les divergences entre la lecture blanchotienne du mythe et la lecture qu’en a fait la tradition chrétienne, laquelle, en considérant le Christ comme un nouveau et authentique Orphée, a repensé la poétique en termes de création et rédemption ; loin de ce point de vue, qui accentue un Orphée victorieux des enfers, l’Orphée de Blanchot ne réussit pas à mener de nouveau son Eurydice à la lumière du « jour » – à la faire œuvre - mais la perd dans la différence d’un abîme sans rémission possible (4.3.4). Enfin, l’image d’Orphée se prête aussi à relire et à mettre en question, à partir des propositions blanchotiennes, quelques aspects fondamentaux de l’expérience en termes phénoménologiques, surtout en ce qui concerne l’emphase posé sur le thème du « regard » : en faisant allusion à une expression de Levinas, nous avons pu considérer le « regard » adressé à l’expérience impossible comme « regard désintéressé », au-delà de l’être (*des-inter-esse*), et, à partir de Jean-Luc Marion, nous avons distingué l’approche de l’expérience impossible de celle du « regard » en tant que « re-garder », capturer par la connaissance ou appréhender (4.3.5). À partir de l’image d’Orphée, par conséquent, nous avons pu récapituler les noyaux les plus importants de la pensée blanchotienne de l’expérience. La descente aux enfers est un accès impossible, à travers l’art, à cette région qui se soustrait à la lumière du « jour », à la connaissance comme « regard » et, en définitive, à l’idée (de « *idein* », voir) comme fondement de n’importe quel système métaphysique. L’écrivain, le poète, l’artiste, incarné dans la figure d’Orphée, est par contre celui qui répond à l’appel de la « nuit », d’un lieu profondément obscur qui est condition paradoxale de possibilité de toute œuvre diurne, parce que toute œuvre, au fond, a un centre dé-centré ou, encore mieux, ex-centrique : la constitution de n’importe quelle œuvre poétique ne peut se comprendre à partir des structures épistémologiques et des conditions propres de l’expérience possible, mais tend vers un point inatteignable qui se soustrait au regard, dans la « nuit » de l’expérience impossible.

Le chapitre 5, pour sa part, a été le troisième grand chapitre de notre travail. Consacré au témoignage et au dehors, ou plutôt au témoignage du dehors, nous l’avons divisé en trois sections : la première (5.1) a abordé à partir de Blanchot les questions du

don, du sacrifice et du témoignage; la deuxième (5.2), la différence dans ce que nous avons appelé respectivement ses dimensions linguistique, métaphasique et éthique; enfin, dans la troisième (5.3), nous avons réfléchi autour du dehors, et autour des rapports de l'écriture et du dehors avec le judaïsme.

Si l'expérience impossible avait mis en question les conditions d'accès à l'expérience, elle met en question aussi la possibilité de communiquer celle-ci. La communication de l'expérience impossible deviendra alors impossible, paradoxale, mais pourra être assumée comme *témoignage*. Ce qui excède les conditions d'accès à l'expérience possible ne peut pas être décrit, mais peut en revanche être objet de témoignage; ce qui ne peut pas être nommé, peut obtenir réponse par le témoignage. Le témoignage s'est montré, ainsi donc, comme la manière propre d'accéder à la région de l'expérience impossible, parce qu'il constitue une remise à l'expérience dissociée de l'appréhension, de la constitution subjective, de l'exercice de l'autorité et de la « violence » métaphysique sur les objets, au-delà du binôme vérité-fausseté, et intimement lié à l'expérience de l'espace littéraire. Ceci, parce que le témoignage, comme on l'a vu, a justement un lien intime avec le récit et la fiction. Si, d'un côté, l'espace littéraire se montre comme condition de possibilité du témoignage, de l'autre, le témoignage s'est montré finalement aussi comme une dimension essentielle de l'espace littéraire lui-même et de l'expérience de l'écriture : l'écriture effectue une donation du soi de l'écrivain ainsi que d'elle-même, un « *aban-don* » qui peut se comprendre à partir du caractère *martyriel* du témoignage, dissocié d'un sacrifice compris comme médiation sacrée ou échange avec la divinité, mais proche cependant du sacrifice en tant qu'*aban-don* absolu et qu'acceptation de la délivrance à une mort, celle du poète, incarnée auparavant par la descente d'Orphée aux enfers. Au-delà de l'imposition et de la possession de parole propre à la *nomination du possible*, le témoignage est don de parole et don de soi.

C'est ainsi que nous avons commencé la réflexion autour du *témoignage*, en partant du don et de la donation (5.1.1). Après avoir analysé, de façon respectueuse, la présence de cette notion dans l'œuvre critique et de fiction de Blanchot, nous avons abordé la question, telle qu'elle se trouve chez Blanchot, dans la perspective de la phénoménologie du don, telle qu'elle a été développée par Derrida et surtout par Jean-Luc Marion. La phénoménologie du don de ce dernier est non seulement susceptible d'établir certaines affinités avec la pensée littéraire de Blanchot, mais, selon notre critère, est capable d'exprimer aussi la dynamique propre à l'espace littéraire que nous avons décrite

auparavant : les trois positions métaphysiques déposées de leur « subsistance » et leur autorité peuvent désormais être lues comme mouvement de donation, tout en concevant l'auteur comme « donateur », l'œuvre comme « don » et le lecteur comme « donataire ». Une telle phénoménologie du don coïncide aussi jusqu'à un certain point avec Blanchot dans le fait de souligner la constitution impersonnelle du don, qui dans l'espace littéraire avait adopté la forme de la voix narrative – « *il* ». Si le don se donnait impersonnellement, le don est inévitablement une perte, perte du don et perte du *soi* comme autorité sur lui. Le donateur, comme l'écrivain, expérimentent un *sacrifice* (5.1.2) de soi, un échec, une perte du don ; le donateur, l'écrivain, doivent être engagés dans une mort, ou mieux, un *mourir*. Après avoir considéré les questions du don et du sacrifice, nous avons pu comprendre davantage le *témoignage*, puisqu'il doit être pensé à la fois comme *abandon* et dans sa dimension *sacrificielle* (« *mártiros* »). Celui-ci se montre ainsi comme la mission la plus authentique que l'écriture réalise dans sa *réponse à l'impossible* (5.1.3). Le témoignage apparaît, finalement, comme une question d'époque, et ouvre une exigence éthique irrécusable : à notre époque, témoigner de l'impossible c'est constater l'impossibilité même du récit, c'est témoigner d'Auschwitz. Le témoignage, donc, en tant qu'il est toujours témoignage de quelqu'un ou de quelque chose, nous a ouvert la question de l'*objet* du témoignage. Ce dont on témoigne n'est autre chose que la *différence* et, en définitive, le *dehors*.

La deuxième section du cinquième chapitre a été alors consacrée à la question de la différence. Cette question est aussi bien une question d'époque, comme l'on a montré. Blanchot est lui-même, dans son époque, un témoin particulier de la différence (5.2.1). Après cette introduction, nous avons distingué –profitant aussi une distinction de Marion– trois dimensions de la différence avec lesquelles l'œuvre de Blanchot peut dialoguer. Premièrement, une dimension « horizontale » ou « linguistique » de la différence (5.2.2): en mettant en dialogue Blanchot et Derrida, nous abordons la question de l'écriture comme dépassement du langage *photologique* et *logocentrique*, et comme mise en évidence de son *différer* constitutif. En deuxième lieu, une dimension en « largeur » ou « métaphysique » (5.2.3) : nous avons montré ici que cette dimension, exprimée par Heidegger à partir de sa « différence ontologique », a été dépassée par la pensée du *neutre* de Blanchot, toujours au-delà de l'*être* heideggérien. Finalement, une dimension en « hauteur », ou « éthique » (5.2.4), qui dans l'œuvre même de Blanchot s'exprime comme rapport à l'*autre*, en une certaine syntonie avec la pensée de son ami Levinas.

Le tournant phénoménologique vers la différence de l'autre effectué par Levinas, en renversant la subjectivité en « subjection » à l'autre et en envisageant l'éthique comme philosophie première, précédant et dépassant ainsi n'importe quelle ontologie, a donc trouvé en Blanchot une pensée corrélatrice née de l'expérience de l'écriture, qui ouvre aussi un dehors de toute constitution ontologique du monde, et nous permet de considérer l'autre sans médiation, dans son in-essentialité, dans sa différence irréductible à n'importe quelle constitution ou appréhension possible. Un neutre (« *ne uter* », ni l'un ni l'autre) préserve cette différence entre l'un et l'autre. Le neutre, néanmoins, n'est pas une médiation, et comme disait Levinas lui-même de Blanchot, à proprement parler, le neutre n'est pas ; mais il signale un espace dissymétrique et diachronique, un rapport incommensurable qui tient l'autre toujours au-dessus du moi, différant « en hauteur ». L'autre peut se révéler, alors, comme un des sens les plus profonds de l'expérience impossible, voire, encore plus : la *réponse à l'impossible*, que l'espace littéraire annonçait, peut maintenant se comprendre en tant que *responsabilité* face à l'autre.

La troisième section du cinquième chapitre, enfin, essaye d'aborder la question du *dehors* et constitue ainsi le terme de notre recherche. Cette question est posée comme limite et radicalisation de la différence, et est formulée par Blanchot, dans une large mesure, à partir de sa relecture du judaïsme et, spécifiquement, de la tradition biblique. Au-delà de la vérité comme dévoilement, du monde et de l'*habiter* heideggériens, le *dehors* se montre en Blanchot, partant de sa relecture particulière des textes bibliques, comme *erreur* (5.3.1). Après avoir présenté les discussions de l'époque, et le rôle de Blanchot dans celles-ci, autour de l'*être juif* (5.3.2), et d'avoir justifié la fascination de l'écrivain pour le juif (5.3.3), nous avons entamé la question d'une *écriture* qui, en une certaine mesure, pour les juifs, de même que pour Blanchot, est la seule patrie dans une existence nomade, au dehors (5.3.4). Enfin, trois paragraphes de cette section réfléchissent autour de la transcendance du dehors juif en rapport avec la lecture que Blanchot en a fait. D'abord, le judaïsme pourrait être conçu certainement comme en dehors de la religion et au-delà du théisme, en gardant même certaines affinités avec un certain athéisme (5.3.5). Ensuite, le judaïsme, tel que Blanchot le lit, ne conçoit pas une rédemption ou une fin eschatologique du temps, en repoussant la fin indéfiniment comme moyen critique pour prévenir toute représentation rédemptrice idolâtrique (5.3.6). La lecture blanchotienne du judaïsme nous montre ainsi certaines affinités avec la lecture du judaïsme proposée par des écrivains bien connus de lui, tels qu'André Neher ou Martin

Buber (5.3.7). Le dernier paragraphe, finalement, aborde directement la notion du *dehors* dans l'œuvre de Blanchot (5.3.8).

La référence du dehors blanchotien à la tradition juive, permet de réinterpréter le dehors par rapport à une exigence éthique incontournable, et libère ainsi la différence du dehors du risque de l'indifférence de l'impersonnalité. Le dehors, finalement, ne s'est pas affirmé comme une transcendance au sens d'un « arrière-monde », mais comme le lieu sans lieu de la suspension de tout monde possible, lieu non plus théologique, mais tendance limite de la différence et, par conséquent, approfondissement de la différence grâce au judaïsme. Mais le judaïsme va de pair avec l'éthique, et la tendance ultime de la différence reste en *Hauteur*, loin d'une considération d'allure théologique de la différence comme distance, tel que Marion, par exemple, l'avait proposé à partir de la théologie trinitaire chrétienne. Le dehors blanchotien n'ouvre pas une transcendance théologique qui risquerait de cristalliser dans une nouvelle onto-théo-logie, mais une transcendance d'« en bas », préservant la hauteur de l'autre d'être réduite, bien à l'indifférence, bien à une position quelconque dans un engrenage métaphysique unitaire.

Si Marion, dans *L'Idole et la distance*, avait proposé un dépassement radical de toutes les différences grâce à une distance intratrinitaire entre le Père et le Fils qui atteignait une séparation radicale dans la paradoxe de la « *kénosis* » et de la croix, mais qui, dans cette même distance paradoxale, était promesse de rédemption de toutes les autres dimensions de la différence, englobées dans cet espace théologique, Blanchot, bien plus sensible à la pensée et à la tradition juives, préserve le dehors même du grand risque « idolâtrique » que n'importe quelle pensée théologique ou métaphysique impliquerait toujours : toute constitution possible qui fermerait l'espace propre de la différence et qui nommerait l'à venir, tendrait presque irrémédiablement à se constituer en une figure du monde possible, en idole métaphysique qui exercerait une violence appréhensive sur le versant inconnaissable et immaîtrisable du réel. Le dehors blanchotien est, donc, transcendance au-delà du monde; or, ce faisant, il n'est plus la constitution d'un autre « lieu », d'un arrière-monde, mais l'approfondissement de la différence en tant qu'interruption, discontinuité, incision ou hiatus, dessinés par les vides de l'écriture, et que l'on doit préserver innommés, que l'on doit indiquer ou « *dire* » –pour relire une expression levinassienne- sans les laisser « *dits* », repoussant ainsi, indéfiniment, toute consommation de la présence, de l'unité, toute advenue de la fin.

Après avoir récapitulé les démarches essentielles de notre étude, et en avoir extrait des conclusions, nous pouvons maintenant revenir non seulement à l'hypothèse, que l'on

voit désormais renforcée et adéquate pour réaliser une lecture originale de l'œuvre de Maurice Blanchot, mais aussi à la question latente et primordiale, à laquelle nous pouvons ébaucher déjà une réponse suffisante. Quel est donc le rapport que l'on peut établir entre l'*écriture* et le *dehors* à partir de l'œuvre de Blanchot ?

L'écriture ouvre un dehors d'elle-même, elle tend hors de soi, mais non plus vers un référent extérieur, ni vers un certain arrière-monde, ni vers une transcendance d'allure théologique. *Référent, monde, théologie*, tous ces noms appartiennent au langage logocentrique, cherchent la constitution unitaire de la réalité, en définitive, la *nomination du possible*. Malgré que son nom suggère une transcendance, celle-ci resterait inévitablement pour Blanchot enfermée dans la pensée du *même*. Néanmoins, c'est dans l'écriture que le *dehors* –une transcendance sans « lieu »- est ouvert.

On pourrait objecter que dans une telle pensée on reste toujours enfermé dans l'écriture. On pourrait confondre alors en Blanchot le dehors avec l'écriture même. Pour Blanchot le dehors est ouvert aussi *dans* l'écriture. Mais l'écriture n'est pas un « tout ». Elle est aussi toutes les différences que dessinent les vides de son interruption et discontinuité. L'écriture ne peut pas être conçue comme immanence, ni clôture, parce qu'elle est l'expérience extatique par excellence, réduction infinie, suspension de tout monde et clôture possibles. C'est précisément l'écriture qui nous préserve des immanences propres au langage logique et au discours métaphysique ou théologique.

Au-delà du possible, l'espace littéraire nous rappelle qu'il y a un dehors de la clôture de la pensée, qu'on peut penser –sans l'appréhender- l'inconnaissable. L'écriture ouvre la possibilité de suspendre un monde de sens quelconque qui soit prêt à écraser la pensée de la différence. L'accès au mode de monstration propre à l'écriture dans l'espace littéraire nous a donc mené à la pensée du *dehors* comme différence irréductible. Le « dehors » n'est qu'une (im-)possibilité différée de l'écriture, réalisée *dans* l'écriture même, mais en tant qu'elle se montre essentiellement interrompue et dé-clôturée. Dans l'attention prêtée par Blanchot *aux choses littéraires mêmes*, l'écriture s'est montrée essentiellement ouverte à son dehors, à cette région au-delà de l'écriture qui la libère de toute structure métaphysique, mais qui la préserve aussi de toute clôture sur elle-même et de toute immanence, parce qu'elle repousse toujours très vivement la fin du Livre, de l'Œuvre ou de l'Unité -lesquels restent toujours à venir. L'irréductibilité du dehors se montre enfin comme différence « en hauteur », dysmétrie par rapport à l'autre *ir-regardable, in-appréhensible, impensable* à partir de n'importe quelle ontologie : irréductible à l'identité, mais irréductible aussi à l'indifférence de l'impersonnalité. Au-

delà de la nomination du possible, il reste toujours l'(im-)possibilité d'une *réponse à l'impossible* qui nous fait responsables de l'autre en nous engageant dans un appel de la pensée qui n'est pas dissociée d'une exigence éthique et politique. L'écriture elle-même a fait l'expérience de l'impossible du dehors et en témoigne. Témoigner de l'impossible, sauvegarder le dehors de sa réduction à l'identité ou à l'indifférence, reste peut-être aujourd'hui la tâche la plus importante de la pensée.

7. BIBLIOGRAFIA CITADA

7.1. OBRES DE MAURICE BLANCHOT

7.1.1. *En francès*

Referim les obres de Blanchot ordenades cronològicament per any de publicació. No obstant això, la diversitat dels seus gèneres permetria altres classificacions. És per aquest motiu que, a tall orientatiu, ja que no sempre és possible determinar-ho amb precisió per la complexitat de la seva escriptura, incloem després del títol una lletra que ens permet distingir a grans trets els diferents gèneres de les obres: novel·les (N), relats (R), crítica literària i assaig (C), escriptura fragmentària (F), escrits polítics (P) i reculls epistolars (E). S'indiquen amb un asterisc (*) les obres o els reculls d'articles que han estat editats pòstumament.

Thomas l'Obscur (N), París: Gallimard 1941 [reeditada: *Thomas l'Obscur. Première version, 1941. Roman*, París: Gallimard 2005].

Comment la littérature est-elle possible? (C), París: Corti 1942.

Aminadab (N), París: Gallimard 1942.

Faux pas (C), París: Gallimard 1943.

Le Très-Haut (N), París: Gallimard 1948.

L'arrêt de mort (R), París: Gallimard 1948.

La part du feu (C), París: Gallimard 1949.

Lautréamont et Sade (C), París: Minuit 1949.

Thomas l'Obscur, nouvelle version (R), París: Gallimard 1950.

Au moment voulu (R), París: Gallimard 1951.

Le ressassement éternel (R), París: Minuit 1951.

Celui qui ne m'accompagnait pas (R), París: Gallimard 1953.

L'espace littéraire (C), París: Gallimard 1955.

Le dernier homme (R), París: Gallimard 1957.

La bête de Lascaux (C), París: GLM 1958.

Le livre à venir (C), París: Gallimard 1959.

L'attente l'oubli (R/F), París: Gallimard 1962.

L'entretien infini (C), París: Gallimard 1969.

L'amitié (C), Paris: Gallimard 1971.

La folie du jour (R), Montpellier: Fata Morgana 1973.

Le pas au-delà (F), Paris: Gallimard 1973.

L'écriture du désastre (F), Paris: Gallimard 1980.

De Kafka à Kafka (C), Paris: Gallimard 1981.

Après coup, précédé par *Le ressassement éternel* (C), Paris: Minuit 1983.

Le nom de Berlin (P), Berlin: Merve 1983.

La communauté inavouable (C), Paris: Minuit 1983.

Le dernier à parler (C), Montpellier: Fata Morgana 1984.

Michel Foucault tel que je l'imagine (C), Montpellier: Fata Morgana 1986.

Sade et Restif de la Bretonne (C), Bruxelles: Complexe 1986.

Joë Bousquet (C), Montpellier: Fata Morgana 1987.

Une voix venue d'ailleurs. Sur les poèmes de Louis-René des Fôrets (C), Plombières-les-Dijon: Ulysse Fin de Siècle 1992.

L'instant de ma mort (R), Montpellier: Fata Morgana: 1994.

« Dans la nuit surveillée » (C), Lignes 1994/1 (n° 21): 125-131.

Les intellectuels en question (P), Paris: Fourbis 1996.

Pour l'amitié (P), Paris: Fourbis 1996.

Henri Michaux ou le refus de l'enfermement (C), Tours: Farrago 1999.

Une voix venue d'ailleurs (C), Paris: Gallimard 2002.

Écrits politiques 1958-1993 (P*), Paris: Lignes-éditions Léo Scheeer 2003.

Chroniques littéraires du Journal des débats : avril 1941-août 1944 (C*), Paris: Gallimard 2007.

Écrits politiques 1953-1993 (P*), Paris: Gallimard 2008.

Lettres à Vadim Kozovoï, suivi de *La parole ascendante* (E*), Houilles: Manucius 2009.

La condition critique. Articles 1945-1998 (C*), Paris: Gallimard 2010.

Maurice Blanchot, Pierre Madaule. Correspondance 1953-2002 (E*), Paris: Gallimard 2012.

Correspondance Maurice Blanchot & Johannes Hübner (E*), Paris: Kimé 2014.

Chroniques politiques des années trente, 1931-1940 (P*), Paris: Gallimard 2017.

7.1.2. *Obra inèdita consultada*

Correspondance Maurice Blanchot - Jacques Derrida. IMEC (Institut Mémoires de l'édition contemporaine). Fonds Jacques Derrida. DRR 9.2.

Correspondance Maurice Blanchot – Jean Schuster. IMEC (Institut Mémoires de l'édition contemporaine). Fonds Jean Schuster. Blanchot, Maurice ↔ J.S. SCR 17.7.

7.1.3. *Traduccions*

Si bé en el nostre treball hem estudiat directament les versions originals de totes les obres de Blanchot, que són també les que hem citat, sí que ens sembla oportú ara establir un elenc bibliogràfic de les traduccions al català i al castellà que han estat publicades fins al moment. Algunes d'elles les hem esmentat en la secció dedicada a l'estudi de les traduccions i la recepció de la seva obra. Les esmentem aquí per ordre cronològic de publicació, fent referència també a l'obra original que tradueixen, ja que alguns títols es poden prestar a confusió. D'algunes obres n'existeix més d'una traducció.

a) Traduccions al català

L'instant de la meva mort a *Revista Els Marges*, 1995, n. 53 [*L'instant de ma mort*, 1994] (trad. Arnau Pons), Barcelona: Associació Els Marges de llengua i literatura 1995.
Qui parla el darrer a *Reduccions: revista de poesia*, 1996, n. 65-66 [*Le Dernier à parler*, 1984], (trad. Arnau Pons), Vic: Universitat de Vic 1996.

b) Traduccions al castellà

Sade y Lautréamont [*Lautréamont et Sade*, 1949] (trad. Marcia Cerretani), Buenos Aires: Ediciones del mediodía 1967.
El espacio literario [*L'espace littéraire*, 1955] (trad. Jorge Jinkis i Vicky Palant), Buenos Aires: Paidós 1969.
El libro que vendrá [*Le livre à venir*, 1959] (trad. Pierre de Place), Caracas: Monte Ávila Lationamericana 1969.

El diálogo inconcluso [*L'entretien infini*, 1969] (trad. Pierre de Place), Caracas: Monte Ávila Lationamericana 1970.

La ausencia de libro. Nietzsche y la escritura fragmentaria [Recull dos articles de *L'Entretien infini*, 1969] (trad. Alberto Drazul) Buenos Aires: Ediciones Caldén 1973.

La risa de los dioses [*L'amitié*, 1971] (trad. José Antonio Doval Liz), Barcelona: Taurus 1976.

Falsos pasos [*Faux pas*, 1943] (trad. Ana Aibar Guerra), Valencia: Pre-Textos 1977.

Aminadab [*Aminadab*, 1942] (trad. Jacqueline Conte i Rafael Conte), Barcelona: Alfaguara 1979.

Thomas el oscuro (nueva versión) [*Thomas l'obscur (nouvelle version)*, 1950] (trad. Manuel Arranz Lázaro), Valencia: Pre-Textos 1982.

La sentencia de muerte [*L'arrêt de mort*, 1948] (trad. Manuel Arranz Lázaro), Valencia: Pre-Textos 1985.

El infinito literario: El Aleph a Jorge Luís Borges, pp. 211-214 [Recull un article de *Le livre à venir*, 1959] (trad. Jaime Alzraki), Barcelona: Taurus 1987.

Lautréamont y Sade [*Lautréamont et Sade*, 1949] (trad. Enrique Lombera Pallares) México D.F.: Fondo de Cultura Económica 1990.

La escritura del desastre [*L'écriture du désastre*, 1980] (trad. Pierre de Place) Caracas: Monte Ávila Lationamericana 1990.

De Kafka a Kafka [*De Kafka à Kafka*, 1981] (trad. Jorge Ferreiro), México D.F.: Fondo de Cultura Económica 1991.

El espacio literario [*L'espace littéraire*, 1955] (trad. Jorge Jinkis i Vicky Palant) Barcelona: Paidós 1992.

La comunidad inconfesable [*La communauté inavouable*, 1983] (trad. David Huerta), México D.F.: Vuelta 1992.

Michel Foucault tal y como yo lo imagino [*Michel Foucault tel que je l'imagine*, 1986] (trad. Manuel Arranz Lázaro), València: Pre-Textos 1992.

El paso (no) más allá [*Le pas au-delà*, 1973] (trad. Cristina Peretti Peñaranda), Barcelona: Paidós 1994.

La bestia de Lascaux. El último en hablar [*La bête de Lascaux*, 1958; *Le dernier à parler*, 1984] (trad. Alberto Ruiz de Samaniego), Madrid: Tecnos 1999.

El instante de mi muerte. La locura de la luz [*L'instant de ma mort*, 1994; *La folie du jour*, 1973] (trad. Alberto Ruiz de Samaniego), Madrid: Tecnos 1999.

- La comunidad inconfesable* [*La communauté inavouable*, 1983] (trad. Isidro Herrera Baquero), Madrid: Arena Libros 1999.
- El último hombre* [*Le dernier homme*, 1957] (trad. Isidro Herrera Baquero), Madrid: Arena Libros 2001.
- Tiempo después*, precedido por *La eterna reiteración* [*Après coup*, précédé par *Le rassassement éternel*, 1983] (trad. Rocío Martínez Ranedo), Madrid: Arena Libros 2003.
- Los intelectuales en cuestión: esbozo de una reflexión* [*Les intellectuels en question*, 1996] (trad. Manuel Arranz Lázaro), Madrid: Tecnos 2003.
- En el momento deseado* [*Au moment voulu*, 1951] (trad. Isabel Cuadrado Michel), Madrid: Arena Libros 2004.
- La espera el olvido* [*L'attente l'oubli*, 1962] (trad. Isidro Herrera Baquero), Madrid: Arena Libros 2004.
- El libro por venir* [*Le livre à venir*, 1959] (trad. Cristina Peretti Peñaranda i Emilio de González Velasco), Madrid: Trotta 2005.
- Escritos políticos* [*Écrits politiques*, 2003] (trad. Lucas Bidon-Chanal), Buenos Aires: Libros del Zorzal 2006.
- La parte del fuego* [*La part du feu*, 1949] (trad. Isidro Herrera Baquero), Madrid: Arena Libros 2007.
- La amistad* [*L'amitié*, 1971] (trad. José Antonio Doval Liz), Madrid: Trotta 2007.
- La conversación infinita* [*L'entretien infini*, 1969] (trad. Isidro Herrera Baquero), Madrid: Arena Libros 2008.
- Aquél que no me acompañaba* [*Celui qui ne m'accompagnait pas*, 1953] (trad. Hugo Savino), Madrid: Arena Libros 2010.
- Una voz venida de otra parte* [*Une voix venue d'ailleurs*, 2002] (trad. Isidro Herrera Baquero), Madrid: Arena Libros 2010.
- Escritos políticos: Guerra de Argelia, Mayo del 68, etc., 1958-1993* [*Écrits politiques*, 2003] (trad. Diego Luís Sanromán Peña), Madrid: Acuarela y Machado Grupo de Distribución 2010.
- La escritura del desastre* [*L'écriture du désastre*, 1980] (trad. Cristina Peretti Peñaranda i Luis Ferrero Carracedo), Madrid: Trotta 2015.

7.2. ESTUDIS I MONOGRAFIES SOBRE L'OBRA DE BLANCHOT

7.2.1. Llibres i monografies

María Laura Arce Álvarez, *The invention of the space of literature: Paul Auster's fictionalization of Maurice Blanchot's Poetics* [Tesis doctoral] Dirigida per Eulàlia Piñero Gil. Universidad Autónoma de Madrid (Departamento de Filología inglesa) 2014.

Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible. Essai biographique*, Seyssel: Champ Vallon 1998.

Joan Cabó Rodríguez, *Maurice Blanchot, testimoni de l'impossible. Una introducció*, Barcelona: Claret 2017 (Quaderns de la Fundació Joan Maragall, 116).

Hugo Carvalho Teixeira Monteiro, *A filosofia nos limites da literatura: escrita e pensamento em Maurice Blanchot* [Tesis doctoral] Dirigida per Luís García Soto. Universidad de Santiago de Compostela (Facultad de Filosofía) 2008.

José Vicente Cintas Borrás, *Maurice Blanchot y el problema de la metafísica* [Tesis doctoral] Dirigida per Manuel Jiménez Redondo. Universitat de València (Departament de Filosofia) 2015.

Françoise Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, París: Gallimard 1971 (nouvelle éd. 1986). (TEL, 107).

Jacques Derrida, *Parages*, París: Galilée 1986 (nouvelle éd. revue et augmentée 2003).
_____, *Demeure. Maurice Blanchot*, París: Galilée 1998.

Michel Foucault, *La pensée du dehors*, Montpellier: Fata Morgana 1986. [= Michel Foucault, *El pensamiento del afuera* (trad. M. Arranz), Valencia: Pre-textos 1988.]

Jérôme de Gramont, *Blanchot et la phénoménologie. L'effacement, l'événement*, Mayenne: Corlevour 2011.

Juan Gregorio Avilés, *Maurice Blanchot: filosofía y literatura* [Tesis doctoral] Dirigida per Francisco Jarauta Marión. Universidad de Murcia (Facultad de Filosofía) 1994.

_____, *La voz de su misterio: sobre filosofía y literatura en Maurice Blanchot*, Murcia: Centro de Estudios Teológicos Pastorales San Fulgencio 1995.

Kevin Hart, *The Dark Gaze. Maurice Blanchot and the Sacred*, Chicago: The University of Chicago Press 2004.

- Isidro Herrera Baquero, *La experiencia de la ausencia. Maurice Blanchot* [Tesis doctoral] Dirigida per Jorge Pérez de Tudela. Universidad Autónoma de Madrid (Departamento de Filosofía) 2004.
- Leslie Hill, *Maurice Blanchot and Fragmentary Writing. A Change of Epoch*, Londres: Continuum 2012.
- Éric Hoppenot, *Maurice Blanchot et la tradition juive*, París: Kimé 2015.
- Philippe Lacoue-Labarthe, *Agonía terminada, agonía interminable. Acerca de Maurice Blanchot*. Seguido de *La emoción* (trad. Graciela Montes), Buenos Aires: Nueva visión 2014.
- Jean-Luc Lannoy, *Langage, perception, mouvement. Blanchot et Merleau-Ponty*, Grenoble: Millon (Col. Krisis) 2008.
- Roger Laporte, *À l'extrême pointe. Proust, Bataille, Blanchot*, París: P.O.L. 1998.
- Emmanuel Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier: Fata Morgana 1975. [= Emmanuel Levinas, *Sobre Maurice Blanchot* (trad. José Manuel Cuesta Abad), Madrid: Trotta 2000.]
- Joseph Libertson, *Proximity. Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*, The Haye, Boston, London: Martinus Nijhoff 1982 (Phenomenologica, 87).
- Rosa Martínez González, *Maurice Blanchot: la exigencia política* [Tesis doctoral] Dirigida per José Luis Rodríguez García. Universidad de Zaragoza (Departamento de Filosofía) 2009. Disponible en línea: <http://zaguan.unizar.es/record/7079/files/TESIS-2012-051.pdf> [Data de consulta: 1/2/2017].
- _____, *Maurice Blanchot: la exigencia política*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza 2014.
- Henri de Monvallier et Nicolas Rousseau (Préface de Michel Onfray), *Blanchot l'obscur: ou la déraison littéraire*, París: Autrement 2015.
- Jean-Luc Nancy, *Maurice Blanchot. Passion politique. Lettre-récit*, París: Galilée 2011.
- Etienne Pinat, *Les deux morts de Maurice Blanchot. Une phénoménologie*, Bucarest: Zeta Books 2014.
- Idoia Quintana Dominguez, *La exigencia de un habla plural. Literatura, pensamiento y comunidad en la obra de Maurice Blanchot* [Tesis doctoral] Dirigida per Michel Lisse i Julián Santos Guerrero. Universidad Complutense de Madrid (Facultad de Filosofía) 2013. Diponible en línea: <http://eprints.ucm.es/24550/1/T35138.pdf> [Data de consulta: 31/1/2017].

- Alberto Ruíz de Samaniego, *Maurice Blanchot: una estética de lo neutro* [Tesis doctoral] Dirigida per José Luis Rodríguez García. Universidad Autónoma de Madrid (Departamento de Filosofía) 1997.
- _____, *Maurice Blanchot: una estética de lo neutro*, Vigo: Servizo de Publicacións da Universidade de Vigo 1999.
- Anne-Lise Schulte Nordholt, *Maurice Blanchot. L'écriture comme expérience du dehors*, Gènova: Droz 1995.
- Michel Surya, *L'autre Blanchot. L'écriture de jour, l'écriture de nuit*, Paris: Gallimard 2015.
- Marta Villa López, *Una nueva escritura entre la literatura y la filosofía: G. Bachelard, M. Blanchot, R. Barthes y J. Derrida* [Tesis doctoral] Dirigida per Alicia Yllera Fernández. Universidad Nacional de Educación a Distancia (Departamento de Filología francesa) 2003.
- Marlène Zarader, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Lagrasse: Verdier 2001.

7.2.2. Obres col·lectives

- Éric Hoppenot i Alain Milon (dir.), *Levinas Blanchot, penser la différence* (col. «Résonances de Maurice Blanchot»), Paris: Presses Universitaires de Paris-Ouest 2008. Disponible en línia: <http://books.openedition.org/pupo/845> [Data de consulta: 14/02/2017]
- _____, *Maurice Blanchot et la philosophie : Suivi de trois articles de Maurice Blanchot*, Nanterre: Presses universitaires de Paris Nanterre 2010. Disponible en línia: <http://books.openedition.org/pupo/1112> [Data de consulta: 19/1/2017].
- Éric Hoppenot i Dominique Rabaté (dir.), *Maurice Blanchot* (Les Cahiers de l'Herne, 107), París: L'Herne 2014.

7.2.3. Números monogràfics de revistes

- Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, n. 49 (2001): «Pongamos que se habla de Maurice Blanchot». Barcelona: Archipiélago.
- Cahiers Maurice Blanchot* (n. 1, 2, 3, 4, 5), París: Les presses du réel 2011-2018.
- Critique*, n. 229: Maurice Blanchot (juny 1966), París: Minuit 1966.

El Urogallo: Revista literaria y cultural, n.78 (1992), Madrid: Prensas de la Ciudad.

Exercices de la patience, n. 2 (hivern 1981): «Blanchot».

Gamma, n. 3-4: Lire Blanchot I (1976).

Gamma, n. 5: Lire Blanchot II (1976).

L'Esprit créateur, XXIV, n. 3 (1984).

Lignes, n. 11 (setembre 1990).

Lignes, n. 43, mars 2014: « Les politiques de Maurice Blanchot ».

L'œil-de-bœuf, n. 14-15 (segon trimestre 1998).

Nuova corrente, n. 95 (gener-juny 1985).

Ralentir Travaux, n. 7 (hivern 1997).

Revista Anthropos: Huellas del conocimiento, n. 192-193 (2001), Barcelona: Anthropos.

Revista Neutral (ISSN 2173-2965). Edició en línia: <https://revistanneutral.wordpress.com/>
[Data de consulta: 31/03/2016].

Revue de Métaphysique et de Morale, n. 86: « Maurice Blanchot : écriture et philosophie » (2015/2).

Revue des sciences humaines, Lille (setembre 1998).

Sub-stance, Universitat de Madison, Wistconsin, n. 14 (1976).

7.2.4. Articles i capítols de llibres

Manuel Arranz, «Prólogo: Blanchot. La literatura y la muerte» a Maurice Blanchot, *Los intelectuales en cuestión. Esbozo de una reflexión* (trad. Manuel Arranz), Madrid: Tecnos 2003, 9-46.

_____, «Bibliografía de los libros de Maurice Blanchot», a Maurice Blanchot, *Los intelectuales en cuestión. Esbozo de una reflexión* (trad. Manuel Arranz), Madrid: Tecnos 2003, 121-124.

Manuel Asensi, «Vampiros y literatura. La teoría en la literatura de Maurice Blanchot», *Anthropos* 192-193 (2001): «Maurice Blanchot: la escritura del silencio»: 67-77.

Óscar del Barco, «Leer Blanchot», a *La ausencia de libro. Nietzsche y la escritura fragmentaria*, Buenos Aires: Ediciones Caldén 1973.

François Brémond, «Blanchot, Lévinas et la Bible» a Éric Hoppenot et Alain Milon (dir.), *Levinas Blanchot, penser la différence* (col. «Résonances de Maurice Blanchot»), Paris: Presses Universitaires de Paris-Ouest 2008; 357-384.

- Disponible en línea: <http://books.openedition.org/pupo/904> [Data de consulta: 14/02/2017].
- _____, « Enquête historiques et réflexions critiques sur l'itinéraire politique de Maurice Blanchot », Lignes, n° 43: « Les politiques de Maurice Blanchot », mars 2014.
- Joan Cabó Rodríguez, «L'escriptura, el neutre i la tasca de pensar. Una aproximació a Maurice Blanchot a partir de la seva obra crítica i filosòfica», *Ars Brevis* 19 (2013): 27-55.
- _____, «Maurice Blanchot (1907-2003). Una introducció a la vida, l'obra i la recepció del seu pensament», *Lletres de Filosofia i Humanitats*, VI (2014): 11-51.
- _____, «Maurice Blanchot y el judaísmo», *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia* 17/2 (2015): 43-64.
- _____, «Maurice Blanchot: el afuera como lugar (a-)teológico» a Ildfonso Murillo (ed.), *Pensar y conocer a Dios en el siglo XXI* (Colección Jornadas, 10), Colmenar Viejo (Madrid): Ediciones Diálogo Filosófico 2016: 479-484.
- _____, «Atheism and writing in Maurice Blanchot» a Miriam Díez Bosch and Jordi Sánchez Torrents (eds.), *Atheism and literature in Europe*. Barcelona: School of Communication and International Relations Blanquerna - Universitat Ramon Llull 2016: 65-78.
- _____, «Les traduccions i la recepció crítica de l'obra de Maurice Blanchot a Espanya i Amèrica Llatina (1965-2015)», *Anuari Trilcat* 6 (2016): 32-52.
- _____, «Quelques notes autour de la réception de Charles Péguy chez Maurice Blanchot», *Lletres de Filosofia i Humanitats*, X (2018): 4-22.
- _____, «Amistat i pensament entre Georges Bataille i Maurice Blanchot. Fites de l'itinerari vital i intel·lectual de Bataille prèvies a l'encontre amb Blanchot.» *Ars Brevis* 23 (2017). *En premsa*.
- Françoise Collin, «La pensée de l'écriture : différance et/ou événement. Maurice Blanchot entre Derrida et Foucault», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2 (avril 2015), «Blanchot: écriture et philosophie»: 167-177.
- Arthur Cools, «Intentionnalité et singularité. Maurice Blanchot et à la phénoménologie», a Éric Hoppenot et Alain Milon (dir.), *Maurice Blanchot et la philosophie* (col. «Résonances de Maurice Blanchot»), Paris: Presses Universitaires de Paris-Ouest 2010; 137-155. Disponible en línea: <http://books.openedition.org/pupo/1112> [Data de consulta: 14/02/2017].

- José M. Cuesta Abad, «Es decir» a Emmanuel Levinas, *Sobre Maurice Blanchot* (trad. José M. Cuesta Abad), Madrid: Trotta 2000, 9-26.
- _____, « : muertes : de la literatura : » a *La escritura del instante. Una poética de la temporalidad*, Madrid: Akal 2001; 189-238.
- Maxime Decout, «Maurice Blanchot : une phénoménologie du récit», *Cahiers de Narratologie*, 22 (2012): 1. Disponible en línea: <http://narratologie.revues.org/6572> [Data de consulta: 10/7/2017].
- Jacques Derrida, « Un témoin de toujours », *Libération*, 25/02/03. Publicat també a *Lignes* 2003/2 (nº 11), 265-273. Disponible en línea a: <http:// Cairn.info/revue-lignes1-2003-2-page265.htm>.
- Mathieu Dubost, «La littérature comme épreuve : Blanchot, lecteur de Hegel» en *Maurice Blanchot et la philosophie : Suivi de trois articles de Maurice Blanchot*, Nanterre: Presses universitaires de Paris Nanterre 2010, §§ 2-3. Disponible en línea: <<http://books.openedition.org/pupo/1107>>. [Data de consulta: 19/6/2017] ISBN: 9782821826878. DOI: 10.4000/books.pupo.1107.
- Jorge Fernández Gonzalo, «La poética de José Ángel Valente. Algunas trazas blanchotianas en su obra», *Revista Neutral 1* (gener). Disponible en línea: https://revistanneutral.files.wordpress.com/2011/01/neutral_01_poetica.pdf [Data de consulta: 31/3/2016].
- Peter Frei, « « Un récit ? » – de Bataille : la poétique du témoignage selon Blanchot, Derrida et Lévinas», a Éric Hoppenot et Alain Milon (dir.), *Levinas Blanchot, penser la différence* (col. «Résonances de Maurice Blanchot»), Paris: Presses Universitaires de Paris-Ouest 2008; 333-342. Disponible en línea: <http://books.openedition.org/pupo/899> [Data de consulta: 14/02/2017].
- Marina Garcés, «La fuerza anónima del rechazo» a Maurice Blanchot, *Escritos políticos* (trad. Diego Luís Sanromán Peña), Madrid: Acurela y Machado Grupo de Distribución S.L. 2010, 7-32.
- Antonio García Berrio, «La oscilación de lo poético como espacio y tendencia límite de la significación. La inscripción paradójica de la escritura según M. Blanchot», «La alteridad como referencia (incierto) del emplazamiento esencial de la experiencia literaria» a *Teoría de la literatura. La construcción del significado poético* (2ª ed. revisada i ampliada), Madrid: Cátedra 1994, 407-426.
- Jérôme de Gramont, «Préface» en Etienne Pinat, *Les deux morts de Maurice Blanchot. Une phénoménologie*, Bucarest: Zeta Books 2014, 5-14.

- Joëlle Hansel, ««Être juif » selon Lévinas et Blanchot», a Éric Hoppenot et Alain Milon (dir.), *Levinas Blanchot, penser la différence* (col. «Résonances de Maurice Blanchot»), Paris: Presses Universitaires de Paris-Ouest 2008; 345-356. Disponible en línea: <http://books.openedition.org/pupo/902> [Data de consulta: 14/02/2017].
- Kevin Hart, «El Hölderlin de Blanchot», *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, 11 (2012): «Especial Maurice Blanchot. Materias de lo Fragmentario»: 361-391. Disponible en línea: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4416395.pdf> [Data de consulta: 16/02/2017].
- Kevin Hart, « Une réduction infinie », en Éric Hoppenot et Dominique Rabaté (eds.), *Maurice Blanchot* (Les cahiers de l'Herne, 107), Paris: L'Herne 2014, 323-328.
- Isidro Herrera Baquero, «Entre chien et loup», a Christophe Bident i Pierre Vilar (eds.), *Maurice Blanchot. Récits critiques*, Tours: Farrago & Léo Sheer, 219-227.
- Michael Holland, «Blanchot, el nihilismo y la «muerte de Dios»», *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, 11 (2012): «Especial Maurice Blanchot. Materias de lo Fragmentario»: 267-290. Disponible en línea: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4416424> [Data de consulta: 16/02/2017].
- Éric Hoppenot, «Qui témoignera pour le témoin? Ou le lecteur survivant», *Lettres romanes*, Vol. 59, N° Extra 1 (2005): «Maurice Blanchot, la singularité d'une écriture»: 191-204.
- _____, «Présence d'Abraham chez Blanchot et Lévinas» a Éric Hoppenot et Alain Milon (dir.), *Levinas Blanchot, penser la différence* (col. «Résonances de Maurice Blanchot»), Paris: Presses Universitaires de Paris-Ouest 2008; 399-415. Disponible en línea: <http://books.openedition.org/pupo/908> [Data de consulta: 14/02/2017].
- _____, «La pequeña fábrica de Maurice Blanchot. Reflexiones en torno a la cita a partir del intertexto bíblico», *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, 11 (2012): «Especial Maurice Blanchot. Materias de lo Fragmentario»: 103-125. Disponible en línea: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4416303> [Data de consulta: 16/02/2017].
- _____, «Exode et exil dans la pensée de Maurice Blanchot», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2 (avril 2015), «Blanchot: écriture et philosophie»: 215-233.

- Éric Hoppenot et Dominique Rabaté, « Repères biographiques », a Éric Hoppenot et Dominique Rabaté (eds.), *Maurice Blanchot* (Les Cahiers de L'Herne), Paris : L'Herne 2014, 393.
- Lars Iyer, «Habla impersonal: Blanchot, Virno, mesianismo», *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, 11 (2012): «Especial Maurice Blanchot. Materias de lo Fragmentario»: 419-440. Disponible en línea: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4416399> [Data de consulta: 16/02/2017].
- José Jiménez, «Nota de presentación: La palabra del origen» a Maurice Blanchot, *La bestia de Lascaux. El último en hablar* (trad. Alberto Ruíz de Samaniego), Madrid: Tecnos 1999, 9-13.
- _____, «Nota de presentación: La soledad de las palabras» a Maurice Blanchot, *El instante de mi muerte. La locura de la luz* (trad. Alberto Ruíz de Samaniego), Madrid: Tecnos 1999, 9-13.
- Michel Lisse i Idoia Quintana, «Maurice Blanchot: de «constitution catholique» ? À partir des lectures de Jean-Luc Nancy» a Éric Hoppenot i Dominique Rabaté (dir.), *Maurice Blanchot*, París: L'Herne 2014 (Les Cahiers de l'Herne, 107); 336-342.
- Jean-Luc Lannoy, «La diferencia entre hablar y ver. Una conversación infinita entre Maurice Blanchot y Emmanuel Levinas», *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, 11 (2012): 441-462
- Jean-François Louette, « Bataille-Blanchot: repérages pour un aller et retour », dins Éric Hoppenot – Dominique Rabaté (eds.), *Maurice Blanchot*, Paris: L'Herne 2014 (Les Cahiers de L'Herne, 107), 116-123.
- Pierre Madaule, « *Retour d'épave* » en Maurice Blanchot, *Thomas l'Obscur. Première versión, 1941*, Paris: Gallimard 2005, 9-19.
- Paul de Man, «Impersonality in the Criticism of Maurice Blanchot» a *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism. Second Edition, Revised*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1983, 60-78. [= Paul de Man, «Impersonalidad en la crítica de Maurice Blanchot» a *Visión y ceguera. Ensayos sobre la retórica de la crítica contemporánea* (trad. Hugo Rodríguez Vecchini i Jacques Lezra), Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico 1991; 71-90.]
- Joana Masó, «Maurice Blanchot i els dobles de la imatge», *L'Espill* 35 (tardor 2010): 126-138.

- Jeffrey Mehlman, «Maurice Blanchot et la figure du Juif. Thème et variations», *Pardès*, 45/1 (2009): 97-106. Disponible en línea: <http://www.cairn.info/revue-pardès-2009-1-page-97.htm> [Data de consulta: 16/02/2017].
- Biel Mesquida, «Maurice Blanchot fa cent anys», *El Mirall*, 182 (2007): 32-33.
- Alain Milon, «Blanchot et Merleau-Ponty : autour de l'(im)possible nomination», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2 (avril 2015): «Blanchot : écriture et philosophie»: 179-190.
- Gary D. Mole, ««Quoi qu'il arrive je suis avec Israël». Maurice Blanchot et la sauvegarde des Juifs» a Denis Charbit (dir.), *Les intellectuels français et Israël*, Paris: Éditions de l'éclat 2009; 111-119.
- Antoni Mora, «En nom de l'inconfessable», *L'Espill* 35 (tardor 2010): 118-125.
- Jean-Luc Nancy, «Le nom de Dieu chez Blanchot» a *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Paris: Galilée 2005, 129-134.
- _____, «Résurrection de Blanchot» a *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Paris: Galilée 2005, 135-146.
- _____, «Le neutre, la neutralisation du neutre », *Cahiers Maurice Blanchot*, 1 (2011): 21-24.
- Sophie Nordmann, «L'«être juif», un motif récurrent dans la pensée française contemporaine. Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot, Jean-François Lyotard», *Archives de sciences sociales des religions*, 169 (Janvier-mars 2015): «Philosophie et religion»: 211-228. Disponible en línea: <http://assr.revues.org/26713> [Data de consulta: 7/10/2015].
- Armando Pego Puigbó, «Maurice Blanchot, Orfeo mudo» a *Teología güelfa*, Sevilla: Vitela 2015: 75-78.
- Jean Pfeiffer, «L'expérience de Maurice Blanchot», *Empedocle*, 11 (1950): 55-64
- Anna Poca, «Prólogo a la edición española: De la literatura como experiencia anónima del pensamiento» a Maurice Blanchot, *El espacio literario* (trad. Jorge Jinkis i Vicky Palant), Barcelona: Paidós 1992, 5-12.
- Arnau Pons, «La palabra en el estrago. (Por el derecho de Blanchot al testimonio)», *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, N° 192-193 (2001), Ejemplar dedicado a Maurice Blanchot: 200-235.
- Bertrand Renaud, «« Quand la pensée se lève... » : pensée et destin dans *L'Arrêt de mort* » en Éric Hoppenot et Dominique Rabaté (eds.), *Maurice Blanchot* (Les cahiers de l'Herne, 107), Paris : L'Herne 2014, 200-206.

- José M. Ripalda, «Introducción. Blanchot, Maurice, 1907-» a Maurice Blanchot, *El paso (no) más allá* (trad. Cristina Peretti), Barcelona: Paidós 1994, 9-23.
- José Luís Rodríguez García, «Maurice Blanchot : La verdad en la ausencia» a *Verdad y escritura: Hölderlin, Poe, Artaud, Bataille, Benjamin, Blanchot*, Barcelona: Anthropos 1994, 219-244.
- Betty Rojzman, «Le Juif de Blanchot : étranger sur sa terre», *Les Temps Modernes*, 660/4 (2010): 88-97. Disponible en línea: <https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2010-4-page-88.htm> [Data de consulta: 16/02/2017].
- David Uhrig, « Blanchot, du “non-conformisme” au maréchalisme », *Lignes*, nº 43: « Les politiques de Maurice Blanchot », mars 2014.
- David Uhrig, « Blanchot et le prestige maurassien », a Éric Hoppenot et Dominique Rabaté (eds.), *Maurice Blanchot* (Les Cahiers de L’Herne, n. 107), Paris : L’Herne 2014, 71-76.
- Emilio Velasco, «Presentación» a Maurice Blanchot, *El libro por venir* (trad. Cristina Peretti i Emilio Velasco), Madrid: Trotta 2005, 9-18.
- Zenia Yébenes Escardó, «Heidegger y Blanchot; consumación de los tiempos y (des)esperanza escatológica», *Revista Observaciones Filosóficas*, 5 (2007). Disponible en línea: <http://www.observacionesfilosoficas.net/zenia.html> [Data de consulta: 16/02/2017].

7.3. BIBLIOGRAFIA SECUNDÀRIA

- Theodor W. Adorno i Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos. Obra completa*, 3 (trad. Joaquín Chamorro Mielke), Madrid: Akal 2007.
- Giorgio Agamben, *Il fuoco e il racconto*, Roma: Nottetempo 2014.
- Enrique Anderson Imbert, *Métodos de crítica literaria*, Madrid: Revista de Occidente 1969.
- Marc Angenot et alt., *Teoría literaria* (trad. Isabel Vericat Núñez), México: Siglo XXI 1993.
- Robert Antelme, *L’espèce humaine (éd. revue et corrigée)*, París: Gallimard 1957 (TEL, 26).
- Aristóteles, *Metafísica* (Ed. Trilingüe V. García Yebra), Vol. I. Madrid: Gredos 1970.

- Alain Arnaud i Gisèle Excoffon-Lafarge, *Bataille* (Écrivains de toujours, 101), Paris: Seuil 1978.
- Manuel Asensi, *Literatura y filosofía*, Madrid: Síntesis 1995.
- _____, *Historia de la teoría de la literatura. El siglo XX hasta los años setenta*, vol. 2, València: Tirant lo Blanch 2003.
- _____, *Los años salvajes de la teoría. Philippe Sollers, Tel Quel y la génesis del pensamiento post-estructural francés*, València: Tirant lo Blanch 2006.
- Pedro Aullón del Haro, *Teoría de la crítica literaria*, Madrid: Trotta 1994.
- Gaston Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Paris: PUF 1960.
- Roland Barthes, *Crítica i veritat* (trad. Jaume Vidal Alcover), Barcelona: Sinera 1969.
- _____, «La mort de l'auteur» (1968), en *Le bruissement de la langue*, Paris: Seuil 1984, 61-67.
- Agustí Bartra, *Diccionario de mitología*, Barcelona: Grijalbo 1982.
- Georges Bataille, « Le bas matérialisme et la gnose », Documents, Deuxième année. 1930, n° 1: 1-8. Disponible en línia: <http://visualiseur.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k32952s> [Data de consulta: 5/3/2018].
- _____, *L'expérience intérieure*, Paris: Gallimard 1943 (et 1954, texte revu et corrigé) (TEL, 23).
- _____, *Œuvres complètes, I. Premiers Écrits, 1922-1940*, Paris: Gallimard 1970.
- _____, *Œuvres complètes, V. La Somme athéologique, Tome I*, Paris: Gallimard 1973.
- _____, *Œuvres complètes, VI. La Somme athéologique, Tome II*, Paris: Gallimard, 1973.
- _____, *Œuvres complètes, XII. Articles II. 1950-1961*, Paris: Gallimard 1988.
- _____, «Método de meditación» en Georges Bataille, *La experiencia interior*, Madrid: Taurus 1989, 173-202.
- Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, Paris: Galilée 1981.
- Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general I* (trad. Juan Almela), México: Siglo XXI 2004.
- Henri Bergson, *Œuvres*, Paris: Presses Universitaires de France 1959.
- Louis Bouyer, *Gnosis. La connaissance de Dieu dans l'Écriture*, Paris: Cerf 1988.
- André Breton, *Manifestes du surréalisme*, Paris: Gallimard 1985 (Folio essais, 5).
- Martin Buber, *Jo i Tu* (trad. Emilienne Meyer i Lluís Duch), Barcelona: Claret 1994.
- Fernando Cabo Aseguinolaza i María do Cebreiro Rábade Villar, *Manual de teoría de la literatura*, Madrid: Castalia Universidad, 2006.

- Pedro Calderón de la Barca, *El Divino Orfeo. Auto sacramental* (ed. J. Enrique Duarte), Pamplona-Kassel, Universidad de Navarra-Reichenberger, 1999.
- Rodolphe Calin, « Levinas et le témoignage pur », *Philosophie* 88 (hiver 2005) : « Le témoignage. Perspectives analytiques, bibliques et ontologiques » : 124-144.
- Clemente de Alejandría, *Protréptico* (trad. M^a Consolación Isart), Gredos: Madrid 1994.
- John D. Caputo and Gianni Vattimo, *After the Death of God*, New York: Columbia University Press 2007.
- Jean-Louis Chrétien, « Neuf propositions sur le concept chrétien de témoignage », *Philosophie* 88 (hiver 2005) : « Le témoignage. Perspectives analytiques, bibliques et ontologiques » : 75-94.
- Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo tercero. El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*, Barcelona: Herder 2002.
- José Maria Cuesta Abad, *La escritura del instante. Una poética de la temporalidad*, Madrid: Akal 2001.
- José M. Cuesta Abad i Julián Jiménez Heffernan, *Teorías literarias del siglo XX. Una antología*, Madrid: Akal 2005.
- Guy Debord, *La Société du Spectacle*, París: Gallimard ³1992.
- Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris: PUF 1993 (1^e éd. 1968).
- _____, *Cours 43 du 31/05/83 – I*. Transcription: Florencia Rodríguez. Disponible en línea: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=257 [Data de consulta: 14/12/2015].
- Jacques Derrida, « Introduction à l'origine de la géométrie de Husserl » en Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, París: PUF 1962.
- _____, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: PUF 1967.
- _____, *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil 1967.
- _____, *De la grammatologie*, Paris: Minuit 1967.
- _____, *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit 1972.
- _____, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris: Galilée 1983
- _____, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl (1953-54)*, Paris: PUF 1990.
- _____, *Donner le temps, I. La fausse monnaie*, Paris: Galilée 1991.
- _____, *Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris: Galilée 1994.

- _____, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, París: Galilée 1997.
- _____, *Donner la mort*, París: Galilée 1999.
- _____, « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement » en Jacques Derrida, Alexis Nous i Gad Soussana, *Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida*, París: L'Harmattan 2001, 79-114.
- _____, *Le dernier des Juifs*, París: Galilée 2014.
- Manus O Duibhir, *Between the desert and the garden: inscriptions of alterity in the work of José Ángel Valente* [Tesis doctoral] Dirigida per Fernando Cabo Aseguinolaza, Universidade de Santiago de Compostela (Facultade de Filoloxía) 2016. Disponible en línea: <https://minerva.usc.es/xmlui/handle/10347/15069> [Data de consulta: 1/2/2017].
- Marguerite Duras, *La maladie de la mort*, París: Minuit 1982.
- Terry Eagleton, *Marxismo y crítica literaria* (trad. Fermín A. Rodríguez), Buenos Aires: Paidós 2013.
- Umberto Eco, *Interpretación y sobreinterpretación* (trad. Juan Gabriel López Guix), Madrid: Akal 2013.
- José Ferrater Mora, «Diferencia» en *Diccionario de Filosofía, I*, Madrid: Alianza 1982.
- Maurizio Ferraris, *Introducción a Derrida*, Buenos Aires: Amorrortu 2006.
- Joan Ferrer Gràcia (ed. i trad.), *De Tales a Demòcrit. El pensament presocràtic. Fragments i testimonis*, Girona: Edicions de la Ela Geminada 2011.
- Miguel García-Baró, *Categorías, intencionalidad y números. Introducción a la filosofía primera y a los orígenes del pensamiento fenomenológico*, Madrid: Tecnos 1993.
- _____, *Ensayos sobre lo Absoluto*, Madrid: Caparrós 1993 (Colección Esprit 2).
- _____, «El desafío de Lévinas», *Signa: revista de la Asociación Española de Semiótica*, núm. 5 (1996), 21-40.
- _____, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid: Trotta 1999, 136-142.
- _____, *De estética y mística*, Salamanca: Sígueme 2007.
- _____, *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*, Salamanca: Sígueme 2007.
- _____, *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de las Investigaciones lógicas, de Edmund Husserl. Tomo I: Prolegómenos a la Lógica Pura*, Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas 2008.
- _____, *La filosofía com a dissabte* (trad. Isidre Ferré), Barcelona: Cruïlla 2013 (Aula Joan Maragall 14).

- Juan García Ponce, *Apariciones. Antología de ensayos*, México: Fondo de Cultura Económica 1987.
- Joscelyn Godwin, *Armonías del cielo y de la tierra. La dimensión espiritual de la música desde la antigüedad hasta la vanguardia*, Paidós: Barcelona 2000.
- Jérôme de Gramont, *L'entrée en philosophie. Les premiers mots*, París: L'Harmattan 1999.
- _____, « La pensée sans autorité », *Réflexions chrétiennes*, n° 4 (2004): 23-40.
- _____, *Au commencement. Parole, Regard, Affect*, París: Cerf 2013.
- _____, *Kafkabuch. Essai*, Clichy: Éditions de Corlevour 2015.
- _____, « Éprouver le possible, répondre à l'impossible » en Jérôme de Gramont (dir.), *La littérature comme expérience. Phénoménologie et œuvres littéraires. Actes du Colloque de l'Institut Catholique*, Mayenne: Corlevour 2015, 198-213.
- Josep Maria Gregori i Cifré, «Número i Símbol en els exordis de l'Orfeo i les Vespro della Beata Vergine de Claudio Monteverdi» en *Musica Caelestis. Reflexions sobre Música i Símbol*, Arola Editors: Tarragona 2012, 133-160.
- Juan Gustems i Gustems, pvre., *Los símbolos de Jesucristo en la antigüedad cristiana*, Barcelona: Balmes, 1982.
- Daniel Halévy, *Charles Péguy et les Cahiers de la quinzaine*, Paris : Payot 1918. Ce livre est consultable sur internet. URL : <https://archive.org/stream/charlespeguyet00hal#page/10/mode/2up> [Site consulté le 16/12/2015].
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *De lo bello y sus formas (Estética)* (trad. Manuel Granell), Buenos Aires: Austral 1946.
- _____, *Escritos de juventud* (trad. Zoltán Szankay i José María Ripalda), México: FCE 1981.
- _____, *Fenomenología del espíritu* (ed. Bilingüe de Antonio Gómez Ramos), Madrid: Abada/UAM 2010.
- Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* (trad. José Gaos), México: Fondo de Cultura Económica 1971.
- _____, *Identidad y diferencia* (ed. Arturo Leyte; trad. M. Cortés y A. Leyte), Barcelona: Anthropos 1990.
- _____, *De camino al habla* (trad. Yves Zimmermann), Barcelona: Serbal 1990.
- _____, «El concepto de experiencia de Hegel» en *Caminos de bosque* (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid: Alianza 2010, 91-156.

- _____, «¿Y para qué poetas?», a *Caminos de Bosque* (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid: Alianza 2010, 199-238.
- _____, «Carta sobre el «Humanismo»», a *Hitos* (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza 2014, 259-297.
- _____, *Construir, Habitar, Pensar – Bauen, Wohnen, Denken* (ed. bilingüe de Arturo Leyte y Jesús Adrián), Madrid: La Oficina 2015.
- _____, *El evento [Das Ereignis]* (trad. Dina V. Picotti C.), [Edición de obras completas. Sección III: Tratados no publicados. Conferencias. Pensamientos, Tomo 71], Buenos Aires: El Hilo de Ariadna 2016.
- Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil 2000.
- George Herbert, «Easter» en *The Poetical Works of Georg Herbert*, New York: D. Appleton and Co., 1857, 236-238.
- Emmanuel Housset, «L'objet du témoignage», *Philosophie* 88 (hiver 2005): «Le témoignage. Perspectives analytiques, bibliques et ontologiques»: 145-158.
- Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (trad. G. Peiffer et E. Levinas), Paris: Vrin 1947.
- _____, *Idées directrices pour une phénoménologie* (trad. Paul Ricoeur), París: Gallimard 1950.
- _____, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (trad. Gérard Granel), París: Gallimard 1976
- _____, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (trad. Henri Dussort), París: PUF 1996.
- _____, *Fenomenologia* (trad. Francesc Perenyà Blasi), Barcelona: Edicions 62 1999.
- _____, *La filosofía, ciencia rigurosa* (trad. Miguel García-Baró), Madrid: Encuentro 2009.
- _____, *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos* (Ramsés Leonardo Sánchez Soberano), Salamanca: Sígueme 2012
- _____, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones* (trad. Miguel García-Baró), México: FCE 2015, 57.
- Roman Ingarden, *La obra de arte literaria* (trad. Gerald Nyemhuis H.), Madrid: Taurus 1998.
- Wolfgang Iser, *El acto de leer* (trad. J.A. Gimbernat), Madrid: Taurus 1996.
- Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris: Éditions de l'Éclat 1991.

- Hans-Robert Jauss, *Teoria de la recepció literària* (trad. Bernat Soler-Llimona),
 Barcelona: Barcanova 1991.
- Hans Jonas, *La religión gnòstica, El mensaje del dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid: Siruela 2000.
- San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, Burgos: Monte Carmelo 2010.
- Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia* (trad. Demetrio G. Rivero), Madrid: Alianza 2016.
- Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris: Gallimard 1947 (TEL, n.45).
- _____, Alexandre Kojève, « Préface à l'œuvre de Georges Bataille » en Georges Bataille, *Œuvres complètes, VI. La Somme Athéologique. Tome II*, Paris: Gallimard, 1973, 363.
- Dominique Lecourt, *Bachelard ou le jour et la nuit: un essai du matérialisme dialectique*, Paris: Grasset 1974.
- Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye: Martinus Nijhoff 1971.
- _____, *Noms propres*, Montpellier: Fata Morgana 1976.
- _____, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Minuit 1977.
- _____, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff 1978.
- _____, *Étique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris: Fayard 1982.
- _____, *De l'existence à l'existant (Seconde édition augmentée)*, Paris: Vrin 1990
- _____, *Dieu, la mort et le temps*, Paris: Grasset (Le Livre de Poche, 4205) 1993.
- _____, *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier: Fata Morgana 1994.
- _____, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (Édition suivie d'Essais nouveaux. Quatrième édition corrigée)*, Paris: Vrin 2010.
- _____, *Être juif. Suivi d'une Lettre à Maurice Blanchot*, Paris: Rivages poche (Petite Bibliothèque 845) 2015.
- _____, «Lettre à Maurice Blanchot, 26 octobre 1941. Sur *Thomas l'Obscur*» en Éric Hoppenot et Dominique Rabaté (dirs.), *Maurice Blanchot* (Les cahiers de L'Herne, 107), Paris: L'Herne 2014, 307-308.
- Benny Lévy, *Être juif. Étude levinassienne*, Paris: Verdier 2003.
- Litúrgia de les Hores segons el ritu romà, II. Temps de Quaresma. Temps Pasqual*, Edició típica, Regina: Barcelona, 1989.

- Jaime Llorente, «Sin medida: la categoría estética de lo sublime a la luz de la teoría del fenómeno saturado de Jean-Luc Marion», *Comprendre. Revista catalana de filosofía*, 18.1 (2016): 9-29.
- Jordi Llovet et alt., *Teoría literaria y literatura comparada*, Barcelona: Ariel 2005.
- Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (trad. Norberto Espinosa), Buenos Aires: Katz 2007.
- Henri De Lubac, *El drama del humanisme ateo*, Madrid: Encuentro 1990.
- Fray Luís de León, *Obras Completas castellanas* (ed. Félix García, O.S.A.), BAC: Madrid, 1944.
- Stéphane Mallarmé, *Obra poética I-II*, Madrid: Hiperión 1993.
- Gabriel Marcel, « Le refus du salut et l'exaltation de l'homme absurde » en *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance (nouvelle édition revue et augmentée)*, París: Aubier 1963, 247-280.
- Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance*, París: Grasset 1977.
- _____, *Prolégomènes à la charité*, París: Éditions de la Différence 1986.
- _____, *Réduction et donation*, París: PUF 1989.
- _____, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, París: PUF 2001.
- _____, *Le phénomène érotique*, París: Grasset 2003.
- _____, *Certitudes négatives*, París: Grasset 2010.
- _____, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (4^e édition corrigée et augmentée), París: PUF 2013⁴ (1997)
- _____, *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida* (Nouvelle édition augmentée), París: Vrin 2015.
- Joaquín Maristany, «La confrontación Sartre-Bataille (Implicaciones diversas de lo imaginario)», *Enrahonar, Quaderns de filosofia*, 1 (1981), 33-47.
- _____, *Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*, Barcelona: Anthropos 1987.
- René Martin (dir.), *Diccionario de mitología clásica*, Madrid: Espasa 2004.
- Dermot Moran, *Introducción a la fenomenología* (trad. Francisco Castro Merrifield i Pablo Lazo Briones), Barcelona: Anthropos 2011.
- Jean-Luc Nancy, *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, I)*, París: Galilée 2005.
- André Neher, *L'existence juive. Solitude et affrontements*, París: Seuil 1962.
- _____, *La esencia del profetismo*, Salamanca: Sígueme 1975.
- Friedrich Nietzsche, *Ecce homo* (trad. Andrés Sanchez Pascual), Madrid: Alianza 1998.

- _____, *El gay saber o gaya ciencia* (trad. Luis Jiménez Moreno), Madrid: Espasa 2000 (Colección Austral, 493).
- _____, *Así habló Zaratustra* (trad. Andrés Sánchez Pascual), Madrid: Alianza 2008.
- Jan Patočka, *Libertad y sacrificio* (trad. Iván Ortega Rodríguez), Salamanca: Sígueme 2007.
- Armando Pego Puigbó, «Poética y metafísica en George Steiner. Ecos aristotélicos y tomistas», *Gregorianum* 93, 2 (2012): 293-314.
- Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, «Eugenio Trías (1942-2013). La filosofía del límite», *Teorema* XXXII/2 (2013): 237-245. Disponible en línea:
<https://www.google.es/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwiO8-zxzs3ZAhUCXBQKH3ZAQAQFgg1MAI&url=https%3A%2F%2Fdialognet.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F4578896.pdf&usg=AOvVaw0iuK0RWcGPYxE-ixX7zAQP> [Data de consulta: 2/3/2018].
- Sandra Pinardi, «Notas acerca del Decir y lo Dicho en el pensamiento de Levinas», *Episteme NS* 30/2 (2010) 33-47.
- Píndaro, *Odas y fragmentos* (trad. Alfonso Ortega), Madrid: Gredos 1984 (Biblioteca Clásica Gredos, 68).
- Platón, *Diálogos II* (trad. Conrado Eggers Lan), Madrid: Gredos 2011 (Biblioteca de Grandes Pensadores).
- _____, *Diálogos VIII, Leyes (Libros I-VI)* (trad. Francisco Lisi), Madrid: Gredos 1999 (Biblioteca Clásica Gredos, 265).
- François Poirié, *Emmanuel Levinas, essai et entretiens*, Arles: Actes Sud 1996 (Babel 213).
- Raymond Queneau, «Premières confrontations avec Hegel» en *Critique*, nº 195-196 (1963): *Hommage à Georges Bataille* : 694-700.
- Daniel Ramon, *Orfeu. La construcció d'un personatge mític*, [Tesis doctoral]. Universitat Autònoma de Barcelona 2005.
- Giovanni Reale i Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico. III. Del Romanticismo hasta hoy*, Barcelona: Herder 1988.
- Carlos Reis, *Fundamentos y técnicas del análisis literario* (trad. Ángel Marcos de Dios), Madrid: Gredos 1981.
- Rainer Maria Rilke, *Sonets a Orfeu* (1922), Primera part III; traducció de Joan Vinyoli a *Obra poética completa*, Barcelona: Edicions 62 2001.

- Luis Robledo Estaire, «El cuerpo y la cruz como instrumentos musicales: iconografía y literatura a la sombra de San Agustín» en *Studia Aurea* 1 (2007), <URL: <http://www.studiaaurea.com/articulo.php?id=72>>. [Data de consulta: 8/4/2013].
- Claude Romano, *L'événement et le monde*, Paris: PUF 1998.
- Mar Rosàs Tosas, *Exploración de la noción de mesianicidad sin mesianismo de Jacques Derrida y sus implicaciones éticopolíticas* [Tesis Doctoral], Barcelona: Universitat Pompeu Fabra (Departament d'Humanitats) 2011.
- Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención* (Miguel García-Baró), Salamanca: Sígueme 2006.
- _____, «Teología atea», en *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia* (trad. Iván Ortega Rodríguez), Madrid: Encuentro 2014, 323-337.
- Alfredo Saldaña Sagredo, *La huella en el margen. Literatura y pensamiento crítico*, Zaragoza: Mira editores, 2013.
- Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris: Gallimard 1940.
- _____, *Réflexions sur la question juive*, Paris: Gallimard 1946.
- Raman Selden, Peter Widdowson i Peter Brooker, *La teoría literaria contemporánea (3ª edición actualizada)* (trad. Juan Gabriel López Guix i Blanca Ribera de Madariaga), Barcelona: Ariel 2010.
- George Steiner, *Presencias reales* (trad. Juan Gabriel López Guix), Barcelona: Destino 1991.
- _____, *Después de Babel* (trad. Adolfo Castañón i Aurelio Major), México: FCE 2001.
- _____, *Gramáticas de la creación* (trad. Andoni Alonso i Carmen Galán Rodríguez), Madrid: Siruela 2011.
- _____, *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan* (trad. María Condor), Madrid: Siruela 2012.
- Michel Surya, *Georges Bataille, la muerte obra* (trad. Meritxell Martínez), Madrid: Arena Libros 2014.
- Tzvetan Todorov, *Crítica de la crítica* (trad. José Sánchez Lacuna), Barcelona: Paidós 1991.
- Sant Tomàs d'Aquino, *De aeternitate mundi*. Disponible en línea: <http://www.corpus Thomisticum.org/ocm.html> [Data de consulta: 3/3/2018].
- Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Barcelona: Ariel 1985.
- _____, *Lógica del límite*, Barcelona: Destino 1991.

_____, *La edad del espíritu*, Barcelona: Destino 2000.

_____, «El sujeto del límite» en *Pensar la religión*, Barcelona: Destino 1997, 151-161.

José Ángel Valente, *Obra poética 2. Material memoria (1977-1992)*, Alianza: Madrid 2001.

David Villanueva (coord.), *Curso de teoría de la literatura*, Madrid: Taurus 1994.

P. Virgili Maró, *Geòrgiques*, (trad. Miquel Dolç), Barcelona: Fundació Bernat Metge 1963.

Eric Voegelin, *Las religiones políticas*, Madrid: Trotta 2014.

René Wellek i Austin Warren, *Teoría literaria* (trad. José M. Gimeno), Madrid: Gredos 1962

Alicia Yllera, *Teoría de la literatura francesa*, Madrid: Síntesis 1996.